

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

Православие в России. Василий Осипович Ключевский.
ОТ ИЗДАТЕЛЬСТВА.

В последнюю четверть XX века труды знаменитого русскою историка В. О. Ключевского заслуженно привлекли внимание нашего общества. Предметом нового осмысления стали многие факторы русской истории, в немалой степени обусловившие своеобразие ее хода в прошлом и настоящем. Логичным следствием этого интереса стал двукратный выпуск издательством «Мысль» сочинений великого русского историка (9-томник сочинений вышел в 1987–1990 годах тиражом 250000 экз.), неоднократно переиздавали его «Курс русской истории». Идеи В. О. Ключевского оказались чрезвычайно актуальными и сыграли положительную роль в преодолении общественного кризиса в России. Однако по ряду причин незаслуженно оказались как бы отодвинуты на второй план работы В. О. Ключевского, связанные, с религией. Вместе с тем сегодня научная разработка ключевским проблем православия в России, и прежде всего раскрытие роли Церкви в формировании нравственной стороны жизни российской общества, звучит особенно актуально.

В настоящий сборник включены 11 работ В. О. Ключевского, посвященных различным аспектам истории православия в России: здесь и блестящее магистерское исследование Ключевским житий святых в качестве исторического источника, и выяснение содействия русской Церкви становлению в средневековой России гражданского права, и рассмотрение вопроса о роли земельных владений русских монастырей и т. д. Ключевским создан великолепный собирательный образ русского человека, «который вечно двигаясь с крестом, топором и сохой, в зипуне и монашеской рясе делал одно немалое дело – расчищал место для истории от берегов Днепра до берегов Северного Оксана и в то же время, несмотря на такую растяжимость, умел собрать силы на создание государства, сдержавшего и вторжение с Востока, и пропаганду с Запада».

Противодействие «пропаганде с Запада» обстоятельно раскрывается автором на примере одного из церковных обществ – Псковского, – которое благодаря своему пограничному положению, «может быть, яснее какого-либо другого... отражало на себе изменившееся настроение русской Церкви с его последствиями». Этой теме и посвящены «Псковские споры», также включенные в настоящий сборник.

«Одним из отличительных признаков великого народа, – подчеркивал Ключевский в небольшой, но очень интересной работе о преподобном Сергии Радонежском, – служит его способность подниматься на ноги после падения. Как бы ни было тяжело его унижение, но пробьет урочный час, он соберет свои растерянные нравственные силы и воплотит их в одном великом человеке или в нескольких великих людях, которые и выведут его на покинутую им временно прямую историческую дорогу». Как драгоценный вклад преподобного Сергия в «нравственный запас» народа автор выдвигает краеугольное утверждение, что «политическая крепость прочна только тогда, когда держится на силе нравственной», – положение, актуальность которого доказывают примеры и средневековья, и новейшей российской истории.

“ “ “

Готовя настоящий сборник, издательство стремилось максимально осторожно подойти к археографическим особенностям оригинала. Поэтому написание имен по возможности сохраняется таким, каким оно было у автора. Примечания и ссылки на источники вынесены в конец книги также в авторском варианте. Чтобы облегчить их расшифровку, им предшествует перечень печатных изданий, раскрывающий принятые у Ключевского сокращения. Дая прояснения рукописных источников, широко использовавшихся Ключевским, издательство рекомендует опубликованный А. И. Плигузовым археографический обзор (см. приложение к книге: Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1988. С. 20–25).

ДРЕВНЕРУССКИЕ ЖИТИЯ СВЯТЫХ КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК

Для предупреждения требований, которым удовлетворить автор не мог и не думал, он находит излишним объяснить происхождение своего труда. Он обратился к древнерусским житиям, как к самому обильному и свежему источнику для изучения одного факта древнерусской истории, участия

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org монастырей в колонизации Северо-Восточной Руси. Чем более входил он в изучаемый материал, тем яснее становились для него два вывода: во-первых, этот источник далеко не так свеж и обилён, как о нём думают; во-вторых, его небогатым историческим содержанием нельзя воспользоваться без особого предварительного изучения его в полном объёме. Литературное однообразие житий давало возможность сделать нечто цельное из их обзора и разбора; необходимо было только распространить исследование и на те жития, которые ничего не давали для изучения означенного факта. Впрочем, автор ограничился житиями, написанными в Северо-Восточной Руси, не коснувшись киевских.

Первоначально автору представлялся другой план, не тот, какой проведен в исследовании: ему хотелось, не заставляя читателя присутствовать при отдельном разборе каждого жития, рассмотреть всю совокупность изучаемого материала сверху, разобрав его элементы литературные, историографические, культурные и т. п. Из такой работы вышла бы критическая история житий, которая уложилась бы на умеренном количестве печатных листов. Но в таком случае выводы исследования получили бы характер откровений, неизвестно на чем основанных, ибо большая часть материала лежит неописанной и ненапечатанной в рукописных библиотеках. Это соображение указало другую, более простую и скучную задачу, первоначальную очистку источника настолько, чтобы прагматик, обращаясь к нему, имел под руками предварительные сведения, которые помогли бы ему правильно воспользоваться житием. При такой задаче автор должен был обременить книгу приложениями и множеством библиографических примечаний.

Приемы исследования определились свойством разбираемых памятников. По кругу явлений древнерусской жизни, к изображению которых обращался агиограф, большая часть житий стоит одиноко среди древнерусских исторических источников. Редко является возможность поверить! известие жития показанием другого источника. Качество исторического материала, представляемого житием, зависело главным образом от обстоятельств, при которых писалось последнее, и от литературных целей, которые ставил себе его автор. Эти обстоятельства и цели, время появления жития, личность биографа, его отношение к святому, источники, которыми располагал он, частные поводы, вызвавшие его труд, и литературные приемы, которыми он руководился, – вот главные вопросы, которые задавал себе исследователь при разборе каждого жития.

Автор не мог достигнуть полноты в обзоре своего материала: некоторые памятники, входящие в круг его исследования, остались нерассмотренными. Это зависело от состава рукописных библиотек, которыми он мог воспользоваться. Читатель найдет в примечаниях ссылки на рукописи библиотек Синодальной, Соловецкой, гр. Румянцева, У идольского, Троицкой Сергиевой лавры, Московской духовной академии, отдела библиотеки Иосифова Волоколамского монастыря в Московской духовной академии, другого отдела в Московской епархиальной библиотеке и на некоторые рукописи из Погодинского отдела Императорской публичной библиотеки. Из частных собраний автор имел возможность пользоваться богатой рукописной библиотекой гр. А. С. Уварова и некоторыми рукописями Н. С. Тихонравова и Е. В. Барсова, за что приносит искреннюю благодарность владельцам.

Глава I. ДРЕВНЕЙШИЕ ПРЕДАНИЯ О РОСТОВСКИХ СВЯТЫХ В ПОЗДНЕЙШЕЙ ЛИТЕРАТУРНОЙ ОБРАБОТКЕ

Обращаясь к древнейшим житиям Северо-Восточной Руси с мыслью о литературном характере и историческом, содержании древнейших житий южнорусских, исследователь наперед задает себе тот же вопрос, которого не избежит он и в изучении других сторон начальной истории Северо-Востока этот вопрос состоит в сравнении однородных явлений там и здесь; в том, делал ли Северо-Восток в известном отношении шаг вперед пред Югом или нисходил с южнорусского уровня. В ответ на такой вопрос о житиях не раньше как с XIII века начинаем встречать в некоторых местностях Северо-Восточной Руси немногие одиночные памятники, слабые отголоски письменности смоленской – в житии Авраамия, новгородской – в житии Варлаама, владимирской – в житии Александра Невского и т. д. Но памятники позднейшей письменности дают заметить, что более ранние вожди русско-христианской жизни на Северо-Востоке сошли со сцены не бесследно: местная память сохранила о них устное предание, которое вместе с этой жизнью растет и осложняется, облакаясь наконец в литературную форму жития. Это предание – почти все, что осталось для историка о деятельности этих вождей, и в сбережении его главное значение житий, на нем основанных.

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
Раньше других центров Северо-Восточной Руси и с более обильным запасом преданий выступает старый Ростов, дед Залесской земли, с пестрой группой житий, в которых он записал старинные устные сказания о своих древнейших просветителях и подвижниках. Эта группа совмещает в себе несколько житий в одной или нескольких редакциях, разнообразных по времени происхождения и по литературной форме: ряд их начинается в конце XII века и позднейшими частями своими теряется в конце XV, представляя вместе с кратким, безыскусственным сказанием и пространное житие, облеченное во всеоружие позднейшей риторики. Однако ж некоторые особенности этой группы житий с их редакциями заставляют рассмотреть ее отдельно от других одновременных с нею явлений литературы и разбор ее поставить во главе историко-критического очерка северо-восточных житий, забывая хронологическое и литературное первообразие ее частей. Все эти жития – отдельные звенья целенного местного крута сказаний, одного из древнейших по своим источникам легендарных циклов Северо-Восточной Руси; редакции этих житий – отражение последовательного развития этого цикла, и потому позднейшие из них имеют слишком тесную историко-литературную связь с первоначальными, чтобы историческая критика могла без затруднения отделять первые от последних, их первообразов и источников. С другой стороны, эти редакции дошли до нас в таком виде, что если по ясным литературным признакам можно различить в них древнейшие от позднейших, то они, кроме одной из 14, не дают ясных указаний, по которым можно было бы с некоторой точностью найти для каждой из них хронологическое место в ряду других явлений исследуемого отдела древнерусской литературы. Таким образом, при научной невозможности в разборе этих житий с их редакциями строго выдержать хронологический порядок, в каком являлись самые памятники, остается расположить их по времени жизни лиц, в них описываемых.

Позволительно наперед сказать, что ростовские жития не представляют особенно ценных памятников по качеству исторического материала, в них заключающегося; но и этот материал остался бы без них почти незаменимым пробелом в древнейших источниках нашей истории. В этом важность и вместе опасность этих житий. Первые успехи русско-христианской жизни на Северо-Востоке так любопытны и так неясны, что легко поддаются искуплению доверчивости, желанию не проронить в прагматическом изложении ни одной черты, встречаемой в ростовских сказаниях. Но невозможность проверки другими источниками и хронологическое отношение памятников к описываемым в них событиям внушают осторожность.

В 1164 году обретены мощи епископов Леонтия и Исаии, первых победоносных апостолов христианства в Ростове. Несколько десятилетий спустя произошло церковное прославление третьего просветителя Ростова, родоначальника ростовских монастырей Авраамия. Эти события пробудили древнейшие местные предания о названных святых, записанные вскоре или позднее.

Историко-критическую оценку жития Леонтия необходимо основать на предварительном разборе двух вопросов: о происхождении и составе начального сказания и об отношении к нему позднейших редакций.

Житие это – одно из наиболее распространенных в нашей древней письменности. Частая переписка внесла в списки его множество вариантов, затрудняющих точное определение его редакций. Все нам известные списки можно распределить на 6 редакций и последние расставить в порядке, соответствующем их литературной форме и предполагаемому происхождению. Первое место принадлежит древнейшему но спискам и простейшему по составу сказанию об обретении мощей святого, начинающемуся краткими известиями о его жизни. Оно встречается в рукописях довольно рано: древнейший список его, нам известный, восходит к началу XIV или концу XIII века. Остальные редакции появляются во множестве списков с XVI века; по крайней мере нам не удалось встретить ни одной из них в более раннем списке. Главное отличие второй редакции, столь же краткой, как и первая, и одинаковой с ней по составу, состоит в том только, что она сообщает вначале несколько черт из жизни Леонтия до епископства в Ростове, о чем совершенно умалчивает древнейшее сказание; в остальном она большею частью дословно повторяет это последнее и составляет скорее легко подновленный список его, чем особую редакцию. Третья редакция – пространное жизнеописание, более первых развитое и в литературном и в фактическом отношении. Самые заметные фактические дополнения, кроме вставок из летописи, состоят в том, что к кратким известиям второй редакции о жизни Леонтия до прибытия в Ростов прибавлено здесь целое обстоятельное сказание о просветительной миссии в Ростов, возложенной на Леонтия патриархом Фотием, а краткое известие обеих первых редакций о крещении ростовцев осложнено новыми подробностями об

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org изгнании Леонтия и о его действии на детей. Благодаря этому, третья редакция иногда помещалась в сборниках и минеях вслед за первой как ее дополнение, несмотря на то что и она целиком повторяет ту же первую редакцию в тех частях сказания, к которым не прибавляет ничего нового. [1] Четвертая редакция выделяется из всех своим составом: она повторяет почти целиком жизнеописание по третьей редакции; но следующую за жизнеописанием статью о церковном прославлении Леонтия в конце XII века дополняет значительными по объему вставками из современной этим событиям Ростовской летописи, сопровождая все известия точными и подробными хронологическими пометками. Остальное и в этой второй половине жития, что служило канвой для летописных вставок, совершенно сходно с третьей редакцией. Пятая редакция по литературной обработке своей представляет другой образчик того способа, как составлялись редакции сказаний в древнерусской письменности. В фактическом отношении она не дает почти ничего нового, повторяя содержание двух предшествующих редакций, к которому прибавляет немногие мелкие черты. На свою зависимость от других редакций жития указывает сам составитель пятой, озаглавив ее «житием, избранным вкратце от преждепишущих». Существенная особенность ее – в литературной обработке старого содержания; в этом отношении составитель ее совершенно самостоятелен и выделяется из ряда большей части древнерусских редакторов, любивших с дословной точностью переносить материал в свои произведения. Он начинает свои труд кратким, но витиеватым предисловием, которого нет ни в одной из остальных редакций жития. В изложении самого жития, не отступая от порядка рассказа прежних редакций, он развивает одни его части и сокращает другие [2], сглаживает несообразности других редакций и этим сообщает своему рассказу более связную и стройную форму, излагая его ясной и складной речью. Как предисловие, так и рассказ украшены общими местами в духе искусственных житий XV–XVI веков. Наконец, шестая редакция, которую можно назвать проложной, есть позднейшее сокращенное изложение содержания жития в том виде, как оно развито в третьей и пятой редакции [3].

Таким образом, во всех редакциях жития лежит одна общая основа, которую в наибольшей простоте находим в первой редакции. Рассматривая состав этой последней, нельзя не заметить, что она – собственно сказание об обретении мощей святого, на что указывает и заглавие и самый состав сю. Чрезвычайно краткие известия о жизни Леонтия имеют вид вступления к главному предмету сказания – об обретении и прославлении мощей епископа. В этом рассказе можно указать 4 части: открытие мощей при основании новой соборной церкви в Ростове (1164), внесение их в новую церковь, видение пономаря с исцелением клирика при гробе на праздник святого и, наконец, хвалебно-молитвенное обращение к святителю. Хронологическое отношение всех этих событий не указано в первой редакции. Между тем сказание сохранило несомненные следы своего происхождения, современного княжению Андрея Боголюбского: последний в некоторых даже позднейших списках называется «христолюбивым князем нашим Андреем», призывается молитва Леонтия «о державе и победе» этого князя. Следовательно, сказание составлено до 1174 года, когда убит был кн. Андрей. Легкость такого вывода, при отсутствии ясных хронологических указаний первой редакции жития, вводила в заблуждение и древних и новых наших исследователей: они смотрели на все события в сказании как на близкие друг к другу по времени и современные Андрею.

Так, составитель летописи по Никоновскому списку, в пояснение заметки сказания, что праздник в честь Леонтия установлен епископом ростовским Иоанном, добавляет, что это сделано по благословению митрополита Феодора, прибывшего на Русь вскоре после ростовского пожара (1160), который послужил поводом к открытию мощей Леонтия; но Иоанн сделался епископом Ростовским уже при третьем преемнике этой Феодора, в 1190 году [4]. Встречаем также известие, что видение соборного пономаря в день праздника Леонтия произошло вскоре по открытии мощей [5]; но по сказанию это было уже после установления праздника в честь Леонтия и, как сейчас увидим, ровно 30 лет спустя по открытию мощей.

Всматриваясь ближе в содержание сказания, находим в нем признаки разновременного состава. Незаменимое пособие при разборе его дает четвертая из описанных выше редакций жития, приводя известия последнего в непосредственную связь с известиями современной им летописи и этим восстанавливая хронологическое отношение событий жития. Сличая летописные вставки, внесенные ею в житие, с ростовскими известиями конца XII века в напечатанных летописных сборниках, находим, что и те и другие взяты из одного источника, то есть из исчезнувшей Ростовской летописи, которая в известии о ростовском еп. Луке (1185 – 1189), сохранившемся в

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org Лаврентьевском сборнике, обличает в своем составителе современника этого епископа[6]. Притом четвертая редакция выставляет годы и над известиями не-вставными, составляющими основное содержание сказания [7]. Чтобы с помощью этой редакции ближе определить время происхождения первой, надобно исправить некоторые другие неточности церковно-исторических исследователей в рассказе о ростовских событиях XII–XIII веков. Есть известие, что кн. Константин в 1213 году заложил в Ростове на месте обрушившейся собора новый, освященный в 1231 году еп. Кириллом, куда и перенесены были из церкви Иоанна мощи св. Леонтия[8]. Отсюда заключают, что собор, основанный при кн. Андрее, обрушился, едва оконченный, а мощи Леонтия и Исаии тотчас по обречению в 1164 году были положены в церкви св. Иоанна на епископском дворе, где лежали до 1231 года[9].

Но первые редакции житий Исаии и Леонтия согласно говорят, что мощи этих святых внесены по обретении г новый собор вскоре по его окончании еще при кн. Андрее; перенесение мощей Леонтия четвертая редакция его жития помечает 1170 годом; в рассказе о чудесах Леонтия 1194 года по всем редакциям жития находим мощи святого в соборной церкви Богородицы и в ней епископ совершает службу. Наконец, в летописях сохранилось известие, что каменная соборная церковь в Ростове упала в 1204 году[10]. Сопоставление этих известий жития с отрывочными летописными дает, кажется, некоторое основание заключать, что тело св. Леонтия, положенное в соборной церкви еще при Андрее, лежало в ней до ее падения в 1204 году, после чего оно хранилось в надворной епископской церкви до вторичного перенесения в новый, третий собор, освященный в 1231 году. Отсюда ближе определяется время происхождения первой редакции жития. Повествуя о судьбе мощей Леонтия с обретения до чудес 1194 года при еп. Иоанне, оно ничего не говорит ни о падении Андреева собора, где они лежали, ни о еп. Кирилле, ни о таких важных для нее событиях, как построение третьего собора и торжественное перенесение в него мощей в 1231-м; согласно с ней и в четвертой редакции ряд летописных известий прерывается на еп. Иоанне, 1194 году. Но в первой редакции жития читаем, что кн. Андрей послал для новообретенных мощей Леонтия каменный гроб, «идеже и ныне лежать в церкви св. Богородица, съдевая преславная чудеса... в дръжаву и победу христоролюбивому князю Андрею». Рассказ о внесении тела в соборную церковь при Андрее заключается словами: «Поставиша в раце на стене, идеже и ныне лежить». Все это приводит к выводу, что, относясь первой частью своей ко времени княжения Андрея, первая редакция получила свой окончательный вид в промежуток 1194–1204 годов.

Откуда взяты и как соединены в первой редакции разновременные элементы ее состава? На это можно дать два ответа, различающиеся некоторыми подробностями. Следы современника Андреева в рассказе могут значить, что первоначально, вскоре по окончании каменного собора в Ростове, следовательно, в промежуток 1170–1174 годов, была составлена записка о жизни Леонтия и судьбе его тела, слившаяся потом с позднейшими прибавлениями. Раздельные черты соединенных частей сглажены в позднейших списках. Позднейшее прибавление явственно обозначается непосредственно за рассказом о внесении мощей, с известия об установлении праздника в честь Леонтия еп. Иоанном. Краткая похвала святому, заканчивающая редакцию, приурочена к тому же празднику, следовательно, также позднейшего происхождения. Редакция могла составиться и другим, еще более простым путем. Главное содержание ее, судьба тела Леонтия, описано рядом кратких, отрывочных рассказов. Они могли быть первоначально записаны современным ростовским летописцем, существование которого около тою времени нам известно.

Установление праздника в память Леонтия в 1190 году еп. Иоанном создавало потребность прославления снятого в литературном произведении. Это подтверждается известием, сохранившимся в некоторых списках старинной службы Леонтию, которое называет автором канона в ней еп. Иоанна[11]. Та же потребность вызвала составление литературной памяти, которую можно было бы прочитать в церкви на праздник святого. Все это делает вероятным, что тем же Иоанном или по его внушению в 1194–1204 годах записаны были предания о жизни Леонтия, к ним присоединены выбранные из летописи известия о мощах его, дополнены дальнейшими известиями о празднике и чудесах 1194 года и весь рассказ закончен приуроченным к празднику кратким поучением с хвалебно-молитвенным обращением к святому. Со внесением чудес и похвального слова сказание получило вид цельного, законченного жития, удобного для чтения в церкви. Четвертая редакция своими обильными летописными вставками представляет наглядный пример подобного образования жития с помощью летописи. В таком случае выражения жития, обличающие Андреева современника

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org в авторе, принадлежат летописцу и, по обычаю древнерусских редактивов, переписаны целиком в немного позднейшем сказании. Оба случая допускают вывод, что первая редакция составилась из частей, относящихся к двум указанным промежуткам времени.

Нет достаточных опор, к которым можно было бы прикрепить приблизительное определение времени, когда составились прочие редакции жития. Только третью можно сблизить с одним фактом в литературной истории жития. Появление жития или новой редакции его часто условливалось событиями, с особенной силой оживлявшими в обществе память о святом. Так было с памятью о Леонтии в XV веке. В это время она ознаменовалась рядом чудес, по-видимому привлечших к себе внимание местного общества. Они описаны в особой статье, которая обыкновенно присоединяется в списках к третьей редакции и никогда к первой и второй.

Судя по хронологическим указаниям, которыми отмечены некоторые из чудес, ряд их начинается в конце XIV века и прерывается во второй половине XV, во время архиепископа ростовского Трифона или вскоре после; между тем два столетия, протекшие с описанных в первой редакции чудес 1194 года до первого в рассматриваемой статье, не оставили в житии никакого следа. Последние чудеса в этой статье составитель описывает как очевидец, и очень вероятно, что статья составлена немного спустя по удалении архиеп. Трифона с кафедры в 1467 году[12]. Возможно предположение, что описание этих позднейших чудес дало повод к пересмотру и распространению древнего краткого сказания о Леонтии, следствием чего была его третья редакция. По крайней мере имеем прямое доказательство, что и эта редакция жития и прибавленная к ней статья о чудесах XIV–XV веков обращались в рукописях до 1514 года[13].

Обращаясь к фактическому содержанию собственно жизнеописания, нельзя не заметить в нем прежде всего неопределенности, показывающей, что оно черпало единственно из смутного предания, не основываясь на письменном источнике, на летописи или на чем-нибудь подобном. Первая редакция почти ничего не знает ни о прежней жизни ростовского просветителя, ни о времени его деятельности в Ростове, которую только по догадке, на основании других источников, относят к третьей четверти XI века[14]. Даже о важнейшем факте жития, о действии христианской проповеди Леонтия в Ростове, редакция не дает ясного представления: она говорит об этом как об одном из преславных чудес Леонтия в Ростове и весь результат проповеди объясняет одним чудесным событием, как ростовцы, поднявшись с оружием на Леонтия, одни пали мертвыми, другие ослепли при виде епископа с клиром в полном облачении, как Леонтий поднял их, научил веровать в Христа и крестил. Эта неопределенность основного содержания перешла и в другие редакции жития. Заимствуя из летописи известия, не имеющие прямой связи с этим содержанием, они не могут связать последнее ни с одним достоверным событием, известным из других источников.

С другой стороны, это основное содержание биографии, не получая большей фактической определенности, постепенно осложняется в последовательном ряде редакций жития. Особенно сильно осложняются в них два эпизода – о жизни Леонтия в Константинополе и о способе обращения ростовцев к христианству. Пробел, оставленный в первых строках первой редакции, постепенно наполняется новыми чертами в каждой из последующих[15]. Неизвестный грек, о котором первая редакция знает только, что он родился и воспитывался в Царьграде, во второй является сыном благоверных родителей и потом монахом, а в третьей и пятой рано изучает писание, рано покидает суету мирскую и строго подвизается в одном из царьградских монастырей, от чудесного голоса получает призвание просветить христианством далекий и упорный Ростов и по благословению самого патр. Фотия отправляется туда во главе целой миссии; четвертая и некоторые списки третьей редакции умеют даже прибавить ко всему этому, что Леонтия начали учить грамоте на седьмом году, а шестая – что он «книгам российским и греческим вельми хитрословесен и сказатель от юности бысть». Нетрудно видеть, что все это – наполовину общие места житий и наполовину черты легендарного характера. Еще легче выделяется в тексте жития вносимый в него третьей редакцией и повторяемый дальнейшими эпизод о том, как Леонтий, изгнанный из Ростова язычниками, поселяется невдалеке у потока Брутовщицы, ставит здесь маленькую церковь и кутьей заманивает детей к слушанию своих христианских поучений. Эпизод входит в первую редакцию механически, оставляя нетронутым ее текст, не сглаживая даже несообразностей, какие вносит он в рассказ[16].

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
Эти особенности жития бросают некоторый свет на его источники и дают возможность разъяснить сомнительные черты его фактического содержания. Сохранилось известие о Леонтие, почти современное первой редакции его жития и несогласное с последним: епископ Владимирский Симон в послании к Поликарпу (1225–1226) ставит Леонтия первым по времени в ряду русских иерархов, вышедших из киевского Печерского монастыря. По прямому смыслу слов Симона и по перечню епископов, им приводимому, видно, что речь идет о постриженниках Печерского монастыря, а не монахах, случайно находившихся в нем в минуту поставления на кафедру[17]. Свидетельство Симона, авторитетное уже по личности автора, киево-печерского монаха в начале XIII века, находит новую опору в старом ростовском летописце, которого он читал и в котором можно было узнать больше чем о 30 печерских постриженниках, вышедших на разные епископские кафедры в России до XIII века.

При разногласии такого источника с житием Леонтия в сохранившемся его виде естественно решить вопрос в пользу первого. Однако ж делались попытки примирить эти противоречащие источники: жертвуя некоторыми подробностями позднейших редакций жития, чтобы спасти известие первой о царьградском происхождении Леонтия, предполагали, что он родом грек, но переселился в Киев, постригся в пещере Лнтония и отсюда взят на ростовскую кафедру[18]. Так известие ненадежного источника, которое трудно принять, вытесняли своим собственным, не находимым ни в каком источнике, не находящим опоры даже в аналогическом явлении. Едва ли нужно в этом известии отделять первую редакцию от прочих и для нее жертвовать последними, ибо все они, кажется, черпают здесь из одинакового источника. Если известие и о Леонтие почерпнуто Симоном из цитируемого им старого ростовского летописца, то первая редакция жития не пользовалась этим, судя по названию, столь близким к ней источником; по крайней мере, его влияние не отразилось на ней ни одной чертой, а другие редакции решительно противоречат ему. Разобрав элементы сказания о происхождении и прибытии на Русь Леонтия, можно, кажется, обойтись и без примирения противоречивых известий, взятых из совершенно различных источников. Та подробность сказания, что патр. Фотий является современником св. Владимира, падает сама собою, обличая свою связь с позднейшими историческими источниками, впадающими в ту же ошибку.

Далее, в некоторых позднейших списках жития встречаем черты, обязанные своим происхождением местности, из которой вышла редакция или ее список; некоторые списки 3-й редакции в известии о первых епископах, пришедших в Киев с Леонтием-митр. и разосланных им по городам, прибавляют; «И нарече архиепископю Ростов»; напротив, список новгородской Софийской библиотеки усваивает название архиепископии своему Новгороду[19]. Присутствие этого местного взгляда еще сильнее чувствуется в сказании жития о прибытии на Русь Леонтия. Ростов просвещается христианством непосредственно из Царьграда; оттуда приходят и туда возвращаются первые просветители его; сам патриарх «многу печаль имеет» об упрямом далеком Ростове и долго ищет для него «твердого пастуха»; отыскавшийся пастух Леонтий с целой миссией едет из Царьграда прямо в Ростов, не имея никаких сношений с Киевом и русским митрополи-том, о которых в рассказе о Леонтие по всем редакциям жития нет и помину. Это еще понятно относительно первых двух епископов, прибывших в Ростов в первые годы после крещения Владимира, но подозрительно в третьем, действовавшем во второй половине XI века; особенно если раньше этого встречаются известия о поставлении епископов киевским митрополитом и о распространении христианства под его руководством. Непосредственные сношения Ростова с Константинополем – черта, заметная и в другом ростовском сказании, отличающемся столь же сильной легендарностью, в житии преп. Авраамия. При мутности источников, из которых черпали оба жития, здесь, без сомнения, имела свою долю влияния память о первых двух епископах Ростова, прибывших из Царьграда и посвященных патриархом. Но объяснению этой черты в житии Леонтия, кажется, может помочь еще одно обстоятельство, обыкновенно забываемое при этом возобновление памяти о Леонтие в Ростове, вызванное обретением его мощей, совпало по времени с одним движением в ростовской епархии, начатым Андреем Боголюбским с помощью Феодора, впоследствии ростовского епископа, оба они хлопотали отделить ростовскую кафедру от киевской митрополии и, переместив ее во Владимир, сделать из нее вторую митрополию в России. Сам Феодор принял епископский сан прямо от патриарха в Константинополе, на пути в Ростов не заехал в Киев к митрополиту за благословением и, заняв кафедру, придавал особенное значение своей непосредственной зависимости от патриарха «Не митрополит мя поставил, – говорил он, – но патриарх во Цареграде; да убо от кого ми другого поставления и благословенна искати?»[20]. Он пользовался большим влиянием в своей епархии, имел «мудрование козненно, и вси его бояхуся и трепетаху»,

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org замечает летопись. В его именно епископство отстроено был каменный Ростовский собор и совершено первое перенесение мощей св. Леонтия (1170), после чего вскоре составлено было и первое сказание о нем; под влиянием феодоровских взглядов могла составиться или развиться основа предания о ростовском просветителе, с большей или меньшей полнотой входившего во все редакции жития.

Невозможно решить, в каком виде занесено было это предание, столь согласное с стремлениями Феодора, в начальное сказание, составленное при кн. Андрее, но мы знаем, что это последнее подверглось новой обработке несколько десятилетий спустя, при еп. Иоанне, когда были причины уничтожить следы стремлений Феодора, возбуждившего ими сильное негодование в высшем духовенстве и оставившего по себе черную память. Если можно допустить действие таких побуждений на развитие подробностей предания о прибытии Леонтия в Ростов, то исходная точка этого предания, уцелевшая и в первой редакции жития, известие о константинопольском происхождении Леонтия, могла сложиться и без всякой посторонней цели. С Леонтием могло повториться то же самое, что было с его современником митр. Ефремом, также упомянутым в числе постриженников Киево-Печерского монастыря у еп. Симона. Русский по происхождению, служившим при дворе великого князя Изяслава и потом постригшийся в пещере преп. Антония, Ефрем жил несколько времени в константинопольском монастыре пред поставлением своим на переяславскую кафедру. Привычка видеть на высших иерархических местах в России греков сделала из этого обстоятельства основание усвоить Ефрему греческое происхождение [21].

Нельзя, разумеется, проследить источники и развитие всех черт местного предания о Леонтии; можно только заметить, что они не все вошли в житие и некоторые развивались, цепляясь за урочища или местные остатки старины [22]. Жизнеописание и оканчивается таким же сомнительным, спорным известием, каким начинается. По этому известию, проповедь Леонтия, увенчанная крещением Ростова, завершается мирной кончиной просветителя, тогда как еп. Симон в упомянутом послании называет Леонтия третьим русским мучеником за веру, после двоих варягов, и говорит, что ростовские язычники, много мучив, его убили. Эти противоречивые известия разделили критиков на две стороны; взвешивая основать обеих, надобно, кажется, придать более вероятия мнению той, которая, основываясь на прямом смысле всего известия Симона о Леонтии, понимает буквально его выражение о мученичестве ростовского епископа. К ее доводам можно прибавить, что Симон не имел побуждения, понятного в ростовском источнике, смягчать рассказ о судьбе Леонтия и что даже по ростовским источникам можно заметить, что местная память в XIII веке и после вообще преувеличивала просветительные успехи Леонтия. [23]

Из сделанного разбора можно извлечь некоторые выводы для оценки жития как исторического источника. В древнейших уцелевших источниках нашей истории до Андрея Боголюбского не сохранилось письменных следов памяти о св. Леонтии. Она, по-видимому, впервые стала возобновляться и слагаться в сказание со времени обретения мощей, то есть почти сто лет спустя по смерти святого. Можно заметить некоторые основы, на которых развивается сказание: это местные памятники старины (например, загородный храм архангела Михаила), существовавшие в XII–XIII веках, и местное смутное воспоминание о Константинополе как первоначальном источнике христианской проповеди в Ростове, поддержанное отдаленностью последнего от Киевской Руси и местными стремлениями времен Андрея к церковной самостоятельности.

Это – главные, в первой редакции даже единственные источники жизнеописания; согласно с своим характером они сообщают его рассказу о жизни Леонтия неопределенность, при которой в нем трудно уловить ясный, положительный факт. К этим местным источникам присоединяется в позднейших редакциях жития летопись. Но достоверное содержание входит отсюда только во вторую половину жития, в рассказ о церковном прославлении Леонтия: летописные известия, занесенные в описание жизни святого (о крещении кн. Владимира, о первом митр. Леонтии, о первых епископах, с ним пришедших на Русь, и проч.), 1) не касаются прямо Леонтия; 2) повторяют ошибки позднейших летописей. Вообще из рассмотренного жития можно, кажется, извлечь тот факт, что достоверные известия о Леонтии были утрачены в ростовской письменности уже к концу XII века, растворившись в смутном предании и оставив слабые следы на юге, в Киево-Печерском монастыре, откуда и вынес их еп. Симон.

Из свидетельства жития преп. Феодосия Печерского видно, что Ростов чтит своего еп. Исаию наряду со святыми уже в начале XII века, вскоре после его

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org смерти (1090). Мощи его были открыты в один год с мощами его предшественника Леонтия. Но в источниках не сохранилось намека, по которому можно было бы заключать, чтобы тогда же, в начале XII века или в конце его, одновременно с сказанием о Леонтие, описана была и жизнь Исаии [24].

Имеется две редакции жития Исаии [25]. Первая в сжатом рассказе передает происхождение святого, его жизнь в возникавшем тогда Печерском монастыре, игуменство в Димитриевском и посвящение на ростовскую кафедру, в общих чертах изображает окончательное утверждение им христианства в Ростове и его области и обстоятельно повествует о его чудесном путешествии в Киев на освящение Печерской церкви; рассказ оканчивается краткими известиями о кончине, открытии мощей в 1164 году и о перенесении их в XV веке. Состав жития безусловный: начав биографию без предисловия, оно заключается кратким молитвенным обращением к святому. Определение времени, когда составила эта редакция, зависит от времени последнего события в ее рассказе, перенесения мощей. Писатели, касавшиеся этого жития мимоходом, повторяли странную ошибку издателя его в Прав, собеседнике [26]. Отнесши, по каким-то внутренним признакам, ко второй половине XIII века список первой редакции, послуживший подлинником для издания и взятый из соловецкого сборника XVI века, издатель заключил, что житие написано вскоре после перенесения мощей, «что было, как значится во всех соловецких списках жития, в 1274 году».

Между тем в том же соловецком списке, по которому издано житие, перенесение помечено 6982 (1474) годом. С этим показанием согласны и все известные нам списки жития в других библиотеках. Таким образом, первая редакция могла составиться в конце XV века, не раньше 1474 года. Молено указать и некоторое подтверждение этому показанию списков, если оно в этом нуждается: жития Исаии еще не встречаем в сборниках XV века между житиями ростовских епископов, Леонтия и Игнатия, где его обыкновенное место в позднейших сборниках; перенесения мощей Исаии, совершенного торжественно и с того времени, по-видимому, праздновавшегося в Ростове ежегодно, нет в месяцесловах XV века в числе церковных празднеств монгольского периода, хотя есть представление Игнатия, ко времени которого ошибка относит перенесение мощей Исаии; наконец, это перенесение совершено, по первой редакции, ростовским архиепископом, а такой сан ростовские иерархи носили с 1390 года [27].

Обращаясь к источникам редакции, легко заметить, что она построена на более надежном основании, чем все редакции жития Леонтия. У составителя ее были под руками письменные источники; в описании жизни Исаии на юге он, очевидно, пользовался житием преп. Феодосия; он умеет даже обозначить, хотя не всегда верно, время главнейших событий в своем рассказе [28]; рассказ о путешествии Исаии в Киев на освящение Печерской церкви есть довольно близкая переделка рассказа Печерского патерика, только приспособленная к лицу одного Исаии; наконец, рассказав об этом освящении по патерику, житие повторяет то же кратко по Несторовой летописи, выписывая почти дословно ее известие под 6597 годом. Но очевидно, достоверные сведения составителя редакции о жизни Исаии ограничиваются известиями киевских источников; деятельность святого на Севере описывается уже на основании источника другого рода, местного предания. Вот почему распространение Исаией христианства в Ростовском крае он мог изобразить лишь кратко, в неопределенных чертах. Примесь местного предания заметна и в рассказе о чудесном путешествии в Киев, основанном на патерике.

Вторая редакция совмещает в себе много особенностей искусственного состава: она предпосылает рассказу витиеватое и темное по изложению предисловие, в самый рассказ вносит риторические распространения, а краткую молитву в конце первой редакции развивает в похвальное слово, которое заставляя произносить пред мощами Исаии архиепископа, перенесшего их на новое место в 1474 году. Но фактическое содержание этой пространной редакции целиком и почти дословно перенесено из краткой; все ее отличие от последней в этом отношении ограничивается тем, что она в двух местах расширяет ее заимствования из киевских источников: к известию об игуменстве Исаии в киевском монастыре св. Димитрия прибавляет из жития преп. Феодосия известие о предшественнике Исаии Варлааме, а из летописи известие о рождении кн. Изяслава, которое понадобилось только для того, чтобы сказать, что отец Варлаама был боярином у этого князя; выписку из летописи об освящении Печерской церкви вторая редакция продолжает дальше первой, захватывая с дословной точностью помещенное под тем же 6597 годом известие о смерти митр. Иоанна, освящавшего церковь, и его характеристику, хотя все это имеет

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org очень мало связи с рассказом жития. Поэтому совершенно неоснователен строгий приговор, какой произносит над этой редакцией издатель краткой, видя ее «особенность» от последней в том, что «нет достоверности в ее дополнительных исторических известиях» [29]. Если первую редакцию можно приурочить ко времени перенесения мощей, то в определении происхождения второй у критики не остается и такой опоры.

В житии преп. Авраамия Ростовского критика опять, как в житии Леонтия, встречает едва одолимые затруднения. Известные редакции этого жития описаны преосв. Макарием [30]. Первая, изобразив в кратком очерке самыми неопределенными чертами всю жизнь снятого, подробно останавливается на двух эпизодах: на борьбе Авраамия с чудским идолом Велеса и на борьбе святого с диаволом, мстившим ему за мучение, испытанное иод крестом в умывальнице Авраамия. Вторая редакция обширнее: указанным двум эпизодам она предпосылает обстоятельный рассказ о жизни святого до борьбы с ростовским язычеством, говорит о происхождении Авраамия (из г. Чухломы), о путешествии в Новгород, о пострижении и жизни в Валаамском монастыре и, наконец, о поселении около Ростова. О третьей редакции мы можем судить только по краткому отрывку в валаамской рукописи.

Наши церковные историки доверчиво пользуются содержанием этих редакций в изложении истории распространения христианства в Ростовском крае, не останавливаясь на их сравнительной надежности [31]. Между тем и в общей фактической их основе, и в дополнительных подробностях каждой много внутренних несообразностей. Этого мало: они вступают в противоречие и с другими историческими памятниками, описывающими события того же времени и края. Много потрачено остроумия, чтобы объяснить эти несообразности и примирить противоречия: догадки породили только разнообразие мнений, не решив главной задачи критики – оценки годности заключающегося в житии исторического материала. Это объясняется недостатком в житии ясных данных, которые позволяли бы с некоторой точностью определить источники жития и время происхождения его первой редакции. Но критика, указав известные редакции его, почти не коснулась единственного основания, могущего дать некоторые выводы для объяснения темных пунктов жития, именно – состава основного сказания и взаимного отношения редакций по содержанию.

Сличая указанные редакции между собою, легко заметить, что они существенно разнятся только в описании жизни Авраамия до прихода к Ростову и сходны в дальнейшем содержании. Это последнее составляет первую из описанных редакций, которая не может ничего сказать о доростовской поре жизни Авраамия, кроме общих мест. Притом эту редакцию встречаем в наиболее древних списках. Имеем право в ней искать основного сказания в возможно чистом виде, что обещает она и своей простой литературной формой, одинаковой с первыми редакциями житий Леонтия и Исаии. Разбирая состав этой редакции, замечаем, что она – не житие сколько-нибудь связанное, а довольно неискusstная шивка общего очерка с двумя сказаниями. Они открываются рядом тех общих житейных черт, по которым безошибочно можно заключить, что жизнеописатель очень мало знает о жизни святого. Отбирая в этом очерке черты, в которых можно подозревать фактическое содержание, получим такие сведения о святом; не определяя ни места, ни времени происхождения Авраамия, житие говорит, что он, оставив мирской мятеж, стал монахом, а потом начальником монахов и, пожив ангельским житием, обогатившись даром чудес, слезами омыв свою душу.

Можно было бы ожидать, что речь закончится известием о смерти святого; вместо этого житие вслед за тем продолжает; «Видев же преподобный прелесть идольскую сушу, не убо бе еще все св. крещение прияша – преп. же Авраамий помолися Богу». Не пояснив, что действие происходит в Ростове, житие подробно описывает далее борьбу Авраамия с идолом Велеса. В этом эпизоде опять рассказывается об основании монастыря, о чем намеком было уже сказано в начале. От рассказа о борьбе с идолом житие переходит к другому – о борьбе с диаволом и о его поражении. Таков состав первой редакции. Между обоими эпизодами нет внутренней связи и последовательности точно так же, как между общим очерком и первым эпизодом. В очерке описывается вся жизнь святого, и такими же чертами, какими описывается жизнь святых в икосах на 6-й песни канона; можно подумать, что он и составлял первоначальное житие; которое потом неловко стало во главе двух отдельных сказаний, лишившись при этом своих заключительных известий, перенесенных к концу второго эпизода: «И поживе... в велице смиреннии, труды к трудом прилагая, и в велице смиреннии к Господу отыде, егоже измлада възлюбил».

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
Таким же внешним образом связаны между собою и оба эпизода: заключительные известия их показывают, что второй описывает не дальнейшую судьбу святого, а событие, случившееся между теми, которые рассказаны в первом. Как первый рассказ оканчивается тем, что князья ростовские дали монастырю Авраамия села и по соглашению с епископом возвели его на степень архимандритии, после чего Авраамий начал еще больше подвизаться, труды к трудам прилагая, стяжав великое смирение и проч.; так и в конце второго рассказа читаем, что князь дал монастырю много домов и сел и поставил его выше всех ростовских монастырей, после чего преподобный пожил в великом смирении, труды к трудам прилагая и т. д. Ясно, что оба заключения – варианты на одну и ту же тему, что оба рассказа – особые сказания, первоначально составившиеся независимо друг от друга и потом поставленные рядом позднейшим редактором жития. Далее не трудно заметить, что оба рассказа по своему происхождению относятся к разным эпохам, довольно далеким друг от друга. Первый умеет обозначить время деятельности Авраамия, называя современных ему ростовских епископов Феодора и Илариона, также князей Владимира и Бориса и не упоминая ни о каком другом монастыре в Ростове [32]. Второй переносит нас совсем в другую эпоху: он не помнит ни Феодора с Иларионом, ни Бориса, а ведет Авраамия «к великому князю Володимеру во град Володимер», к державе этого владимирского князя приписывает Ростов и знает уже много монастырей в этом городе.

Наконец, в основе обоих рассказов очевидна местная народная легенда с ее наивными приемами; легендарный мотив сказывается в борьбе Авраамия не с самими ростовскими язычниками, а с языческим идолом, пред волшебной силой которого изнемогает сначала сам преподобный, и в построении церкви на месте языческой святыни – разбитого идола. Рассказ дает заметить и опоры, за которые держалась легенда в своем развитии: это – чудотворный жезл, которым разбит идол и который хранился при гробе Авраамия до половины XVI века, церковь Иоанна Богослова, построенная Авраамием на месте, где он встретил этого святого, «иже (церковь) есть и до сего дне», по замечанию жития; наконец, образ Богослова в этой церкви, по которому описана в житии его наружность. Еще сильнее проникнут легендарным характером второй рассказ; только здесь основные мотивы сказания не исключительно местного происхождения, а представляют неясные отголоски легенды о способе мести дьявола иноку, которая ходила в древней Руси и в более чистом виде воспроизведена в житии новгородского архиеп. Иоанна и в муромском сказании о еп. Василии.

Таким образом, если в первом рассказе сквозь легендарные черты можно усмотреть некоторое историческое основание, то второй лишен его совершенно. Но исторические несообразности этого рассказа бросают некоторый свет на время, когда он составил: появление в нем великого князя Владимирского, к области которого принадлежал Ростов, и намеков на существование многих монастырей в Ростове – одни эти черты показывают, что легенда дошла до первой редакции жития в том виде, какой она могла принять не раньше XIV века [33].

Вторая редакция является в списках позднее первой и по составу своему искусственнее, имеет краткое предисловие, а краткое обращение к святому, которым оканчивается первая редакция, развивает в целое похвальное слово, которое отделяет от жития в виде особой статьи; наконец, в ней заметно стремление восполнить пробелы и сгладить несообразности первой редакции, что служит признаком позднейшего происхождения. К общим местам, которыми первый редактор прикрывает свое незнание начального периода жизни Авраамия и его жизни до прихода к Ростову. Сличая этот рассказ с неопределенным вступлением первой редакции, легко заметить тесную связь между ними: текст последнего служил канвой, по которой второй редактор нанизал новые биографические черты, но так механически, что их легко отделить, и тогда останется текст первой редакции дословно в прежнем виде. То же стремление дополнять и пояснять текст первой редакции обнаруживается вставками и распространениями, внесенными в ее дальнейший рассказ.

Впрочем, она вставляет только одну новую фактическую черту, заимствованную, по-видимому, из жития Леонтия прямо или чрез один из позднейших летописных сводов: по первой редакции, Авраамия возводит в сан архимандрита епископ Ростовский Иларион; борьба с идолом идет при епископе Феодоре; между этими событиями вторая редакция вставляет известие о бегстве еп. Феодора от упорных ростовских язычников и о присылке на его место еп. Илариона с кн. Борисом. Остальные добавки риторического свойства без фактического содержания. Гораздо труднее указать источники новых биографических черт в

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org начале второй редакции Исторические основания ее внушают к себе очень мало доверия: во-первых, подозрительно существование в конце X или в начале XI века «града» Чухломы, который встречаем в достоверных исторических памятниках не раньше конца XIV-го; во-вторых, еще более сомнительна в Чухломе того времени возможность благочестивых родителей, которые, по второй редакции, могли «наказать сына книжному учению», когда более надежные памятники говорят, что только с конца XI века христианство стало распространяться из центральных пунктов Северо-Востока в его отдаленные пределы, когда из самого жития Авраамия видно, что в эпоху прибытия святого к Ростову этот исходный пункт христианского просвещения в крае еще не весь принял крещение, когда наконец подвижник XIV века, другой Авраамий, нашел «чухломской стране еще массу язычников». [34]

Так, во второй редакции жития можно видеть вариант предания, занесенного в первую, вариант более развитый и потому, может быть, более поздний. В новых подробностях-ее заметна основа, общая с прежними чертами: в предании о путешествии будущего ростовского просветителя в Новгород для удовлетворения жажды к иноческим подвигам сказывается та же связь Ростова с Новгородом, какая выразилась в перенесении предания о новгородском архиепископе на основателя первого ростовского монастыря, подобно тому как в совете старца, который явился изнемогавшему в борьбе Авраамю, идти в Царьград и там, в доме Иоанна Богослова, искать оружия против ростовского идола сказалось местное воспоминание о Царьграде как первом источнике христианского просвещения в Ростове, получившем оттуда своих первых епископов-греков.

Стремление второй редакции пояснять и дополнять свой основной материал еще в большей степени разделяет третья. Из нее сохранилось одно извлечение, помещенное в валаамском уставе среди известий о других подвижниках этой обители; по языку его видно, что оно сделано поздно, в конце XVII или начале XVIII века, а состав его показывает, что оно не простая дословная выписка из «полного» жития, а скорее анализ его и что это полное житие основано на двух первых редакциях, разнясь от них только в рассказе о происхождении и жизни Авраамия до прихода к Ростову: о последнем оно рассказывает по второй редакции, а за дальнейшими известиями о борьбе Авраамия с идолом, о явлении Иоанна Богослова и проч. выдержка отсылает к житию в четии минее, то есть к первой редакции, следовательно, не нашла об этом ничего нового в полном житии. Итак, третья редакция представляла третий вариант сказания о первоначальной жизни Авраамия. Выше были указаны подозрительные черты второго варианта; третий заметно старается поправить их и даже аргументировать свои поправки; Авраамий бродом бе от предел галицких, града Чухлова, богатых родителем, но не просвещенных, еще бо страна та в неверии тогда бысть».

Далее, на основе поправленного таким образом предания второй редакции развивается заманчивая своими подробностями повесть о том, как язычник Иверк> до 18 лет лежавший в расслаблении, слушает христиан-гостей из Новгорода, зашедших в дом его отца, внимает их беседе об истинном Боге и чудесах его, задумывается, проникается сомнением в богах своего отца, призывает на помощь новгородского Бога, получает мгновенно облегчение и в радости тайком уходит в Новгород, оттуда на Валаам, крестится под именем Аверкия и наконец делается иноком Авраамием; далее рассказ сходен с другими редакциями. Следуя обдуманной программе, новый вариант до того точен в рассказе, что по дороге из Чухлова в Новгород не забывает научить бежавшего Иверка христианскому закону и книжной премудрости. Но не видно, чтобы у автора были какие-нибудь новые письменные источники, кроме известных уже редакций жития; по крайней мере, даже известие о современности Авраамия кн. Владимиру св. отрывок цитирует по списку одной из этих редакций. Все это подрывает доверие к новым биографическим известиям, вносимым в житие третьей редакцией, и заставляет видеть их источник в остроумии очень позднего книжника, поправившего рассказ второй редакции по своим соображениям, основав их на объяснении непонятого имени Иверка. [35]

Сводя результаты разбора, можно приписать обретению мощен Авраамия, относимому известием в одной рукописи его монастыря ко времени кн. Всеволода III, некоторое влияние на пробуждение устных преданий о святом; но нет основания думать вместе с архиеп. Филаретом, что тогда же составлена первая редакция жития, где нет ни слова об этом событии. Устное предание – почти единственный источник этой редакции, нестройной, составленной не раньше XV века Здесь только в сказании о борьбе Авраамия с ростовским язычеством и об основании монастыря сквозь легендарные черты заметны исторические факты; второй эпизод этой редакции и все варианты сказания о

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org жизни Авраамия до прихода к Ростову – смесь поэтических черт и общих мест с анахронизмами и догадками редакторов. Но и та часть жития, которая заслуживает некоторого доверия, вступает в противоречие с другими ростовскими известиями, отвергать которые нет основания. Авраамий поражает идола при еп. Феодоре, «не по мнозе времени» всех приводит ко Христу и крестит от мала до велика, после чего еп. Иларион, заменивший Феодора, возводит Авраамия в сан архимандрита; а по житию Леонтия, этот Иларион, подобно Феодору, «ничтоже успе» в Гостове и бежал, не стерпев упорства и озлобления язычников [36]. Предание очень, видно, смутно представляло время деятельности Авраамия. В некоторых списках первой редакции не поименованы ни епископы, ни князья, современные Авраамию; в других его возводит в сан архимандрита, по совещанию с князьями Владимиром и Борисом, еп. Феодор, в третьих – еп. Иларион, наконец, в одном–оба [37]. Отсюда понятно происхождение и значение этих княжеских и епископских имен в житии.

Местное предание выводило в рассказе епископов, вел. кн. Владимирского и князей ростовских удельных без имен, которых не помнило, переносило позднейшие явления на время Авраамия; в таком виде оно и сохранилось в некоторых списках первой редакции. Позднее книжники выставляли имена, руководясь предположением, что Авраамий действовал в самом начале христианства на Руси; так явились в первом эпизоде для епископов, современных Авраамию, имена Феодора и Илариона, а для князей ростовских – Владимира и Бориса: во втором эпизоде, где подле ростовских князей является еще вел. кн. Владимирский, редактор имел в запасе для последнего имя Владимира, но для первых не мог уже подыскать имен из такого раннего времени, и они остались во всех списках непоименованными [38]. Ввиду этих имен и того, что житие молчит о Леонтии и Исаии, деятельность Авраамия и теперь относят к первым десятилетиям христианства в России, задолго до этих епископов [39].

Но если молено сопоставлять такие бледные исторические черты, какие находим в житиях Леонтия, Исаии и Авраамия, и строить из них нечто целое, то надобно поставить Авраамию близко по времени к этим ростовским епископам. Можно указать один сколько–нибудь ясный хронологический пункт, к которому известия о Ростове XI века позволяют отнести просветительный подвиг Авраамия: это промежуток епископств Леонтия и Исаии, 1073–1077 годы, когда ростовская кафедра оставалась незанятой. Христиане были в Ростове уже при Леонтии, но язычество преобладало, и от него пострадал этот епископ; преемник его Исаия, сколько можно судить по неопределенным известиям его жития, нашел уже если не все население города, то большинство христианами, новокрещеными и не утвержденными в вере. Эту перемену можно приписать проповеди Авраамия, о которой житие начинает рассказ известием, что не все еще в Ростове приняли крещение, когда преподобный выступил против коренившейся здесь идольской прелести. Тогда движение христианства в Ростове и его области можно будет в общих чертах воспроизвести по ростовским житиям хотя с некоторой последовательностью и без резких противоречий. Изложенный вывод находит подтверждение в обмолвке витиеватого похвального слова, приложенного ко второй редакции жития и по ней составленного; хотя житие представляет Авраамия современником ростовских еп. Феодора и Илариона, слово называет его последователем Леонтия [40].

Жития двоих ростовских святых–современников, еп. Игнатия и ордынского царевича Петра, принадлежат к числу древнейших памятников ростовской письменности. Архиеп. Филарет делает предположение, что жизнь царевича Петра описана при ростовском еп. Трифоне (1462–1467), выводя такое позднее происхождение жизнеописания из того, что оно упоминает о правнуке Петра. Напротив, коротенькое житие еп. Игнатия, по мнению арх. Филарета, неизвестно на чем основанному, написано очень рано, при митр. Максиме (1283–1305), то есть вскоре по смерти Игнатия в 1288 году [41]. Но уцелело указание на то, что оба жития писаны одним автором, и притом житие царевича прежде. В мака–рье-вских списках этого последнего жития, упомянув о смерти Игнатия, о чудесах, ее сопровождавших, автор прибавляет: «О сих же чудесах святителя инде скажем». Действительно, существующее житие Игнатия преимущественно наполнено описанием чудес, происшедших при погребении епископа. Предположить другое житие, написанное раньше этого, не позволяет замечание последнего: «Потом же житие сего преподобного не предано бысть писанию доселе». Жития эти написаны раньше половины XV века, ибо одно из них – еп. Игнатия – занесено уже в синод, сборник 1459 года. В житии царевича есть указания, по которым можно приблизительно определить время его автора.

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
Последний рассказываемый здесь факт есть нашествие Ахмыла, случившееся при ростовском еп. Прохоре (+ 1327). Арх. Филарет, введенный в заблуждение некоторыми списками жития, называющими Ахмыла царем, делает предположение, что под этим Ахмылом разумеется хан Булат Темир, нападавший в 1466 году на Нижегородское княжество; но житие указывает здесь на событие из времени борьбы кн. Юрия Московского с Тверью, очень ясно рассказываемое в летописях под 1322 годом[42]. В описании этого нашествия житие делает замечание, звучащее воспоминанием очевидца, который вместе со всей Русской землей был напуган зрелищем варварского полчища, прошедшего, впрочем, на этот раз без вреда для Ростова; «Страшно есть, братие, видети рать его (Ахмыла) и все войско вооружено».

Время прибытия царевича в Ростов не определено. В некоторых списках службы ему преставление его помечено 6761 годом[43], что противоречит рассказу жития, по которому Петр ушел из Орды с еп. Кириллом при хане Берке. Основываясь на этом, относят событие ко времени между 1257 годом, когда Берка стал ханом, и 1261-м, когда Кирилл оставил ростовскую кафедру. Но и рассказ жития представляет некоторые неясности. При Берке в орде стало распространяться магометанство, и в 1262 году встречаем уже на Руси отступника, принявшего магометанство под влиянием татарского баскака. Царевич ушел из Орды еще язычником, незнакомым с новой верой, следовательно, в самом начале правления Берки. Но по житию, Берка умер вскоре по уходе Петра. Далее житие прямо говорит, что еп. Кирилл крестил Петра по смерти Берки, который, по нашим летописям, умер в 1266 году, то есть 4 годами позже Кирилла. Ростовское житие скорее могло смешать ордынские события, чем ростовские, и поставить имя одного хана вместо другого. Поэтому заслуживает некоторого внимания известие одного списка жития, по которому царевич бежал на Русь в 6761 году и, следовательно, имя Берки поставлено вместо имени Батыя; такая поправка устраняет указанные неясности в житии[44].

Житие царевича отличается тенденциозным характером; оно написано с целью доказать неоспоримость прав потомства Петрова и монастыря, основанного царевичем, на земли и воды, купленные последним у ростовского князя Бориса, – и написано под свежим впечатлением тяжбы, в которой правнуки Бориса оспаривали эти права. Выражения жития о Петровском монастыре, сочувствие, с которым оно становится на стороне рода Петрова в тяжбе против ростовских князей, прося ему у Бога соблюдения и умножения живота, – все это позволяет подозревать в смиренном и худом рабе, как называет себя автор, инока Петровского монастыря. Наконец, самый характер жития дает некоторые указания на хронологическое отношение автора к описываемым событиям. Основа сказания – легенда о царевиче, продолженная преданиями о судьбе его потомства. Чем позже легенда облекается в литературную форму, тем большее развитие получают ее поэтические подробности, но тем бледнее становятся в ней основные исторические черты. Легенда о царевиче, при всей живости и драматичности ее изложения в житии, остается довольно прозрачной и плохо закрывает действительные события, послужившие для нее основой.

Царевич, под влиянием рассказов ростовского епископа, умилился душой, задумал видеть божницу Русской земли и ушел тайком в Ростов, где его осторожно крестили, боясь «искания отрока» из Орды. Это не было уже тогда исключительным явлением даже в Ростове: царевича женили на дочери одного ордынского вельможи, жившего в Ростове и весьма богатого, который «преже бяше в веру пришед»[45]. Царевич также пришел с большими деньгами и, крестившись, задумал построить храм около Ростова; за непомерно дорогую цену, долго занимавшую воображение ростовцев и с поэтической образностью выраженную в легенде, кн. Борис уступил место набожному сыну степей, который на предложение князя утвердить за ним землю грамотами простоудушно отвечал: «Азь, княже, от отца и матери не знаю землю владети, а грамоты сия чему суть?» Но потомки Бориса начали оттягивать землю у потомков Пегра, последние жаловались в Орде, – и автор сказания решительно подкупает читателя не только в пользу обижаемых, но и в пользу правосудия ордынских послов, разбиравших тяжбу, бросая невыгодный свет на внуков и правнуков кн. Бориса. Из всего этого позволительно заключать, что автор жил не слишком далеко от начала XIV века – времени тяжбы правнуков Бориса с внуками Петра, но писал не стесняясь ростовских князей; следовательно, после того как Москва начала сурово хозяйничать в Ростове, когда, по выражению жития Сергия Радонежского, «наста насилowanie много, сиречь княжение великое досталося кн. вел. Ивану Даниловичу» и тяжело пришлось граду Ростову и князьям его, «яко отьятся от них власть и княжение»[46].

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
Можно думать, что сказание о Петре и житие Игнатия написаны не позже половины XIV века. По литературной форме житие царевича – простая повесть, чуждая житейных приемов, без предисловия в начале, без похвалы и чудес в конце, хотя автор называет Петра блаженным. Это, впрочем, обуславливалось отчасти исключительными обстоятельствами жизни святого, отчасти особенной задачей автора [47]. Такой литературной формой житие Петра заметно отличается от другого труда того же автора, жития еп. Игнатия. Это последнее, при всей краткости, составлено искусственнее, начинается кратким предисловием и сопровождается описанием чудес, составляющим далее главную часть всей статьи. Житие это дает очень скудный исторический материал, деятельность епископа описана самыми неопределенными чертами; не встречаем и намека на многие факты из жизни епископа, сохранные летописями и занесенные в житие Петра; остались только следы источников, откуда автор мог почерпнуть обстоятельные известия об Игнатии [48].

К древнейшим ростовским сказаниям о святых примыкает по характеру своему житие Никиты, столпника Переяславского. Это житие было рано и сильно распространено в древней русской письменности. Частой и продолжительной перепиской объясняются многочисленные варианты текста жития в разных списках; но при этом разнообразии ни в одном списке не находим такой переработки первоначального сказания, которую можно было бы назвать особой его редакцией. С другой стороны, списки разных веков, сохраняя одно и то же основное сказание, распадаются на группы по большему или меньшему количеству статей, прибавляемых к жизнеописанию. В списке половины XV века житие является с наиболее простым составом: повесть о жизни и кончине столпника сопровождается одним рассказом о перенесении в его монастырь брошенных убийцами в Волгу и чудесно найденных крестов и вериг подвижника вскоре после убийства. Списки XVI века прибавляют к этому пространное и витиеватое похвальное слово столпнику. Наконец, в списках XVII века эта группа статей усложняется прибавкой к прежним чудесам описания чудес позднейших, совершившихся в XVI веке [49].

Это постепенное осложнение состава жития в списках разных веков наглядно представляет разновременность его образования. Архиеп. Филарет замечает, что житие и похвальное слово написаны в одно время [50]. Отсутствие последнего в списке половины XV века указывает на противное. Притом в древнейшем своем виде житие ни по составу, ни по изложению не носит на себе признаков тех искусственных приемов, какие развивались в житиях с половины XV века. Рассказ его свободен от назидательных и риторических распространений; коротенькое предисловие совершенно одного характера с предисловием к житию еп. Игнатия. Напротив, похвальное слово написано вполне в духе позднейшего житейного красноречия. Наконец, в развитии искусственного состава житий замечаем общее явление, что похвальное слово, написанное одновременно с житием, чуждо повествовательного содержания; напротив, слово, написанное и прибавленное к старинному житию позднее, обыкновенно повторяет главные биографические черты последнего. К этому второму разряду принадлежит и похвала в разбираемом житии: сокращая его рассказ, она делает из него иногда дословные выдержки, перемешанные с поучениями в духе церковной проповеди. Позднейшие списки замечают эти повторения и сокращают похвалу, опуская в ней именно повествовательные заимствования из жития [51].

Еще темнее время происхождения собственно жития; оно само не дает никаких указаний на это. Арх. Филарет в одном сочинении замечает, что житие по языку XIII века, а в другом относит его к XV, основывая этот вывод на известии об обретении мощей Никиты митр. Фотием [52]. Первое мнение не имеет достаточного основания, ибо древнейший известный список жития – половины XV века и в языке его трудно отыскать признаки XIII века; основание второго мнения неточно. Автор, описавший чудеса Никиты в XVI веке, рассказывает, что слышал об искании мощей святого от Даниила, основателя Троицкого Переяславского монастыря, а последнему рассказывал об этом со слов старожил монастыря родственник его, никитский иг. Иона, у которого он жил в детстве. По его рассказу, митр. Фотий, удивляясь, что никто до того не позаботился открыть мощи прославленного подвижника, пытался откопать их: уже отрыли бересту, которой вместо гроба обернуто было тело столпника; но он не захотел лежать поверх земли, поднялась сильная буря, и разрытая могила сама собою засыпалась, то есть мощей искали, но обретения не последовало.

Из отсутствия намека на это событие в житии скорее следует заключать, что оно написано до попытки Фотия (1410–1431). В таком случае, однако, характер

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org жития не позволяет отодвигать его слишком далеко в древность от XV века. Подвиги столпника должны были упрочить его память в местном предании самую свою редкостью; назидательный мотав о внезапном обращении лихоимца и притеснителя, каков был Никита, к самым суровым подвигам покаяния сообщил преданию еще более силы и интереса. Издавна утвердившийся обычай в связи с видимыми остатками подвижничества Никиты, долго хранившимися на месте (столпом, крестами, веригами, каменной шапкой Никиты и колодезьями, им выкопанными), поддерживал и развивал это предание[53]. На этом назидательном моти и па этих памятниках подвигов столпника и основано все содержание жития; исторические черты времени, неразлучные со свежим преданием, сглажены в нем до того, что почти незаметны. Даже о времени жизни Никиты можно только догадываться по указанию жития, что исцеленный подвижником черниговский кн. Михаил поставил в память этого крест около монастыря «в лето 6694, мес. мая 16» [54].

Таким характером отличается обыкновенно устное сказание, очень поздно нашедшее себе письменное изложение. Притом это предание о столпнике, поздно записанное в житии, вошло в него не вполне или, но крайней мере, записывалось в то время, когда еще не достигло своего полного развития. На это указывает сличение рассказа жития об исцелении черниговского кн. Михаила с тем, как передавался этот рассказ в XVI веке. В описании чудес Никиты XVI века автор, повторяя основные черты рассказа по житию, прибавляет к ним новые, которых нет в последнем: Михаил советуется о поездке в Переяславль с боярином своим Федором; помолившись о больном князе, Никита предсказывает ему с боярином страдальческую кончину от нечестивого царя. Эти черты вошли в предание о Никите, очевидно, под влиянием повести о мученической кончине кн. Михаила и боярина его Федора, составленной современником и очень распространенной в древнерусской письменности; но в этой повести не находим и намека на сношения кн. Михаила с переяславским столпником[55].

Таким образом, источники и взаимное отношение различных частей жития уясняются легче, нежели время их составления. Мы видели, что память о святом в продолжение двух столетий была достоянием устного предания, не переходя в обряды церковного чествования. Впервые стремление к этому встречаем в попытке митр. Фотия, не имевшей желанного исхода. Известие о ней дает опору предположению. Житие не всегда являлось вследствие открытия мощей или церковного прославления святого; иногда бывало наоборот. Выше было указано, почему житие Никиты нельзя считать следствием попытки Фотия. Если в начале XV века является мысль открыть мощи святого, то в этом можно видеть если не влияние самого жития, перед тем появившегося, то действие пробужденного предания о святом, поведшего и к написанию жития, которое поэтому можно отнести к концу XIV или к началу XV века. После Фотия следы памяти о святом опять исчезают. Даже его поиски в могиле столпника впервые описаны более 100 лет спустя по преданию, из третьих рук. Повесть о чудесах Никиты XVI века, записавшая это предание, не говорит о повторении попытки. Несмотря на то что житие Никиты встречается обыкновенно в древнейшей по уцелевшим спискам группе северных житий, имени его не находим в месяцесловах XV века между именами Леонтия и Игнатия Ростовских, митр. Петра, Сергия Радонежского и других святых Северной Руси, прославленных открытием мощей раньше половины этого века[56]. Из этого видно, что он чтился только местно.

Но память о нем опять заметно оживляется с начала XVI века: с этого именно времени возобновляется ряд описанных чудес его; здесь находим и другие, относящиеся также к началу XVI века, указания на усиленное стремление обновить память о святом[57]. Впервые является мысль устроить в монастыре, где подвизался Никита, храм во имя его, который и был воздвигнут по благословию митр. Варлаама (1511–1522); ставят крест наг месте, где был прежде столп Никиты; чтители памяти святого, беседуя о многих чудесах его, начинают жалеть, что они еще не описаны. Выше было указано, почему похвальное слово Никите надобно считать произведением позднейшим сравнительно с житием. С другой стороны, Никита чтился местно еще до XVI века: в начале его, еще до построения первого храма во имя Никиты при митр. Варлааме, над его могилой была устроена гробница, на которой стоял уже образ столпника; но всецерковное празднование Никите, как думают, установлено собором 1549 года [58]. В четью mineю митр. Макария похвальное слово могло попасть и позже этого года; но его находим в волоколамском сборнике 1548 года, следовательно, оно написано раньше собора 1549 года и не по поводу его постановления [59]. На приведенных данных можно основать вероятность появления этого слова в начале XVI века. Создание храма во имя

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
столпника делало необходимым ежегодное празднование его памяти, а слово это
но своему содержанию есть именно поучение, написанное для чтения в церкви в
день преставления святого и соединяющее прославление его с воспоминаниями
из его жизни. [60]

Глава II. ДРЕВНЕЙШИЕ ЖИТИЯ НА СЕВЕРЕ

Переходим к кругу житий, отличающемуся особым характером в сравнении с
разобранными выше. Преследуя две основные задачи исторической критики в
избранной отрасли древнерусского исторического материка – разъяснение того,
из каких источников черпались и как. под влиянием каких исторических и
литературных понятий обрабатывались сказания о святых, Мы могли добиться
очень скудных и смутных выводов в этом отношении от рассмотренных житий. Из
форм исторического изложения в северно-русской литературе XII–XIV веков
хорошо известна самая простая – летопись. Ясные следы указывают на
существование в ней и другой, более сложной и искусственной формы –
биографии. Но если северный летописец этого времени является довольно ясным
литературным типом, то образ северного биографа остается подернут тенью
элементов, чуждых историческому изложению. Во-первых, авторы этих
жизнеописаний остаются для читателя лицами совершенно неизвестными: как их
понятия и литературные средства, так и имена, общественные положения и
обстоятельства, среди которых они писали жития, исчезли в последних почти
бесследно. Далее, на всех разобранных редакциях, за исключением трех» лежит
сильный отпечаток позднейших литературных целей и понятий, которые
определили не только их исторический взгляд и отчасти фактическое
содержание, но и литературную форму, внося в биографию
поучительно-риторические элементы. Наконец, все редакции без исключения
временем своего происхождения слишком удалены от описываемых ими лиц и ни
одна не основала своего рассказа о жизни святого на современных или близких
к нему по времени источниках.

Не книжный писатель составил эти жития; до него их сложила местная
народная легенда, у которой своя память, свои особые источники и приемы;
поздний писатель только записал готовую основу, прибавив к ней свои
книжные рассуждения, ничего фактического не дающие историку. Среди скудных
исторических данных, доступных поверке по другим источникам помимо жития,
личность его составителя часто совершенно исчезает в этой легенде, и нет
средств ни указать точно его участие в обработке сказания, ни уследить за
развитием последнего по всем темным извилинам многолетней изузной
передачи. Таким образом, разобранные жития древнейших северных святых не
могут служить ни верными образчиками древнейшей северной агиобиографии, ни
чистым историческим источником: их литературные приемы и точка зрения на
описываемые лица не принадлежат этому периоду, а основные фактические
источники не принадлежат непосредственно истории. Более чистый материал для
историографической производительности до конца XIV века на Севере дает
небольшая группа житий, составившаяся к этому времени. Биография является
здесь с наименьшей примесью сторонних элементов. Это немногие жития,
составленные современниками или со слов современников описываемых лиц:
житие Авраамия, написанное в Смоленске, Варлаама и Аркадия – в Новгороде,
Александра Невского – во Владимире, кн. Михаила Тверского – в Твери и митр.
Петра – в Ростове. Таким образом, эта группа житий не только представляет
образцы северно-русской агиобиографии в ее первоначальном виде, но и
наглядно описывает собой круг древнейших средоточий книжного просвещения на
Севере.

Житие Авраамия Смоленского – одно из самых любопытных как по заключающимся в
нем данным для истории, так и по своей литературной форме. В том и другом
отношении оно подвергалось внимательному разбору [61], к результатам
которого можем прибавить несколько критических соображений, объясняющих
мысль и характер жития. Мысль и характер его определились отношением автора
к подвижнику и его литературным положением. Автор, инок Ефрем, называет
себя в послесловии последним из учеников Авраамия, в смысле самого
недостойного. В житии, описав наружность Авраамия, он прибавляет, что
делает это для тех, кто не видал преподобного. Он помнит и заносит в житие
некоторые выражения, сказанные Авраамием при случае. Так, рассказывая о
гонениях, понесенных последним в монастыре на Селище, Ефрем добавляет. он
сам говорил: «Пять лет терпел я искушения, поносимый, бесчестимый подобно
злодею». По всему этому виден в Ефреме инок Богородицкого монастыря,
основанного еп. смоленским Игнатием и порученного настоятельству Авраамия,
– один из той немногочисленной братии, которую Авраамий образовал около
себя в том монастыре, подвергая строгому испытанию каждого вступающего.

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
Составленная впоследствии служба, руководясь житием и местным преданием, соединяет в своих молитвах имена Авраамия и ученика его Ефрема, говоря о последнем, что он наслаждался божественным учением учителя [62].

Этим отношением автора к Авраамии определяются основные источники жития – личные воспоминания и рассказы очевидцев; на последний источник не раз указывает сам Ефрем, сопровождая свой рассказ замечаниями: это многие знают, этому много свидетелей. Можно даже заметить, с какого времени автор рассказывает по своим личным воспоминаниям: ссылки на свидетелей и очевидцев встречаются в описании начальной поры иноческих подвигов Авраамия и прекращаются в рассказе о другой поре, когда он стал игуменом епископского монастыря. Тем же отношением к Авраамии объясняется и главная мысль автора жития. Шумное гонение, которому подвергли страдальца завистники и невежды, должно было перейти смутным и тяжелым воспоминанием в память следующего поколения. Рассказать ему правдиво печальную историю, указать друзей и врагов, снять еще продолжавшиеся, может быть, недоразумения с памяти учителя – такова цель, проглядывающая в груди Ефрема. Он озаглавил свою повесть «Житием и терпением преп. Авраамия, просветившегося в терпении мнозе». С особенной энергией прибавляет он, перечислив клеветы, взведенные «бесчинными людьми» на Авраамия: «Ина же многа нань вещания глаголюще, их же блаженный чюжь, истиную реку такс». Этой целью объясняются и неровности фактического изложения в житии. Нетрудно заметить, что существенную часть жития, преобладающую над всем остальным его содержанием, составляет рассказ об интриге, веденной против Авраамия местным духовенством: здесь автор особенно разговорчив, тщательно раскрывает пружины «крамолы», подробно следит за ее развитием, ясно указывает в городском населении стороны за и против оклеветанного Авраамия, не забывает поименовать его защитников, оставивших добрую память в городе; наконец, собирает и выписывает подобные случаи из церковных преданий, чтобы показать страшные следствия гонений на праведника. Все остальное в жизни Авраамия. что не имело прямой связи с этой крамолы, обращает на себя внимание автора гораздо в меньшей степени; даже деятельность его в монастыре еп. Игнатия, всего более известная Ефрему, изображена им слишком кратко для очевидца.

Литературный характер жития объясняется литературной средой, в которой вращался автор, иннок одного из смоленских монастырей. Известия XII века показывают, что в развитии книжного образования Смоленск шел в ряду первых русских городов. Само житие дает не одно указание на степень развития письменности в смоленских монастырях в конце этого века. Из книгохранилища подгородного Селище кого монастыря Авраамий брал и читал жития восточных святых Антония, Саввы и др., также житие Феодосия Печерского, сочинения Златоуста, Ефрема Сирина и даже некоторые апокрифические статьи; игумен этого монастыря, по выражению жития, был так хитр в божественных книгах, что никто не смел пред ним «от книг глаголати». Книжные занятия Авраамия не ограничивались чтением: он собрал около себя писцов, с помощью которых составлял и переписывал новые сборники, извлекая для них наиболее важные статьи из прочитанного. Этим объясняется степень книжного образования, какую обнаруживает автор в своем труде. Особенно ясно выступает она в личном, авторском элементе, введенном в житие. Это – не простой сухой рассказ: автор начинает и часто прерывает его изложением собственного взгляда на рассказываемые события, сближением их с фактами церковной истории. Здесь открываются другие, литературные источники жития, которые были вместе и источниками литературного образования автора. Особенно долго останавливает он свое размышление на преследованиях, поднятых против Авраамия: здесь приводит он для сравнения рассказы из жития Саввы, Иоанна Златоуста, напоминает две повести из «Златой чепи».

При таких книжных средствах Ефрем мог познакомиться с литературными приемами искусственного жития: он начинает свой труд предисловием и оканчивает пространным и витиеватым послесловием с похвалой святому, – и здесь любопытно видеть, откуда идет это искусственное влияние: богословско-историческая молитва, которой начинается предисловие, составлена по образцу предисловия к Несторову житию преп. Феодосия и оканчивается дословной выпиской из нею. Из того же жития заимствует автор известие о чудесном видении, предшествовавшем построению кошевой Печерской церкви, предпосылая его своему рассказу об основании монастыря еп. Игнатием. В описании жизни Авраамия видно также перо, знакомое с стилем житий; по близости к святому, автор не мог не знать подробностей о его юности; но он скрыл их под темп неопределенными чертами, которыми позднейшие слагатели житий прикрывали недостаток сведений о молодости

Гораздо труднее определить хронологию жития, время его написания и время жизни описываемого им лица. Авраамий, по замечанию Ефрема, подвизался в иночестве 50 лет; посвящение его в иеромонаха помечено в житии временем князя Смоленского и всей Русской земли Мстислава, то есть Мстислава Романовича, княжившего в Смоленске с 1197 по 1214, в Киеве по 1224 год; гонения на Авраамия и возведение его в сан архимандрита относятся ко времени пережитого им смоленского еп. Игнатия, который только однажды упомянут в летописи под 1206 годом. Из всего этого видно только, что Авраамий жил в XII–XIII веках и что прежнее мнение, относившее жизнь Игнатия и Авраамия к первой половине XII века, ошибочно [63]. Остальные хронологические показания жития так неясны, что не дают основания для более точного вывода Преосв. Макарий относит кончину Авраамия не далее первой четверти XIII века; арх. Филарет в одном сочинении – к 1210 году, в другом – не позже 1220-го; некоторые – к 1221 году [64]. Все эти догадки основаны на предположении, что Авраамий сделался иеромонахом очень поздно, лет через 30 по вступлении в иночество, и не пережил преемника Игнатиева еп. Лазаря, который около 1220 года оставил кафедру и, по житию, был еиуе иереем во время крамолы на Авраамия. [65]

Но: 1) Авраамий, славившийся просвещением и учительностью, мог сделаться иеромонахом рано; 2) год смерти еп. Игнатия неизвестен, а из того, что житие прямо от смерти Игнатия переходит к смерти Авраамия, нельзя заключить, что последняя случилась вскоре после первой и не подлежала удалению с кафедры еп. Лазаря, ибо рассказ жития, как замечено выше, отличается неровностью и обстоятельное описание жизни Авраамия после крамолы не входило в программу автора. Поэтому одинаково вероятно предположить смерть Авраамия гораздо раньше и гораздо позже 1220 года.

Так же невозможно точно определить время написания жития. По мнению арх. Филарета, оно написано не прежде 1237 года, уже при монголах, ибо автор в послесловии молит Бога испровергнуть нашествия поганых измаильских язык. Но эти выражения могут относиться не к одним 1237 – 1240 годам, даже вовсе не к монгольским нашествиям [66].

Впрочем, может быть, в хронологической неясности жития виноват не автор. Разбирая текст жития по большей части списков, легко убедиться, что позднейшие писцы значительно испортили это древнее произведение своими описками и пропусками. Может быть, неудобопонятность его и вызвала позднейшую попытку переделать Ефремово житие Авраамия [67]. В этой переделке опущены предисловие и послесловие Ефрема; последнее редактор заменил другим, им самим составленным, нравоучительного содержания. В изложении жизнеописания также есть пропуски, сокращения и даже прибавки. Переделка особенно коснулась тех вводных мест древнего жития, которыми Ефрем прерывает рассказ, излагая свои размышления; именно эти места в сохранившихся списках жития и страдают темнотой и неправильностью изложения.

После Смоленска, срединного члена семьи старших, волостных городов, который в древнейшем житии своего святого обнаружил прямую литературную зависимость от Юга, от старшего родича своего Киева, уцелевшие памятники заставляют предполагать едва ли еще не большее развитие письменности и литературы в Новгороде, в самом северном члене этой семьи, и главным образом под тем же влиянием. С другой стороны, церковная жизнь Новгорода в первые века христианства на Руси выставила немного деятелей, которые могли дать поучительное содержание для жития. Однако ж можно указать очень скудные следы литературной производительности Новгорода в этом роде. В конце XVI века в письменности выступило незаметное до того предание о житии Антония Римлянина, написанном будто бы учеником последнего Андреем около половины XII века; но, как увидим, это предание является в такой сомнительной обстановке, что в нем позволительно не видеть никакого действительного факта из истории новгородской литературы XII века. Затем древний пролог сберег маленькое житие Варлаама Хутынского, и благодаря ему же, вероятно, сохранилась еще более краткая историческая записка об Аркадии, епископе Новгородском: вот все памятники новгородской агиобиографии, известные до конца XIV века.

Краткое житие Варлаама, несомненно, существовало в конце XIII века [68]. Оно носит на себе типические черты так называемого проложного жития. Позже, рядом с пространными житиями, в значительном количестве встречаются такие

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org краткие, проложные их редакции. Вопрос о хронологическом отношении обеих форм неизбежен в литературной истории жития. Но только немногим из кратка их редакций есть основания приписать более раннее происхождение сравнительно с пространными; о большей части трудно сказать, были ли они первообразами последних или их сокращенными переделками для прочтения в церкви в день памяти святого. В этом отношении разбираемая редакция дает любопытный факт для литературной истории житий: являясь в качестве проложной рядом с позднейшими пространными редакциями, она была вместе и древнейшим их первообразом. Пространные редакции жития не встречаются в рукописях раньше XV века; сличая их содержание с краткой, можно заметить внутренние признаки ее старшинства.

Она вышла из среды, где события и лица из истории Варлаама были еще в свежей памяти и достаточно было намекнуть на них без пояснений. Рассказ о кончине Варлаама начинается прямо известием: «Егда же... приде из Костянтина града Антоний, сверьстник его, рад же быв блаженный о таком мужи духовному си брату, преда в руце его монастырь». Позднейшие редакции считают нужным пояснить, что Антоний, предназначенный Варлаамом в преемники, незадолго до того пошел в Царьград. Краткое житие рассказывает о создании Хутынского монастыря с подробностями и намеками, которые были уже непонятны составителям пространных редакций и потому опущены или спутаны ими. Варлаам еще до пострижения прямо из мира «изиде в пусто место, имея наставника Бога и отца Перфурья и брага его Феодора и ину братью, их же житье и добро-нравье инде скажем... острижесе вне града от прозвутера некоего мниха». Пространные редакции, не зная, кто этот Феодор, опускают и его с иной братией, и указание на другое сочинение автора, а Порфирия смешивают с священноино-ком, постригшим Варлаама Обличая большую отдаленность этих редакций от описываемого лица в сравнении с краткой, указанные особенности их имеют свой источник в сжатом и не совсем ясном рассказе последней. Трудно решить, что имел в виду автор жития, обещаясь «инде» сказать житие и добронравие Порфирия и иной братии; но нет нужды непременно видеть в его словах обещание написать особые жития этих людей.

Древняя новгородская летопись разъясняет, кто этот отец Порфирий и кого мог заметить автор под «иной братией». Понятно, что это одно еще не дает достаточного основания приписывать летопись и житие одному автору; гораздо вероятнее, что автор жития намекает на монастырские записки, которые он вел вскоре по смерти Варлаама, живя в его монастыре, и которые послужили источником известий о Хутынском монастыре, занесенных в Новгородский летописный свод. Из этого свода узнаем, что Порфирий – Прокша Малышевич, такой же «вячий» новгородец, как и Варлаам, постригся на Хутыне «при иг. Варламе» и умер в 1207 году, брат его Феодор неизвестен по летописи, но она в продолжение нескольких десятков лет следит за судьбой его сына Вячеслава, внука Малышева, достроившего церковь, заложенную его отцом, бывшего тысяцким, потом хутын-ским монахом Варлаамом, и подробно обозначает его смерть и погребение на Хутыне в 1243 году. Там же пострижен и в 1247 году погребен сын Вячеслава Константин. Из одного с Варлаамом класса вышел вернувшийся пред смертью его Антоний: это был Добрыня, отец которого воевода Ядрей погиб в походе 1193 года на югру; по летописи, Добрыня еще до изгнания архиеп. Митрофана (1211) возвратился из Царьграда с святыней от гроба господня и постригся на Хутыне; в 1211 году он избран владыкой Новгорода и потом неоднократно оставлял кафедру. Вместе с Антонием мог быть в числе «иной братии» Варлаама и Арсений, из хутын-ских чернецов дважды заступавший место архиеп. Антония, но не посвященный в сан, потом бывший игуменом Хутын-ского монастыря. Ко всем этим лицам летопись относится с большим сочувствием и особенно останавливается на Арсении, описывая его добронравие, называя его мужем кротким, смиренным, зело боящимся Бога[69].

Рассмотренные признаки жития не позволяют слишком удалять его происхождение от времени описываемых им событий. Впоследствии это житие имело долгую литературную историю и вобрало в себя цикл легенд, которыми окружено было имя Варлаама. Разбор их найдет место в рассмотрении позднейших редакций жития. Краткая редакция свободна от этих легенд; но и в ней, несмотря на раннее время ее списков, можно отметить черту, ставшую потом основой одной из них. Древняя летопись и житие молчат о годе смерти Варлаама; две позднейшие летописи, Новгородская 4-я и Софийская, относят ее к 6701 (1192, ноябр 6). Воспроизводя историю монастыря по древнему житию, видно, что Варлаам с Порфирием и иной братией долго жили в «пусте месте» отшельниками, не принимая правильной формы монастырского братства, которое впервые устроилось по-монастырски, когда архиепископ освятил поставленную «чернецом» Варлаамом малую церковь Преображения на Хутыне, что, по древней

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org летописи, было 6 августа 1192-го, то есть незадолго до смерти Варлаама[70]. По пахомиевской редакции жития, Варлаам тогда же заложил другую, каменную церковь Преображения, но не успел достроить при жизни[71].

Сопоставление этих известий делает вероятным известие о смерти Варлаама в 1192-м, то есть при архиеп. Григорисе, умершем в следующем году 24 мая. Во всех известных нам списках древнего жития хоронит Варлаама владыка Антоний; позже встретим ряд легенд, основанных на тесной дружбе между Варлаамом и архиеп. Антонием, избранным в этот сан в 1211 году. Ошибка эта принадлежит не автору краткого жития, которое, очевидно, в других списках не обозначало имени владыки, как всем еще известного; на это указывают и позднейшие редакции, которые, переделывая древнее житие, в рассказе о погребении Варлаама также не называют архиепископа по имени. Так, по-видимому, из стиранных в предании исторических черт жизни Варлаама уже в конце XIII века завязывалась канва легенды.

Разбираемое житие может служить образчиком литературного стиля житий, какой усвояла новгородская письменность XIII века. В основных чертах своих он тот же, что широко развился и твердо заучивался нашими книжниками впоследствии. Две существенные особенности его здесь уже готовы и выступают тем заметнее, чем короче житие. Одна состоит в известном выборе биографических черт для жития. Их немного, и почти все они связаны с рассказом об удалении Варлаама и его товарищей в пустыню, о построении монастыря и о смерти святого; остальные моменты и подробности не остановили на себе внимания биографа. Не одна краткость биографии тому виной. Рядом с индивидуальными чертами жизни Варлаама нашли место и те общие типические черты с их неизменным, заученным выражением, которые удобно переносились на всякого святого: «Роди-ся от верну родителю крестьяну», «ун сый на игры с уными человскы не изволи изити», в пустыне «не дадеше сна очима своима, борясь с бесы», предсмертные слова к братии: «Аще, братие, телом отхожу от вас, да духом присно с вами буду» и т. п. Затверженные по чужим литературным образцам, эти черты, здесь еще краткие и неразвитые, очевидно, рассчитаны не на любопытство к делам и деятелям прошлого, а на внимание набожного слушателя в Церкви. Эта вторая особенность житейного стиля заметно связана с первой: из жизни святого берутся лишь такие черты, к которым можно привязать эти общие, готовые формулы жития. Но следует оговорить в разбираемой редакции отсутствие третьей особенности житейного стиля, развившейся позже: общие места в жизнеописании удерживают еще характер исторических фактов, хотя условных, не переходя в назидательное размышление или витиеватую проповедь и не удаляясь от первоначального назначения жития – служить исторической запиской или «памятью» о святом.

Еще ближе подходит к этому назначению коротенькая записка об Аркадии, еп. Новгородском, сохранившаяся в макарьевских минеях[72]. Трудно сказать, существовали ли в письменности Новгорода до XV века какие-нибудь биографии других его древних владык, написанные в Новгороде. Жития некоторых из них, составленные позже, или молчат о своих древних источниках, или делают неясные указания на них. Литературная простота записки об Аркадии лишает вероятности предположение, что она написана при архиеп. Макарии для его миней или в близкое к нему время: тогда составили бы более пространное и витиеватое житие, сообразно с литературным вкусом времени. Помещенная в минее Макария среди кратких проложных статей, она, очевидно, вместе с ними выписана из старинного пролога. Краткий некролог, эта записка чужда общим мест жития. По-видимому, она была мало известна церковным историкам: говоря об Аркадии, они обыкновенно ограничиваются летописными известиями, начинающимися с основания им Успенского Аркажского монастыря в 1153-м[73]. Записка представляет некоторый интерес тем, что сообщает черты жизни Аркадия до этого года, взятые, очевидно, из другого источника, столь же близкого, как и древняя Новгородская летопись тех годов, ко времени этого епископа (+1163). Аркадий «бе нищ», говорит записка, в молодости покинул родителей и постригся в Юрьевом новгородском монастыре; здесь.

достигнув сана пресвитера, он стал потом игуменом и, наконец, был почему-то изгнан из монастыря. Когда приехал из Руси в Новгород кн. Изяслав, он полюбил Аркадия и поручил ему «место» св. Пантелеймона; отсюда Аркадий удалился потом в пустынное место, где и основал в 1153 году свой монастырь[74]. Пантелеймонов монастырь около Новгорода упоминается в грамоте кн. Всеволода Мстиславича Юрьеву монастырю; следовательно, существовал еще до 1136 года, когда Всеволод был изгнан из Новгорода. Изяслав, как видно, заботился о его благосостоянии: он приезжал в Новгород на короткое время в 1148 году, к этому времени можно отнести сохранившуюся

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org грамоту его на земли, выпрошенные им у Новгорода для Пантелеймонова монастыря; тогда же поручил он Аркадию управление этим монастырем, о чем говорит записка. В известиях летописи об игуменах Юрьева монастыря есть пробел между 1134 годом, когда упоминается Исаия, и 1158-м, когда был поставлен Дионисий. Очевидно, к промежутку 1134–1148 годов и относится игуменство Аркадия в этом монастыре [75].

Первоначальное житие св. кн. Александра Невского составляет большую редкость в уцелевших древнерусских рукописях; по-видимому, отдельные списки его попадались редко и старинным нашим переписчикам [76]. Это можно отчасти объяснить тем, что в позднейшей письменности, наиболее сохранившейся, древнее житие было вытеснено из обращения несколькими редакциями его, составленными в XVI веке в духе позднейшего житейного стиля. При такой редкости списков первое сличение их может возбудить некоторые сомнения относительно первоначального состава жития. В списке, дополненном летописными известиями, есть подробности, не встречающиеся в других. Сличая этот список с древней Новгородской летописью, легко видеть, что эти подробности не принадлежат автору жития: почти все они относятся к Невскому и Ледовому побоищу и заимствованы почти дословно из Новгородской летописи, а автор жития – не новгородец и опускал многое, касавшееся собственно Новгорода [77].

С другой стороны, есть черты, опущенные в списке Псковской летописи и удержанные другими; самая крупная из них – рассказ о 6 русских удальцах, отличившихся в Невском бою [78]. Этот рассказ интересовал не исключительно одних новгородцев, ибо далеко не все эти удальцы вышли из их среды: четверо принадлежали к дружине князя, от которого и слышал этот рассказ автор, по его собственному показанию: «Си же вся слышах от господина своего кн. Александра Ярославича и от иных, иже обретошася в той сечи».

Автор – не новгородец: у него нет обычных выражений новгородца о родном городе, даже есть, напротив, некоторое разногласие с новгородским летописцем в рассказе о Невском бое: умалчивая о подробностях, которые могли занимать одних новгородцев и отмечены их летописцем, он не без удара указывает, что Александр поспешил выступить против врагов «в миле дружине» и потому много новгородцев не успело присоединиться к нему, тогда как новгородский летописец выводит Александра в поход только с новгородцами и ладожанами, не упоминая о княжеской дружине. Автор и не пскович: последнего трудно предположить в жестких словах, с какими житие заставляет Александра обратиться к псковичам после Ледового боя: «О неветласи псковичи! аще сего (избавления от Немцев) забудете и до правнучат Александровых, и уподобитесь жидом» и проч. [79] Эти слова, образ выражения о ливонских немцах и шведах и другие черты обличают в авторе жителя Низовской земли, владимирца; на это указывает и обилие подробностей в рассказе о погребении Александра во Владимире, которых нет в Новгородской летописи [80]. Но трудно определить общественное положение автора; из его рассказа видно только, что он был лицо, стоявшее близко к Александру. По его признанию, он слышал о князе от отцов своих и был «самовидец» возраста его; о Невском бое ему рассказывали сам Александр и другие участвовавшие в деле, очевидно дружинники князя; о Ледовом бое он также слышал от «самовидца» [81].

Рассматриваемое житие далеко не составляет полной, обстоятельной биографии Александра; в нем не находил многого, что известно о князе из других источников. В нем нет даже связного рассказа: содержание его представляет недлинный ряд отрывочных воспоминаний, отдельных эпизодов из жизни Александра. Нетрудно заметить мысль, руководившую автором при выборе этих эпизодов: в его записке соединены именно такие черты, которые рисуют не историческую деятельность знаменитого князя со всех сторон, а его личность и глубокое впечатление, произведенное им на современников, и эти черты переданы в том свежем, не потертом поздним преданием виде, в каком ходили они между современниками. Слова, какие сказали ливонский магистр и Батый, увидев Александра; поэтические черты, в какие современники и даже участники двух громких побед Александра успели уже облечь свои рассказы о них; татарские жены, страшащие детей словами: «Александр едет»; ответ его послам папы; скорбное слово о зашедшем суздальском солнце, сказанное митрополитом при известии о смерти князя, – эти и другие черты жития если не все точно отражают действительные факты, то дают историку живо почувствовать, как отразилась деятельность Александра в умах современников. Источник с такими чертами в северной письменности получает тем более цены, что их нет в современной северной летописи, вообще не любящей рисовать живо

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
явления времени, и легко заметить, что позднейшие летописные сборники в рассказе об Александре воспроизводят эти живые черты именно по житию, без которого они погибли бы для них и для историка.

Литературная сторона жития делает его явлением не менее любопытным для характеристики литературной деятельности XIII века на Севере. Изложение его не чуждо книжной искусственности, хотя очень далеко от изысканного до невразумительности «добрословия» позднейших книжников. Автор знаком и с божественным и с человеческим писанием: он умеет кстати привести текст из ветхозаветного пророка; характеризуя своего героя, он сравнит его в храбрости с царем Римским «Еуспесианом» и при этом расскажет случай, где последний явил свое мужество; рассказывая об избиении шведов ангелом в Невском бою, не забудет упомянуть о подобном чуде в древние дни, при царе Езекии. Далее он знает, что пишет житие святого, которого и сам так называет. Несмотря на все это, он не выдерживает элементарных приемов жития, не хочет ни начать сю приличным описанием благочестивого детства святого князя, ни закончить молитвенным обращением к новому ходатаю на небе. Вместо этого он набрасывает в начале повести краткую характеристику взрослого князя: ростом он выше других людей, голос его точно труба в народе, лицом он Иосиф Прекрасный, сила его – половина силы Самсоновой, и дал ему Бог премудрость Соломонову, храбростью он Веспасиан, царь Римский, – и рядом с этими земными доблестями ни одной иноческой, чем любили с детства отличать даже князей позднейшие жития. Описание кончины святого автор начинает обращением к себе, которое по наивной изобразительности земной скорби столь же чуждо духу житий последующего времени: горе тебе, бедный человеке! Как опишешь ты кончину господина своего? Как не выпадут у тебя зеницы вместе с слезами? Как от тоски не разорвется у тебя сердце? Оставить отца человек может, а доброго господина нельзя оставить, с ним бы и в гроб лег, если б можно было.

Житиеписатель, вышедший из школы Пахомия Логофета, сказал бы, что автор повести об Александре совсем не умеет писать жития; так, вероятно, и думали переделывавшие ее редакторы XVI века, сглаживая в ней именно эти оригинальные, вольные приемы. Этим вольным движением, не стесняющимся холодной торжественностью житейного языка, оживлен весь рассказ жития; заметно еще литературное веяние старого киевского или волынского Юга под этим северным, суздальским пером, которое с гибкостью и изобразительностью южного летописца вставляет в рассказ и библейский пример или текст, и сжатую картину Ледового боя или народной скорби при погребении Александра, не дает князю, его дружине и другим действующим лицам действовать молча, но постоянно выводит их с живою речью и при этом иногда мимоходом отмечает черту современного общественного взгляда или отношения к известному событию: жалостно было слышать, добавляет житие в рассказе о поспешном выступлении Александра против шведов, жалостно было слышать, что отец его вел. кн. Ярослав не ведал такого нашествия на сына своего милого Александра, и ему было некогда посылать весть к отцу, ибо враги уже приближались.

Вслед за другими книжными центрами древнейшей Северо-Восточной Руси является и Тверь с памятником историографической литературы, с повестью о своем князе – страдальце Михаиле Ярославиче. Первоначальное сказание о нем известно нам в немногих позднейших списках; оно не попало в древние летописи, а позднейшие летописные сборники занесли его на свои страницы уже в переделке XV века [82]. По содержанию и основной мысли это сказание не житие в настоящем смысле слова, а повесть об убиении кн. Михаила в Орде; но его можно отнести к разряду житий как по сходству литературного стиля, так и потому, что оно целиком легло в основание позднейших переделок, облеченных уже в форму правильного жития. Встречаем в сказании следы автора: в ночь по убиении Михаила многие верные и неверные видели два светлые облака над телом его, «еже исповедаху нам со слезами и со многими клятвами»; в гор. Бездеже, где остановились с телом на пути в Москву, один сторож был чудесно наказан за неуважение к мощам святого и «пришед исповеда ту (в Бездеже была церковь) иереови бывшая ему, от него же слышавше написахом». Сказав, что убитого князя отвезли на ночь за реку Адежь, «еже зове гя горесть», повесть замечает: «Горесть бо и бе, братие, тогда в той час, такуюю видевши нужную смерть господина своего». В этих словах сказывается очевидец смерти Михаила, бывший спутником его в Орду, но не сопровождавший его тела оттуда. В свите, окружавшей Михаила за несколько минут до убийства, повесть указывает вместе с боярами и слугами отцов его духовных, игумена Александра и «двоих попов». В одном из них и можно подозревать автора. В минуту смерти князя, когда бояре и слуги его одни

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org убежали к ханше и там скрывались, другие были обобраны, побиты и закованы татарами, духовных, по-видимому, не тронули, и они могли на другое утро услышать от верных и неверных рассказ о ночном явлении над телом князя. Московский князь отправил тело убитого в Москву «с своими бояры», и этот поезд описан в повести кратко; на другое лето той же дорогой вернулся на Русь и Юрий с сыном, боярами и слугами Михаила; по-видимому, на этом пути автор и узнал от бездежского иерея о новом чуде Михаила.

Во всей повести автор остается верен своей повествовательной задаче и не прерывает рассказа теми поучительными или риторическими распространениями, которые вносят в него позднейшие редакции. Эта ровность рассказа характеризует его повесть наравне с рассмотренными новгородскими житиями. В ней можно даже заметить некоторый рассчитанный подбор фактов: указав кратко происхождение князя, рассказ направляется далее прямо к катастрофе в Орде и касается только тех событий, которые к ней привели или тесно с ней связаны. Этим объясняются некоторые пробелы в повести: рассказав о путешествии князей Михаила и Юрия в Орду в 1304 году, по смерти Андрея, указав таким образом завязку вражды между ними, автор обходит 8 следующих спокойных лет великокняжества Михаила и переносит рассказ прямо к 1313 году, когда затихшая вражда возобновилась. Положение автора сообщает интерес его отношению к событиям и главным лицам сказания. Очень естественно не найти в нем и намека на исторический смысл московско-тверской распри; но можно ждать объяснения ближайших мотивов и характеров враждующих князей с тверской точки зрения. Сквозь простой рассказ повести тверской князь выступает у автора величественной фигурой; на его стороне право и великодушие; он готов отступить от своего великокняжеского права в пользу соперника, лишь бы вражда прекратилась, при всяком случае выражает готовность пострадать, лишь бы неповинные христиане избегнули беды смертью его одного; он борется один против московско-татарского союза, причем автор умалчивает, что и его герой водил из Орды окаянных татар на Русь, на погибель христианству—но любопытно, что соперник его Юрий Московский остается в тени и не на него направлено тверское негодование автора Юрий с низовскими князьями — орудия татар, невольные жертвы ордынской жадности, и особенно треклятого Кавгадыя, всего зла заводчика Такое отношение тем более любопытно, что Москва в начале XIV века не была еще окружена в глазах общества блеском, прикрывавшим многое, и сам автор не скрывает подробностей, несогласных с его отношением к действующим лицам рассказа. Увидев брошенное без одежды тело Михаила, Кавгадый «с яростью» обратился к Юрию: ведь он брат тебе старший, все равно что отец, зачем лежит так его тело? После убийства и русские князья с боярами, в одной веже с ордынскими, пили вино и хвастались, какую кто вину выдумал на пострадавшего князя.

Один грамотей, составлявший летописный сборник в первой половине XVI века, чувствуя неполноту своего изложения и свое неумение сочинять повести и украшать их премудрыми словесами, извинял себя тем, что он не киянин родом, не новгородец, не владимирец, но ростовский поселянин[83]. Если эта оговорка указывает важнейшие центры книжного просвещения в древней Руси, то любопытно отсутствие среди них Москвы. Ее не можем занести и в число городов, оставивших жизнеописания своих местных политических или церковных деятелей до половины XIV века даже пророк и один из основателей ее политического величия не нашел себе в ней русского жизнеописателя.

Современник митрополита Петра и первый его жизнеописатель, ростовский еп. Прохор был довольно известным лицом в свое время и в местной памяти по смерти. С его именем связана поэтическая легенда об основании Толгского монастыря в 1314-м. Еще игумен Спасского монастыря в Ярославле, он присутствовал на Переяславском соборе вместе с своим епархиальным ростовским архиереем Симеоном и вскоре потом занял место последнего[84]. В 1319 году Прохор ездил в Тверь мирить ее князей с Юрием Московским, в 1325 году с митр. Петром хоронил в Москве убитого Юрия, в августе 1327 года, уже по смерти Петра, освящал там же заложенный последним Успенский собор, а под 7 сентября следующего года летопись говорит уже о смерти его самого[85].

Это указывает приблизительно на время составления жития. Разбор внешнего вида его дает основание для более точного определения. Труд Прохора, скоро встретивший сильного соперника в сочинении киприана, сохранился в немногих списках, в которых, однако ж, текст его отличается обилием вариантов и заметными неправильностями[86]. Рядом с описками, обычными у писцов, встречаем варианты, объясняющие судьбу текста. Когда во Владимирском соборе объявили о чудесах Петра, совершившихся в Москве вскоре по смерти его, по одним спискам, «почудился в. кн. Александр Михайлович и весь народ, иже бе

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org в соборе»[87]; другие вместо Александра, действительно бывшего тогда (в начале 1327) великим князем, ставят великого князя Ивана (Калиту), противореча собственному рассказу, что кн. Иван, описав эти чудеса, послал свиток во Владимир для прочтения в соборе; следовательно, не поехал сам. Автор жития упоминается в нем по всем спискам в форме, принадлежащей перу писца, а не автора, на Переяславском соборе является «преп. иг. Прохор», свиток о чудесах читает во Владимире «преп. еп. Прохор». Происхождение этой последней поправки объясняется церковным употреблением, какое получил труд Прохора и на которое указывает его заглавие по Софийскому списку: «Преставление Петра митр, всея Руси; и се ему чтение», то есть чтение в церкви на 6-й песни канона святителю.

Этим же объясняются отчасти многочисленные варианты в конце жития и между ними один, для нас более других любопытный. Прохор ничего не говорит о преемнике Петра Феогносте, приехавшем на Русь в тот же год, когда умер Прохор. Описание оглашенных во Владимире чудес святителя заканчивается по Софийскому и Соловецкому спискам словами, обещающими конец жития: «Ты же, св. святителю, нам испроси грехов оставление»... Но житие оканчивается как будто припиской, и, по-видимому, недоговоренной: «И се паки ино знамение его: создана бысть церкви вскоре милостью св. Богородица и Божия угодника, св. святится Петра митр., а сотворение в. кн. Ивана». Один список, наиболее исправный, как будто чувствуя, что эта приписка не на месте, ставит ее перед заключительным обращением к святому, переделывая последнее для чтения в церкви на праздник святого[88]. В этой приписке можно подозревать намек на то, что житие написано до окончания и освящения Успенского собора в Москве (в августе 1327 года); следовательно, вскоре по прочтении автором во Владимирском соборе свитка о чудесах Петра.

Эти очевидные следы переделки не позволяют с уверенностью говорить о первоначальной литературной форме труда Прохора. В существующем его виде это – совершенно проложное житие, изложенное в сухом, окатом рассказе. В нем можно отметить некоторые новые черты житейного стиля, любопытные в русском памятнике, несомненно получившем теперешний вид еще в первой половине XIV века, вследствие того что митр. Феогност, как рассказывает Киприан, получив от цареградского патриарха разрешение (в 1339) почитать память святителя песнями священными и славословиями, установил «праздник светел святому». Прохор мало знал о жизни Петра на Юге: он упоминает об его отце Феодоре, но не может назвать ни матери его, ни места рождения святого, ни монастыря, где постригся Петр. Поэтому можно не предполагать особенных источников для его известий, что Петр начал учиться грамоте 7 лет и постригся 12 лет, ибо эти обычные черты, по примеру греческих житий, вставлялись в наших, когда не были точно известны действительные [89]. Но даже в поздних списках труда Прохора незаметно черт, внесенных под влиянием сочинения Киприана: в рассказе о святительстве Петра Прохор приводит известия, каких нет у Киприана; «град славный зовомый Москва», по выражению последнего, у первого не более как «град честен кротостию».

Из всех разобранных выше житий с их редакциями можно набрать десятков, достоверно или вероятно написанных до XV века. Одно из них (Авраамия Смоленского) вполне отличается уже искусственным складом, позже усвоенным северной агиобиографией, и выше указан источник этого исключительного явления. Другое житие (А. Невского) – своеобразный, не повторившийся в древнерусской литературе опыт жития, чуждого приемов житейного стиля.

Остальные жития, различаясь между собою свойством источников и фактического содержания, представляют несколько общих топических черт: они писаны для церковного употребления или по крайней мере имели его, некоторые несомненно, другие вероятно; потому все они имеют характер проложной записки, или «памяти» о святом, отличающейся сухим, сжатым рассказом, скудно оживляемым речью действующего лица или библейским заимствованием; в них заметно уже зарождение условных биографических черт и приемов, составивших риторичность житий позднейшего времени; но вопреки ей все они, не исключая и двух указанных, имеют в основе своей известную историографическую задачу, ставя на первом плане фактическое содержание жития и не обращая его в материал для церковной проповеди или нравственно-риторического рассуждения. Таковы происхождение и первоначальный вид древнерусской агиобиографии на Севере.

Глава III. КИПРИАН И ЕПИФАНИЙ

С XV века развитие исследуемой отрасли древнерусской литературы заметно

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org принимает иное направление. С одной стороны, усиливается постепенно производительность в этой отрасли; с другой – в ней вырабатывается новый характер, изменяющий отношение к ней историка. Для большинства новых житий предание перестает быть не только единственным, но и главным источником; в то же время начинают перерабатывать прежде написанные жития; развивается особый литературный взгляд, под влиянием которого составляются новые жития и новые редакции старых, найденных неудовлетворительными. С этого времени в житиях получают господство искусственные литературные приемы, устанавливаются сложные правила и условия; сказание о святом уже не ограничивается простой исторической задачей сохранить о нем память в потомстве, но ставит на первом плане другие цели. Эти приемы и цели не только устанавливаются в житиях особую точку зрения, известный условный взгляд на описываемые явления, но и определяют в них самый выбор содержания, которым может пользоваться историк. Если это содержание вообще становится гораздо богаче в сравнении с житиями предшествующего времени, то примесь посторонних, неисторических элементов дает ему особую, условную оболочку, которую предварительно должен снять с него историк. Это направление развивалось в северной агиобиографии под иноземным южнославянским влиянием, проникавшим в нашу литературу двумя путями. С Юга усиливается в Северной Руси наплыв славянских оригинальных произведений и переводов, послуживших образцами и пособиями для изложения житий в новом направлении; в то же время вслед за письменными памятниками Юга появляются пришлые оттуда же литературные таланты, которые дают нашей литературе первые опыты этого искусственного изложения.

Если тот состав, в каком сохранилась древнерусская письменность, может служить отражением действительного книжного движения в древней Руси, то с XV века в нем обнаружилось заметное оживление, по крайней мере в письменности житий. Количество греческих житий, переведенных тогда или прежде, достигает значительной цифры, и русские списки их размножаются. Встречаем любопытное указание на движение этой письменности: в 1431 году русский инок списывает на Афоне до 20 житий и похвальных слов святым в славянском переводе, и вскоре по воле игумена Троицкого Сергиева монастыря этот сборник переписывается в России. [90]

Впрочем, не в этих переводных житиях можно найти главный источник, из которого указанное направление русской агиобиографии с XV века почерпнуло свои особенности. Некоторые из этих житий – пространные биографии с искусственным составом, который мог служить образцом для наших писателей; таковы жития Нифонта, Евфимия Великого, Макария Египетского, Афанасия Афонского, довольно часто встречающиеся в наших списках XV века, также жития Антония Великого и Панкратия, переведенные по поручению Иоанна, экзарха Болгарского, и др. Но как эти, так и масса остальных, кратких и простых по составу переводных житий остаются более верны историческому изложению, менее вносят в него других литературных элементов, нежели большинство наших с XV века. Сборники, вообще довольно верно отражавшие характер и движение древнерусской письменности, и для рассматриваемого явления указывают другой, более прямой и широкий источник. Не внося в свое исследование вопроса о распространении и влиянии южнославянской письменности у нас в XIV–XV веках, мы отметим в нем одну черту, важную по отношению ее к развитию русской агиобиографии с XV века. Достаточно рассмотреть состав нескольких наших сборников XV века, чтобы заметить, что преобладающий элемент в нем составляют церковно-поучительные произведения: слова и поучения на церковные праздники всего более переписывались и, следовательно, читались; даже жития святых встречаются между ними реже; зато значительную долю этой церковно-поучительной литературы составляют похвальные слова и поучения на праздники святых; в десятке торжественников их не трудно набрать до полусотни.

Здесь встретим наиболее известные ораторские имена Восточной церкви: Василия Великого, Афанасия Александрийского, Иоанна Златоуста, Прокла Константинопольского, Козмы Веститора и др.; значительную группу составляют оригинальные славянские произведения в этом роде, принадлежащие перу двух южных славянских проповедников, Климента, епископа Величского, и Григория Цамблака; этот последний один написал более 10 похвальных слов и поучений на праздники святых, которые скоро и сильно распространились в древнерусской письменности. Сборники такого состава заметно размножаются с XV века в нашей письменности. Этой церковно-ораторской литературе мы приписываем гораздо большую долю участия в выработке искусственного агиобиографического стиля у нас, чем переводным греческим житиям: из нее составители древнерусских житий широкой рукой черпали литературные приемы

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org для украшения своего рассказа; здесь всего легче подобрать цитаты для заимствований, которые дословно или в легком перифразе перенесли они так часто в свои творения. Под влиянием указанных похвальных слов святым молитва, или краткая похвала, которой заканчивается иногда рассказ в древнейших северных житиях, стала отделяться от него в позднейших, принимая форму особой, иногда очень длинной статьи и сделавшись необходимой частью жития; действие тех же похвальных слов, переплетающих ораторское прославление святого с чертами его биографии, изменяло характер и самого фактического изложения в наших житиях, приближая его к мысли и тону церковного панегирика.

Одновременно с этим влиянием являются у нас писатели, которые дают первые литературные образцы нового агиобиографического стиля, применяя его к жизнеописаниям русских святых; их можно назвать творцами новой агиобиографической и на русском Севере или по крайней мере ее первыми мастерами. Это были сербы Киприан и Пахомий Логофет; между ними почетное место занимает русский писатель Епифаний. Для истории этого нового направления характерно, что оно обнаруживается прежде всего в переработке русской биографии, написанной за несколько десятков лет прежде, – жития митрополита Петра.

Московская память отнеслась без горечи к Киприану: положив забвение на смутные события первой половины его святительства, в которых он не всегда играл роль невольной жертвы, она сохранила полезную деятельность пастыря «вельми книжного и духовного, всякого благою любомудрия и божественного разума исполненного», как называет его московский биограф. Составленное им житие митрополита Петра стаю любимым чтением древней Руси и переписывалось с большим усердием. Даже в народном предании он не прошел бесследно; уж в XV веке на Руси ходило сказание о страшных следствиях, какие имело неблагословение Киприана для одного литовского хозяина, к которому на пути заехал митрополит [91]. Киприан не указывает в числе своих источников на житие, написанное до него ростовским епископом Прохором, а замечает только в предисловии, что задумал написать, «елико от сказатель слышах». Но он, несомненно, пользовался сочинением Прохора легко заметить, что последнее служило программой для книжного серба, по которой он подробнее и другим литературным стилем, но совершенно в том же порядке рассказывает события; притом Киприан, нигде не списывая у Прохора, удержал, однако ж, в своем изложении несколько отдельных его оборотов и выражений.

Киприан мог найти труд Прохора неудовлетворительным как в фактическом, так и в литературном отношении: некоторые черты жизни святителя, известные Киприану, опущены у ростовского епископа; другие изложены слишком кратко, на взгляд митрополита, и не освещены с надлежащих сторон; притом Прохорове кое житие – сухой рассказ современника, тогда как отношение последующих поколений к великому московскому святителю и книжные понятия самого Киприана требовали иной формы для литературного изложения его деяний. Новые черты, внесенные Киприаном в биографию, обнаруживают оба мотива, им руководившие. Он прибавляет известие о волынском происхождении Петра, о состоянии Вольни при Петре и в его, Киприаново, время, о замысле волынского князя, пославшего Петра в Царьград ставиться в митрополиты, о чем умалчивает Прохор. Эти волынские известия вынесены Киприаном из продолжительного пребывания в Южной Руси; но у него есть новые черты и в описании жизни Петра на Севере: он упоминает о нежелании некоторых на Севере принять Петра, о чем также нет ни слова у Прохора; гораздо подробнее последнего описывает Переяславский собор, на котором, по его рассказу, действовала против Петра целая партия «иноков, священников, князей и бояр», шумно враждовавших на Петра; приводит речь митрополита к собору, утилившую смятение [92]; далее вставляет знаменитое пророчество Петра Иоанну Калите о Москве и прибавляет известие об установлении празднования Петру преемником его Феогностом, до чего не дожил Прохор.

С другой стороны, в киприановской биографии впервые на Севере является искусственный стиль житий в полном развитии, со всеми своими особенностями. Предание о видении матери пред рождением Петра, записанное Прохором, Киприан не только воспроизводит с новыми чертами, но и прибавляет к нему новое, не раз повторенное в других житиях, о чудесном даровании отроку успеха в книжном учении; подвижничество в монастыре, где постригся 12-летний Петр, настоятельство в основанной им обители на Рате описаны теми стереотипными чертами, какие с того времени твердо усвоила себе северная агиобиография; рассказ начат витиеватым предисловием, обильно украшен вводными рассуждениями и закончен кратким, но столь же красноречивым

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org похвальным словом святому. Это предисловие, похвальное слово и многоречивые нефактические отступления, прерывающие рассказ, стали образцами для позднейших писателей житий, которые заимствовали у Киприана не только их литературную форму, но и мысли, в них высказанные. Наконец, ясно заявлена Киприаном главная литературная задача жития, усвоенная позднейшими агиобиографии. «11раведнику подобает похвала, – говорит автор в предисловии, – и я, привлекаемый любовью к пастырю, хочу малое некое похваление принести святителю». С этой стороны объясняется замечание Киприана в предисловии: «Неправедно судих такового святителя венец не украшен некако оставит, аще и прежде нас бывшими самохотием преминуша».

Он знал труд Прохора, но, прилагая к его простому и сухому рассказу высокую задачу агиобиографа, мог сказать.

что венец великого святителя не имел в нем достойного украшения. Впрочем, не одно литературное похваление святого предшественника имел в виду Киприан, составляя его биографию; в появлении последней участвовали и некоторые практические побуждения: она была ответом на многие тревожные вопросы времени, силу которых не раз пришлось почувствовать самому автору Установление в Москве государственного центра, к которому начала тяготеть Северо-Восточная Русь, уже в XIV веке склалось важными затруднениями в русской церковной жизни: с одной стороны, положение русской церковной иерархии между ее высшим авторитетом в Царьграде и светской властью дома, с другой – церковное положение различных частей Руси, политически разделившихся, – все эти отношения стали запутываться и требовать новых определений. Митрополит Киевский и всея Руси живет уже не в Киеве, а в Москве; Киев уже не тянет к себе Руси ни князем, ни митрополитом; Москва далеко еще не тянет к себе всей Руси князем, но тянет ее митрополитом; последний, основавшись в Москве, радеет здешнему князю; за это жалуются на него патриарху и Тверской и Литовский, просят себе особого митрополита; Галицкий (с 1340 года король Польский) особого. В Москве заводится обычай выставлять своего русского кандидата на митрополию в ущерб избирательному праву царьградского патриарха с его собором; избранник московского князя Митяй по смерти св. Алексия колеблет другое право – посвящать избранного на русскую митрополию, настаивая на праве собора русских епископов делать то же, и с ним соглашаются князь, бояре и многие епископы.

Попав в эту путаницу интересов в качестве примирителя, уполномоченного патриархом, Киприан действует в его духе, хотя вопреки его инструкции; не всегда разборчиво пользуясь обстоятельствами, он выступает кандидатом на южно-русскую митрополию, орудием и поборником тамошних церковных сепаратистов, но, став киевским митрополитом, сам стремится к воссоединению Церкви под своею властью, действует против своих соперников, обвиняя московское же князя в намерении двоишь митрополию[93], и, утвердившись в Москве, вмешивается в дела галицкой митрополии, не воссоединившейся с киевской, за что получает выговор от патриарха. Киприан вынес из борьбы ее обычные приобретения: врагов, горькие воспоминания, раздражение и потребность оправдаться, объяснить свои действия. Самое удобное средство для последнего представляла жизнь митрополита Петра. Святитель, которого вся Русь призывала в молитвах, прошел чрез те же смуты русской церковной жизни, от которых нравственно и материально потерпел Киприан. Рассказать об этом значило для Киприана стать под защиту великого имени, осудить враждебные стремления и избежать необходимости разбирать собственные действия, о которых хотелось молчать. Киприану не удалось возвратит Галич русской митрополии, и, рассказывая о цели отправления Петра в Царьград, он замечает, что князь Волынский « совещавет совет неблаг», захотел галицкую епископию в митрополию обратит; киприан много потерпел, благодаря избраннику московской светской власти Митяю, и он резко выражается о дерзком сопернике Петра, игумене Геронтие, также избраннике светской власти, которого никто не удерживал от такого «бессловесия», и патриарха заставляет напомнить ему церковные правила о незаконности мирского избрания или самовольного посягательства на святительский престол; когда, рассказывает Киприан, приехал я на Русь в сане русского митрополита, «мало что съпротивно прилучи ми ся ради моих грехов», то есть его долго отвергали в Москве и не раз сурово изгоняли, – и, рассказывая о приезде Петра на Русь в сане митрополита, он замечает, что исконный враг «малу спону святому сътвори», внушил некоторым нежелание принимать его, но они скоро образумились и покорились ему смиренно.

Иногда еще яснее просвечивает из-под пера Киприана мысль его – стать под сенью памяти Петра: если до него, как высказывает он в предисловии,

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org оставили венец святителя без достойного украшения, то и в этом видит он особый дар святого ему, Киприану, чтобы он, стоящий на его месте и взирающий на его гроб, получил малую мзду от Бога, достойно почтив память святого предшественника. «Когда, – говорит он в послесловии, – я заболел в Царьграде и был близок к смерти, я призвал на помощь св. Петра, молясь ему: «Если угодно тебе, чтобы я достигнул твоего престола и поклонился гробу твоему, облегчи болезни мои», – и верьте мне, с того часа исчезли тяжкие болезни, и я пришел и поклонился гробу угодника». Эта мысль труда Киприана объясняет, почему он и не упомянул об отношении Петра к Орде, его пастырскую деятельность изобразил короче Прохора и вовсе опустил известие последнего об архимандрите Феодоре, которого Петр при жизни избрал себе преемником: все это не относилось прямо к его цели, а последнее даже противоречило ей, как московское нарушение избирательного права патриарха.

Трудно определить с точностью, когда написано житие. В послесловии Киприан упоминает о приеме, сделанном ему «с радостью и честью великою» великим князем Димитрием Ивановичем (1351); мысль жития и осторожность, с какою выражается оно о неприятном Киприану светском вмешательстве в дела Церкви, также показывает, что Киприан писал его уже по окончании церковной смуты, примирившись с московским князем. Но в первый раз Киприан прожил в Москве недолго, год с небольшим и не совсем спокойно: в 1382 году он опять и надолго был изгнан. Записка о его жизни говорит, что житие Петра написано в подмосковном митрополичьем селе Голенищеве, на досуге, среди других книжных работ Киприана [94]. Вернувшись в Москву в 1390 году, он несколько лет был занят церковными делами и поездками по митрополии, и только с 1397 (до 1404) настало для него вполне спокойное и досужее время, к которому, по-видимому, и относится приведенное известие. В самом житии есть намек на то, что оно писано среди других литературных трудов и замыслов автора [95].

Около того времени, когда Киприан в Голенищеве трудился над житием митрополита Петра, в Сергиевом Троицком монастыре инок Епифаний взялся за перо, чтобы приготовить материалы для биографии своего учителя, преподобного Сергия. Блестящий русский писатель начала XV века, представитель книжного образования своего времени, Епифаний перешел в память потомства с прозвищем Премудрого. Происхождение его неизвестно. В похвале, которой заканчивается житие Стефана Пермского, автор обращается к святому с словами: «Помню, ты очень любил меня; при жизни твоей я досаждал тебе, препирался с тобою о каком-нибудь событии, о слове, о стихе писания или о строке». Рассказывая о жизни Стефана в ростовском монастыре Григория Богослова, Епифаний пишет, что Стефан, прилежно читая святые книги, любил останавливаться на каждом стихе, чтобы выразуметь его смысл, и встретив мужа книжного и мудрого, «ему совопросник и собеседник беаше, и с ним соводворяшеся и обнощеваше и утреневаше, распитая ищемых скоропытне». Отсюда заключают, что Епифаний жил в одном монастыре с Стефаном.

В предисловии к житию он говорит, что о Стефане он знает иное как очевидец, другое из многократных бесед с самим Стефаном, а об остальном расспрашивал «старых муж»; в житии он иногда называет святого своим учителем. Это, по-видимому, указывает, что Епифаний был младший современник Стефана. Ниже увидим, что рассказ о том, как Стефан готовился в ростовском монастыре к проповеди, изложен Епифанием сбивчиво: можно думать, что он пришел в этот монастырь гораздо позже Стефана, незадолго до ухода его на проповедь, то есть до 1379 года, еще в молодых годах, и вскоре перешел в другой монастырь – к преподобному Сергию. Пахомий в послесловии к житию Сергия называет Епифания учеником последнего, жившим «много лет, паче лее от самого возраста юности» вместе с святым. Но сношения обоих друзей не прекратились и по уходе Стефана на апостольское дело. Из епифаниевского жития Сергия видно, что епископ Стефан, в поездках своих из Перми в Москву, обыкновенно заезжал к Сергию, в лежавший на пути монастырь его; здесь будущий биограф пермского просветителя слушал его рассказы о перми и ее обращении к христианству; в похвале своей Стефану он сетует, что не присутствовал при его кончине и больше уже не увидится с ним.

Пахомий в указанном месте говорит еще, что Епифаний «бе духовник в велицей лавре всему братству». Отсюда выводят, что Епифаний был отцом духовным и Сергию; но он был еще молод для этого и при кончине Сергия, по-видимому, не имел и степени священника: по крайней мере старые русские святцы и иконописный подлинник начала XVIII века, перечисляя учеников Сергия, называют Епифания диаконом [96]. Считаю более вероятным, что последний стал иеромонахом и духовником обители уже по смерти Сергия. Говоря о Епифании, обыкновенно указывают еще черту его жизни, взятую из приписываемого ему

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org похвального слова Сергию, где автор намекает на свое странствование в Царьград, на Афон и в Иерусалим[97]. Для истории известного литературного направления на Руси XV века было бы очень любопытно это известие об одном из первых его представителей, если бы в упомянутом слове не было и других черт, обнаруживающих в нем участие позднейшей руки, как увидим ниже. Есть хороший список этого слова половины XVI века, в заглавии которого замечено: «Творение инока Пахомия Святыя Горы»[98]. Может быть, это указывает в Пахомие не автора, а только позднейшего редактора слова, которое в таком случае имело одинаковую судьбу с житием Сергия, написанным Епифанием, то есть было дополнено вставками Пахомия. По крайней мере форма, в какой выражено приведенное известие похвального слова, очень идет к страннической судьбе Пахомия, водившей его с Афона в Москву, оттуда в Сергиев монастырь, в Новгород, опять в Москву, потом в Кириллов монастырь на Белоозеро и опять в Сергиев монастырь и в Москву.

Таким образом, Епифаний стоял близко к двум самым видным деятелям в русской церковной жизни второй половины XIV века и мог вынести обильный и надежный материал для их биографии, а пребывание в двух монастырях, богатых средствами книжного образования, поставило его в уровень с тогдашними литературными требованиями агиобиографии. Многочисленные тексты, приводимые Епифанием в обоих житиях, показывают близкое знакомство его с Св. Писанием; по цитатам в трудах его видно также, что он читал хронографы, палею, лестницу, патерик и другие церковно-исторические источники, также сочинение Чернорица Храбра. В житии Сергия он приводит выдержки из житий Алипия и Симеона столпников, Феодора Сикеота, Евфимия Великого, Антония, Феодора Едесского, Саввы Освященного, Феодосия и Петра митрополита – по редакции Киприана; наконец, характер изложения обличает в Епифании обширную начитанность в литературе церковного красноречия. О житии Сергия он сам рассказывает, что принял за его отделку 26 лет спустя по смерти святого, то есть в 1417–1418 годах. Нет ясных указаний на время, когда написано житие Стефана – живость чувства скорби, сказывающегося в похвале Стефану, и некоторые выражения в ней делают вероятным мнение, что житие написано вскоре по смерти епископа[99]. Во всяком случае оно старше жития Сергиева, написанного Епифанием в последние годы жизни: судя по тому, что в последнем он не говорит об обретении мощей святого в 1421 году, он жил не долго после 1418 года[100].

Летописец XV века замечает в конце краткого некролога, который он приложил к известию о смерти Стефана: «Есть же от жития его и книги сложены, имущи тетрадей с двадцать; zde же мало нечто изрекох о нем.[101] Очерк летописца составлен по житию, написанному Епифанием, которое по размерам своим действительно принадлежит к числу самых обширных древнерусских житий. Это произошло главным образом оттого, что Епифаний дал в своем труде широкий простор как красноречию своего пера, так и богатому запасу своей начитанности. Был ли он на Афоне и в других православных центрах просвещения или нет, – но он был хорошо знаком с современной ему русской книжностью и в совершенстве усвоил приемы образцовых произведений церковного витийства на славянском языке, переводных или оригинальных, которые стали размножаться в русской письменности с его времени. По житию Стефана можно составить значительный лексикон тех искусственных, чуждых русскому языку по своему грамматическому образованию слов, которые вносила в книжный язык древней Руси южнославянская письменность[102].

Риторические фигуры и всевозможные амплификации рассеяны в житии с утомительным избытком; автор не любит рассказывать и размышлять просто, но облекает часто одну и ту же мысль в несколько тавтологических оборотов; для характеристики святого он набирает в одном месте 20, в другом 25 эпитетов, и почти все они – разные[103]. Он сам очень удачно характеризует свое изложение, называя его «плетением словес». Столь же щедро рассыпает он свою ученость в обширных экзегетических или церковно-исторических отступлениях, которыми часто прерывается его рассказ. В подтверждение своих слов он выписывает иногда 5, даже 8 текстов; на вопрос, каким образом апостолы не достигли пермской земли, он делает подробный очерк истории апостольской проповеди и потом толкует евангельскую притчу о найме делателей человеком домовитым, применяя ее к пермякам; в рассказе о построении Стефаном Устьвымской церкви он останавливается на внутреннем смысле факта, что она была освящена во имя Благовещения, и изъясняет церковно-историческое значение марта месяца по палею или другому подобному источнику. В повести о борьбе Стефана с пермским волхвом Памом вставлено многословное богословское прение между ними, в котором трудно отыскать действительные исторические черты, сообщенные Стефаном, и скорее можно видеть полемическое рассуждение

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org самого автора в форме диалога на тему о превосходстве христианства пред язычеством Встречаем в житии целую статью, составленную из текстов о призвании язычников в христианскую Церковь; за этой статьей следует другая, еще обширнее, об азбуке пермской, изобретенной Стефаном, где, подражая монаху Храбру и пользуясь его сочинением, автор излагает происхождение еврейского, эллинского и славянского алфавита и потом говорит о превосходстве славянской и пермской грамоты пред эллинской.

Наконец, житие завершается похвалой святому в форме, обнаруживающей стремление к художественности: в трех статьях («плачах») являются с длинными монологами пермские люди, пермская Церковь и биограф, сетующие о кончине епископа, сам Стефан, обращающийся к Господу с молитвою о Церкви, и Господь, прославляющий пермского апостола. Такая оригинальная форма похвального слова без-раздельно принадлежит одному Епифанию: ни в одном греческом переводном житии не мог он найти ее и ни одно русское позднейшее, заимствуя отдельные места из похвалы Епифания, не отважилось воспроизвести ее литературную форму. Вообще Епифаний в своем творении больше проповедник, чем биограф, и в смешении жития с церковным панегириком идет гораздо дальше киприана. Исторический рассказ о Стефане в потоке авторского витийства является скудными отрывками; собрав их, получим фактическое содержание, не соответствующее обильным источникам, какими, по-видимому, располагал Епифаний и на которые он сам указывает в предисловии. Младший брат Стефана по иночеству, он знал о нем иное по слуху или «от старых муж»; это, очевидно, относится к первой поре жизни Стефана на родине, в Устюге, и к тем годам, которые он прожил в ростовском монастыре до вступления сюда Епифания. Другое «и своима очима видех», замечает он о времени, проведенном вместе в монастыре. Потом ученики Стефана рассказывали ему о его учительстве и управлении, то есть о деятельности в Перми; об этом слышал он рассказы и от самого Стефана, встречаясь с ним во время своей жизни в Сергиевом монастыре: на это, по нашему мнению, намекает Епифаний словами: «Иное же и с самим беседовах многажды и от того навек». В самом изложении Епифания заметны следы этих бесед с Стефаном: рассказ о борьбе его с волхвом заканчивается словами епископа, которые биограф запомнил из его рассказа об этом: «Преподобный же рече: «Прение же наше еже с влхвом, в нем же мало не скончася над нами одно слово, глаголющее: цроидохом сквоже огонь и воду и изведены в покой»; но обаче отшедшу влхву обретохом покой».

Свойство источников отразилось на изложении Епифания. В рассказе о проповеди святого в Перми есть живые черты, схваченные прямо со слов Стефана или то сотрудников и оставленные автором в не тронутом риторикой виде: успеху проповеди более всего помогло разочарование пермян в своих страшных, неприкосновенных идолах, которые позволяли Стефану безнаказанно бить их обухом в лоб и истреблять, и на угрозу волхва напустить богов на Стефана новокрещенные отвечают: «Поснимал он с славных кумиров священные пелены, и их без вреда износил ученик отрок его Матвейка, наш же крещеный пермяк; что сделают твои идолы учителю?» Но автор при своем многословии не может последовательно изложить ход обращения перми; он передает об этом без связи ряд отдельных случаев и их иногда не договаривает до конца: однажды раздраженная толпа язычников с луками напала на одинокого Стефана, он держит к ним витиеватую речь со множеством текстов, но чем кончилось столкновение, житие не говорит ни слова[104].

Точно так же, кроме селения Устьвыми, где построена была первая в Перми церковь с обителью, Епифаний не указывает других мест деятельности Стефана в Перми. Довольствуясь общими, самыми крупными биографическими чертами, автор вообще опускал в рассказе подробности или передавал их в неопределенном виде, без обстоятельных указаний, какие мог получить от рассказчиков, многого и не сохранила его память до того времени, когда он принялся за житие[105]. Здесь же источник неясности хронологических указаний жития. Стефан постригся в ростовском монастыре юношей, прочитавшим уже многие книги Ветхого и Нового Завета, при ростовском епископе Парфение, а при епископе Арсении поставлен диаконом Ни о том, ни о другом епископе нет точных известий в летописи. В списке ростовских епископов Парфений стоит между Петром, умершим в 1365 году, и Арсением; но его нет между ними в перечне епископов, рукоположенных митрополитом Алексием[106]. По отметкам летописей о времени поставления некоторых из них видно, что епископы исчислены в перечне в хронологическом порядке рукоположения: так как здесь за Арсением Ростовским следует Евфимий Тверской, то поставление первого относится ко времени между 1365 годом, когда Парфений занял место Петра, и 1374 годом[107]. По смерти Алексия повелением Митяя, говорит житие, следовательно, 1378 года, Стефан поставлен в иеромонахи. Вслед за тем

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
Епифаний говорит об изучении Стефаном пермского языка, о составлении пермской грамоты и переводе русских книг на пермский, потом об изучении греческого языка.

Эти труды рассказаны не совсем на месте, ибо не могли быть делом 1–2 лет, а вскоре «на Москве не сушу никому же митрополиту, Алексею убо к Господу отшедшу, а другому не у пришедшу»; следовательно, в 1379–1380 годах Стефан уже отправился в Пермь. Сам Епифаний замечает, что обращение Перми «издавна сдумано бяше» у Стефана, а пермскому языку всего скорее мог он научиться еще на родине, в Устюге, вблизи Пермского края. В статье об азбуке пермской ее изобретение и перевод книг также отнесены ко времени, когда на Руси не было митрополита; но тут же Епифаний замечает определеннее, что это было недавно, «яко мною от создания миру в лето 6883 (1375)», когда, следовательно, еще был жив Алексий. Здесь соединены разновременные известия. Епифаний не знал точно хода приготовления Стефана к проповеди, которое началось до вступления Епифания в ростовский монастырь; но он запомнил или слышал после толки современников о пермской азбуке Стефана: до сих пор не было в Перми грамоты, жили без нее; теперь ли, на исходе седьмой тысячи, только за 120 лет до кончины века грамоту замышлять? Отсюда видно, что изобретение Стефана стало известно около 1372 года. Но книги переводились на пермский язык уже при Епифании, в последние годы жизни Стефана в ростовском монастыре, и объявлены в Москве, когда Стефан ходил туда за благословением на проповедь. Приняв, что Стефан стал иеромонахом лет 30, можно приблизительно определить время главнейших событий его жизни. Родившись в конце первой половины XIV века, он постригся лет 18, «еще млад буда в уности», около 1366 года, когда епископом в Ростове был Парфений; около 1372 года, при епископе Арсении, он стал диаконом и тогда же узнали о его пермской азбуке. По летописи, он посвящен в епископы Перми в 1383, не имея еще, по-видимому, и 40 лет от роду; незадолго до этого старый волхв Пам, убеждая новокрещеных пермян отстать от Стефана, говорил: меня слушайте, старца и вашего давнего учителя, а не этого русина, «уна суца возрастом, леты же предо мною яко сына и лко внука мне».

Другой труд Епифания не сохранил своего первоначального вида, как житие Стефана; по крайней мере доселе не известен список, который можно было бы признать подлинным текстом написанного Епифанием жития Сергия, без дополнений, внесенных в него позднейшей рукой. Однако ж есть указания, с помощью которых можно отделить эти дополнения от Епифаниева труда. Во всех списках его рассказ о кончине Сергия сопровождается повестью о проявлении мощей святого и рядом чудес, заключающихся послесловием другого автора, Пахомия Логофета. В предисловии к житию автор излагает программу предпринятого труда: «Ныне же, аще Бог подасть ми, хотел убо бых писати от самого рождения его, и младенчество и детство, и в юности и во иночестве и во игуменьстве и до самого преставления его». Из послесловия Пахомия Логофета видно, как исполнил эту программу Епифаний: серб пишет об ученике – биографе Сергия, что он «по ряду сказаше о рождении его и о возрасте и о чудотворении (при жизни), о житии же и о преставлении».

Оба известия согласно говорят, что рассказ Епифания не простирался далее кончины святого. Этим подтверждается приведенное выше его же указание, что он начал окончательно отделять биографию Сергия 26 лет спустя по смерти последнего (1417–1418); следовательно, не мог иметь и намерения рассказать о обретении мощей, происшедшем 30 лет спустя по смерти Сергия. Неизвестно, дожид ли Епифаний до этого события; но в рассказе жития о кончине Сергия есть черта, подтверждающая вывод, что именно здесь прервал Епифаний свою повесть, дописав ее раньше обретения. «Не в много же прострем слово, – пишет он в конце статьи о смерти Сергия, – кто бо възможет по достоанию святого ублажити?» В этих словах можно только видеть обещание автора приложить к житию похвалу святому, уже начатую в статье о кончине его; между тем в сохранившихся списках жития далее читаем рассказ о проявлении мощей, очевидно, другого автора: «Приложено же и се да будет к предреченным еже о обретении мощей святого». Пахомий в своей редакции жития Сергия, изложив кончи ну его почти дословно сходно с Епифанием, опустил выписанное обещание, ибо имел в виду рассказать дальше о обретении и чудесах, за ним следовавших. Сочинение Епифания встречается обыкновенно в списках XVI и XVII веков; список XV века – чрезвычайная редкость. Вообще его биография Сергия была мало распространена в древнерусской письменности[108].

Это объясняется легко: другой, менее талантливый, но более популярный писатель Пахомий переделал труд Епифания прежде, чем он распространился в читающей среде, а писцы потом охотнее переписывали более краткую

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
пахомиевскую редакцию, чем обширный труд Епифания. В библиотеке Сергиева монастыря сохранилось 9 списков редакции Пахомия XV века, но не уцелело ни одного современного им списка Епифаниева труда; даже от XVI века дошел только один его список, если не ошибаемся. Притом многие статьи в пахомиевской редакции изложены дословно сходно с епифаниевской. Все это вместе с позднейшими прибавками, неразлучно сопровождающими епифаниевский текст в уцелевших списках, может возбудить сомнение, принадлежит ли этот текст перу Сергиева ученика, не есть ли он произведение редактора XVI века, в иных местах переделавшего изложение Пахомия, в других переписавшего его дословно. Это сомнение устраняется одним курьезным списком жития XV века[109]. Здесь статьи, входящие в состав Епифаниева труда, расположены не в том порядке, как в других его списках, но текст большей части их совершенно одинаков с последними; некоторые статьи, напротив, изложены в том виде, как их переделал Пахомий, некоторые, наконец, переписаны дважды, в одном месте сходно с епифаниевским текстом, в другом – с пахомиевским. Отсюда видно, что уже редактор XV века имел перед собой два различных текста жития и один из них – тот самый, который в списках XVI века приписывается Епифанию. Далее, указанное сомнение не может касаться предисловия к житию: здесь автор сам говорит о себе как об ученике Сергия и очевидце его последних подвигов и в числе старцев монастыря, поведавших ему о более раннем времени жизни святого, называет Стефана, его старшего брата. Но и в самом житии, рассказывая события начальной поры монастыря, автор иногда ссылается на их свидетелей и очевидцев, которых не мог застать в монастыре Пахомий, пришедший почти сто лет спустя после того[110].

Наконец, характер изложения в житии Сергия, известные литературные приемы и даже отдельные фразы напоминают перо биографа Стефана Пермского. Отделив таким образом от позднейших добавлений подлинный текст Епифания в редакции жития, обозначаемой в списках его именем, легко заметить и в самом этом тексте вставки другой руки, впрочем очень немногие. К рассказу об основании московского Андроникова монастыря прибавлено известие о преемнике Андроника игумене Савве и о посмертном исцелении последним ученика своего Ефрема Савва, сколько можно заключать по неясным известиям о нем, умер до 1418 года, и заметку о нем мог написать Епифаний; но не этому биографу Сергия принадлежит следующий за тем рассказ о построении и украшении каменной церкви в монастыре преемником Саввы Александром и живописцем Андреем Рублевым с известием о смерти обоих, ибо это было много лет спустя после 1418 года[111]. Точно так же в рассказе о кончине Сергия вставлена заметка об ученике и преемнике его Никоне: «Иже последи явлена его в чудесех показа, предводящее слово скажет». Это и текст на одно чудо (о Симеоне Антонове), рассказанное в позднейшем прибавлении к труду Епифания и бывшее уже по смерти Никона.

Житие Сергия не чуждо литературных особенностей, отмеченных в разборе жития Стефана: то же неумение рассказывать кратко и ясно, та же склонность вставлять в рассказ длинный ряд текстов и вдаваться в историческое или символическое толкование событий. Но это житие, говоря вообще, богаче фактическим содержанием в сравнении с другим произведением Епифания и сообщает гораздо больше живых черт, возможных со стороны современника. Это объясняется многолетней жизнью автора на глазах Сергия, близким знакомством его с местом описываемых событий, чего недостает в житии Стефана, наконец, обилием живых свидетелей жизни святого. Не лишены интереса рассеянные в предисловии к житию заметки Епифания о том, как писалась эта биография. Многие он сам видел и слышал от Сергия; другое сообщили ему келейник Сергия, «вслед его ходивший время не мало и възлиавший на руку его воду», потом брат святого Стефан, старцы, подшившие рождение и жизнь Сергия до пострижения, другие старцы, очевидцы пострижения его и дальнейшей жизни; для каждой поры в жизни святого Епифаний еще застал в монастыре живых свидетелей – очевидцев. В самом житии встречаем черты, подтверждающие эти сообщения автора: он мог назвать по имени священника, который крестил Сергия; знал диакона Елисея, отец которого Онисим, также диакон, является в числе первых иноков, пришедших в пустыню к Сергию, а родственники эту Онисима, но рассказу Епифания, пришли в Радонеж из Ростовской области вместе с отцом Сергия и другими ростовскими переселенцами.

Пользуясь такими источниками, Епифаний через год или два по смерти Сергия первый начал писать о его жизни, но только для себя, не для публики, «запаса ради и память ради»; написанные таким образом «некия главизны» о житии старца, в свитках и тетрадях, не приведенные в порядок, лет 20 лежали у автора, ждавшего, не будет ли кто другой писать о том же. Узнав, что никто нигде не пишет, Епифаний посоветовался с старцами разумными и через

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
26 лет после кончины Сергия принялся писать его житие «по ряду», то есть приводить в порядок, дополнять и отделять свои старые свитки и тетради. Но Епифанию, очевидно, не вполне удалось достигнуть этого, и расположение отдельных «главизн» в его труде, по сохранившимся спискам, не соответствует порядку рассказываемых событий, что затрудняет пользование житием как историческим источником. Это затруднение увеличивается еще неясностью хронологических указаний самого автора и ошибками писцов. Не разъяснены известия о времени рождения и смерти Сергия. Иевырев прочитал в каком-то списке епифаниевского жития его, что святой скончался 6905 годом[112]. Но против этого, во-первых, большая часть списков этой редакции жития, помечающих время события 6900 годом (25 сент. 1391); во-вторых, все нам известные списки пахомиевской редакции XV века, числом более 10, выставляющие тот же год; в-третьих, показания летописей, которые записали известие о кончине Сергия; в-четвертых, авторитет монахов Сергиева монастыря, современников Пахомия. Один список пахомиевской редакции, писанный в монастыре в 1459 году, сопровождается припиской руки, переписавшей житие: «В лето 6900, мес. септевриа 25 преставися Сергий чудотворец, а жив лет 78; в лето 6967, индикта 6, вруцелето 6... от сего лета Сергию чудотворцу настала година 67, а икону игумену 31 година»[113]. Далее, к известию о годе смерти Сергия списки жития обыкновенно прибавляют заметку, что святой жил 78 лет; но в начале жития Епифаний говорит, что Сергий родился «в княжение великое Тверское, при вел. кн. Димитрие Михайловичи, егда бысть рать Ахмулова», то есть в 1322 году.

Делают различные выводы из этих противоречивых известий одного и того же памятника. Одни стараются примирить несогласные известия, отыскивая между ними средину: если, по одному показанию, Сергий родился в 1322 году, а по другому – в 1318-м, то полагают время рождения Сергия между 1318–1322 годами, приблизительно около 1320 года[114]. Но хронологические показания источников – не мнения ученых, и мирить их с помощью средины – значит прибавлять к двум несходным и сомнительным показаниям источников свое третье, сочиненное. Арх. Филарет избрал другой, более решительный путь: приняв известие большей части списков жития о кончине Сергия в 6900 году и о 78 годах его жизни, он посредством вычитания получает для рождения святого 1313 год и затем отвергает все другие показания, не примиряя их[115]. Но кроме того, что не указаны причины предпочтения одного показания жития другому, новое известие арх. Филарета вступает в противоречие с другими показаниями Епифания. Сергий постригся 23 лет, по словам Епифания, следовательно в 1336–1337 годах, по выводу Филарета о времени его рождения; Троицкая церковь в пустыне построена Сергием раньше этого с помощью старшего брата Стефана, уже овдовевшего и постригшегося; следовательно, сын последнего Иван, будущий игумен симоновский Феодор, родился еще раньше; он пострижен уже игуменом Сергием; следовательно, не раньше 1353 года и, по рассказу Епифания, 10–12 лет; следовательно, не позже 1347 года; по хронологии Филарета, недостает 6–7 лет, чтобы помирить ученого-исследователя с учеником Сергия. Далее, упомянутая церковь построена в княжение Симеона, по рассказу Епифания; следовательно, не раньше 1341 года, а по хронологии Филарета, не позже 1335 года: опять недостает 6–7 лет[116].

Так как из двух противоречивых показаний источника одно непременно ложно, остается оценить сравнительно признаки вероятности каждого и принять одно из двух: или 78 лет жизни Сергия, или рождение его в 1322 году. Епифаний слышал от старцев, что святой родился в великокняжение Димитрия Тверского, когда была рать Ахмулова; но они не сказали и Епифаний не знал, когда, в каком году это было: иначе он сообразил бы, что в 1391 году Сергию не было 78 лет. Если бы житие прямо пометило событие 1322 годом, в его показании, при противоречии с другим, можно было бы усомниться, подозревая ошибку автора или писца; но оно передает известие в форме, которая сама по себе внушает доверие. Такова обычная народная хронология: она считает не годами, а событиями и редко ошибается. Она запомнила, что Сергий родился при великом князе Димитрии, который в один год с нашествием Ахмыла и на короткое время «подъял» великое княжение под Юрием Московским. С другой стороны, в год смерти Сергия едва ли были в монастыре люди, помнившие его рождение и детство; тем менее можно предположить их присутствие через 26 лет после, когда дописывалось житие, а поколение младших современников Сергия в обители его, к которому принадлежал автор, легко могло ошибиться в счете лет святого. Вообще в этом последнем известии, если даже оно записано самим Епифанием, скорее можно предположить неточность, чем в известии о времени рождения; еще менее удерживает оно цены, если вставлено в текст Епифания позднейшей рукой, что более вероятно[117].

Наконец, Епифаниево известие о времени рождения Сергия не только согласно с дальнейшими хронологическими показаниями жития, но и бросает свет на некоторые темные черты последнего и восстанавливает приблизительную хронологию главнейших событий в истории монастыря. Переселение Сергиева отца с другими ростовцами в Радонеж Епифаний объясняет, с одной стороны, московскими насилиями, начавшимися в Ростове при великом князе Иоанне Калите, следовательно, после 1328 года, с другой – льготами, манившими переселенцев в Радонеж, который был отдан Калитой меньшему сыну Андрею. Но по двум духовным Калиты, писанным в 1328 году, Радонеж завещан великой княгине Елене с меньшими детьми, а не Андрею, которому назначен особый удел [118]. Отсюда следует, что эта вещь, как называет ее Епифаний, отошла к уделу Андрея вследствие нового раздела по смерти княгини Елены, которая умерла, по летописи, в 1332 году. Находим подтверждение известию Епифания: в 1373 году Радонеж является, по летописи, в вотчине Андреева сына Владимира, а по духовной Симеона 1353 года, Владимир «ведает уезд отца своего» [119].

Таким образом, переселение Сергиева отца в Радонеж произошло после 1332 года. С того времени до удаления Сергия в пустыню прошло, по житию, немало времени: младший брат его Петр успел вырасти и жениться, а старший овдоветь, имея двоих сыновей, и постричься; родители их со временем также постриглись и умерли, пожив в иночестве «мало лето, следовательно не один год. Все это подтверждает известие Епифания, что церковь Троицы, которой ушедший в пустыню Сергий начал строить монастырь, освящена в княжение Симеона, то есть не раньше 1341 года. Это известие высказано автором с уверенностью, а прибавленная к нему догадка, что это было в начале княжения Симеона, подкрепляется заметкой жития в другом месте, что от начала строения «места того» прошло более 15 лет до заселения его окрестностей, что было еще в княжение Иоанна, брата Симеонова [120]. Сергий постригся 23 лет от роду, следовательно в 1345–1346 году, и вскоре стали приходиться к нему монахи; этим объясняется замечание жития, что Сергий жил в пустынном уединении, не видя лица человеческою, года два «или боле или менши, не веде (не вем), Бог весть» [121]. Первым монахом, просившимся в пустыню к Сергию, он говорит о монастыре еще как о будущем; следовательно, братство начало собираться около пустынника едва ли раньше 1346-го. Сергий принял игуменство в Переяславле, в отсутствие митрополита Алексия, от Афанасия Вольнского, который является в звании переяславского епископа в духовной Симеона 1353 года; это скорее можно отнести к поездке Алексия в Царьград в 1353–1354 годах, чем к путешествию его туда же в 1456-м.

Таков приблизительно хронологический порядок событий в первой половине жития; гораздо труднее восстановить его во второй. Рассказ биографа становится подробнее, распадается на отрывочные эпизоды, которые, благодаря недостатку хронологических указаний автора, нельзя связать с другими известными событиями времени. Можно только заметить по некоторым статьям жития, что в существующих списках они расположены без хронологической последовательности. Одной из последних статей является рассказ о попытке митрополита Алексея уговорить Сергия занять после него престол русской митрополии, что было незадолго до смерти митрополита в 1378 году, между тем гораздо прежде помещен в житии рассказ о пермском епископе Стефане, относящийся ко времени после 1383 года, когда Стефан стал епископом. Еще заметнее эта непоследовательность в том, что между рассказами о Стефане и Алексие помещен ряд статей о монастырях, основанных под руководством Сергия, которые все возникли до посвящения Стефана в епископы, но некоторые после смерти Алексия.

Первым в этом ряду монастырей–колоний является Андроников; о нем можно только сказать, что он основан до 1370 года [122]. Следующий за ним в житии Симонов монастырь основан также при Алексие, но неизвестно в каком году; в позднейшем житии Феодора, племянника Сергиева, находим известие, что он, первый игумен этого монастыря, был духовником великого князя Димитрия и тысяцкого; отсюда видно, что он стал игуменом до 1374 года, а монастырь, по тому же житию, основался задолго до игуменства Феодора [123]. Следующий за Симоновым Дубенский монастырь основан, по рассказу Епифания, вскоре после победы над Мамаем в 1380 году. После него житие рассказывает о коломенском Голутвином монастыре, время основания которого неизвестно, и, наконец, о серпуховском Высоком, который, по летописи, построен в 1374 году [124]. Таким образом, и ряд статей о монастырях учеников Сергиевых не имеет хронологической последовательности. Встречаем в житии заметки, показывающие, что сам Епифаний затруднялся размещением своих старых

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org отрывочных записок, когда стад приводить их в порядок. Так, вслед за рассказом об основании Феодором Симонова монастыря он поместил рассказ о видении ангела, бывшем, раньше, еще до удаления Феодора из обители Сергия, и, замечая, что поместил не на месте, переходит к статье о Дубенском монастыре с оговоркой: «Сиа сказания предним последуют о составлении монастыря от ученик святого еже на Дубенке»[125].

Обширное похвальное слово Сергию, мало распространенное в списках, обыкновенно усваивается последними «ученику Сергия священноиноку Епифанию»[126]. Но заметка в упомянутом выше волоколамском списке слова показывает, что оно приписывалось и перу Пахомия. Ни Пахомий, ни другой позднейший редактор Сергиева жития, Симон Азарьин, говоря о Епифании, не прибавляют известия, что им составлено и похвальное слово Сергию. В самом слове встречаем два ряда черт, которые или принадлежат разным авторам, или так; же противоречат друг другу, как известия списков слова о его авторе. Во-первых, в изложении слова видны приемы и особенности епифаньевского пера, утомительно-многословного и неистощимого в тавтологическом «плетении словес», умеющего для характеристики нрава Сергия подобрать 18 прилагательных так же легко, как 25 эпитетов для характеристики Стефана в его житии. Очевидец Сергия сказывается в выражении похвального слова: «Дарова нам (Бог) видети такова мужа свята и велика старца и бысть в дни наша»[127]. Во всем слове нет и намек на открытие мощей Сергия, из чего можно заключить, что оно писано не по поводу этого открытия и раньше его[128]. Но с другой стороны, слово говорит уже о раке мощей святого, которую целуют верующие; автор обращается к святому: «Се бо мощи твоих гроб перед очима нашими видим есть всегда». Наконец, читаем выражения, возможные только в слове, которое произносилось в церкви на праздник святого[129].

Все это можно было написать уже по открытии мощей, когда они были переложены в раку и установлено празднование святому; следовательно, слово писано Епифанием гораздо позже жития. Но в том же слове читаем: «Прочая его (Сергия) добродетели инде скажем и многая его исправления инде повем»; следовательно, житие еще не было написано, когда писалось слово[130]. Но в таком случае тот же Епифаний в предисловии к житию Сергия не мог сказать, что 26 лет прошло от кончины святого и «никто же не дрзньязе писати о нем, ни дальнии ни блинагии, ни больший ни меньшии». Биограф разумел здесь писание, которое было бы известно другим, а не свои старые записки о Сергии, писанные для себя и не выходившие из его келии; но он не мог забыть своего похвального слова Сергию, которое читалось в церкви и в кагором есть биографические черты. Из всех этих противоречий один выход – в признании, что в Епифаниево слово после открытия мощей внесены вставки Пахомием; он же сделать и выписанное обещание, собираясь после слова подтвердить переделке и написанное Епифанием житие Сергия, с той же целью – приспособить его к чтению в церкви.

В Епифание как писателе встречаем два условия, которые редко соединялись в наших позднейших агиобиографах: он обладал литературным талантом, вооруженным обширной начитанностью, и был близким свидетелем событий, которые описывал, или знал их из верных источников. Притом в его литературном положении была особенность, не существовавшая позднее: он писал в то время, когда стиль житий у нас только еще устанавливался, не затвердев в неподвижных, холодных формах. Потому его витийство не знает границ и часто подавляет фактическое содержание; потому же из всех образцовых агиобиографов он был наименее доступен для чтения или подражания, чем объясняется слабое распространение его трудов в древнерусской письменности. Сущность фактов у Епифания пострадала от ораторской окраски очень мало, меньше, чем в большинстве позднейших житий, но сильно потерпели их связь и ясность.

Глава IV ПАХОМИЙ ЛОГОФЕТ

Серб Пахомий имел громкое имя между древнерусскими книжниками, а по размерам и количеству своих литературных произведений едва ли не самый плодовитый писатель древней России. Однако ж известия о нем в нашей исторической литературе сбивчивы и противоречивы. Читаем, например, что Пахомий, родом серб, пришел в Россию с Афонской горы в Новгород во времена архиеп. новгородского Ионы, то есть около 1460 года, а по смерти этого владыки, следовательно после 1470 года, переехал из Новгорода в Троицкий Сергиев монастырь[131]. Архиеп. Филарет также начинает литературную деятельность Пахомия в Новгороде во время архиеп. Ионы и составление им

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org житии первых троицких игуменов Сергия и Никона относит ко времени после переселения Пахомия из Новгорода в Троицкий монастырь, хотя не указывает, когда это случилось. Другие приводят Пахомия в Россию гораздо раньше: несмотря на то что в наших рукописях он называется сербином и иеромонахом «Святых Горы», Шевырев видит в нем того болгарина Пахомия, который в 1410 году прибыл на Русь с митр. Фотием из морейской Акакиевой пустыни и потом уединился на берегу озера Синега близ построенной Фотием церкви[132]. Все эти известия неточны. Древнерусские писатели также оставили немного сведений о Пахонии, Несмотря на то что последний имел в Москве значение официального агиобиографа, по этим сведениям нельзя восстановить с некоторой стройностью и полнотой его биографию; но с помощью мелких, часто микроскопических заметок, рассеянных в приписках на рукописях, в некоторых памятниках древнерусской литературы в его собственных многочисленных трудах, можно составить перечень этих последних в хронологическом порядке, по крайней мере приблизительно.

Келарь Троицкого Сергиева монастыря Симон Азарьин в предисловии к житию Сергия, написанном им в 1653 году, упомянув, что после Епифания Пахомий описал житие и чудеса Сергия, прибавляет, что с того времени прошло более 200 лет и никто не решился занести дальнейшие чудеса преподобного в книгу жития его [133]. В приписке к сказанию о обретении мощей митр. Алексия, составленному при митр. Макарии в половине XVI века, замечено, что иеромонах Пахомий составил повесть об Алексие «минувшим летом мало мнее седмидесятим» по преставлении св. Алексия[134]. Из обоих этих известий можно видеть, что Пахомий явился на Русь и начал здесь свою литературную деятельность гораздо раньше того времени, какое указывают митроп. Евгений и архиеп. Филарет. Более определенные указания извлекаются из рассмотрения списков составленной Пахонием редакции жития Сергия. Разбирая это житие, церковно-историческая критика ограничивается обыкновенно замечанием, что Пахомий сократил епифаниевское житие, дополнив его описанием чудес, совершившихся по открытии мощей Сергия. Выше сделана попытка отделить епифаниевский текст от позднейших прибавлений в редакции жития, обозначаемой в списках именем Епифания.

Но текст и Пахониева сокращения не во всех списках одинаков: уже в списках XV века он представляет два разных пересмотра или сокращения епифаниевского оригинала. Разница преимущественно стилистическая: один из пересмотров стоит в этом отношении ближе к тексту Епифания, другой представляет дальнейшее сокращение его, более изменяет изложение подлинника и при этом опускает местами некоторые фактические черты, удержанные в первом пересмотре. Уже поэтому можно догадаться, что второй пересмотр сделан позднее и на основании первой и служил окончательной отделкой новой редакции жития; здесь может быть причина того, что он преимущественно распространен в древнерусской письменности, тогда как первый черновой уцелел в немногих списках[135]. Второе сокращение встречаем уже в двух списках 1459 года[136]. Далее, позднейшие статьи, прибавленные к епифаниевскому житию, не простая копия с пахониевской редакции. Последняя во всех списках обоих пересмотров сопровождается рассказом о кончине Сергия сказанием об открытии мощей его и о 12 чудесах, после того совершившихся. То же сказание и те же чудеса находим в списках епифаниевского жития; но здесь изложение их другое, представляет более пространную редакцию сравнительно с изложением в собственно пахониевском сокращении жития. В этой пространной редакции чудес есть указания на то, что и она принадлежит перу того же Пахомия и составлена позднее сокращенного изложения их в его редакции жития: в чуде 12-м автор рассказывает, что сухорукий Аеонтий, вошедши в церковь во время литургии, стал у раки св. Сергия, «всем братиям предстоящим и мне, недостойному Пахонии, писавшему в то время житие святого».

Возникает вопрос, какой из двух пересмотров жития разумеется в этом замечании редактора? В некоторых списках второго пересмотра упомянутое 12-е чудо сопровождается еще тремя кратко писанными чудесами, происшедшими в одно время, 31 мая 1449 года[137]. Их нет в списках первого пересмотра, и они, очевидно, приписаны после, при вторичном пересмотре жития, который, следовательно, относится ко времени между 1449 и 1459 годами. В некоторых списках пахониевской редакции жития уцелела заметка автора в начале 12-го чуда «Ниже се да умолчится еже не пред многими дни чудо святым содеяся, еже своима очима видехом»[138]. Есть основания заключать отсюда, что это чудо было последним из совершившихся в то время, когда Пахомий оканчивал свое первое сокращение Епифаниева труда о жизни Сергия: в списках первого пересмотра прямо за этим чудом следует заключительное послесловие автора о

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org себе; до этого чуда ряд чудес одинаков во всех списках, а за ним меняется, в одних помещается чудо о пресвитере Симеоне, в других – указанные три чуда 1449 года. И так, первый пересмотр жития начат Пахомием до исцеления сухорукого Леонтия и окончен вскоре после него. В разбираемых 12 чудесах, о которых рассказывает Пахомий после обретения мощей Сергия, ни по краткому, ни по пространному изложению нет прямых указаний на их время; но можно заметить в их порядке хронологическую последовательность, нетрудную для Пахомия, который одни из них видел сам, другие узнал от очевидцев. Чудо 4-е есть исцеление боярского сына Димитрия Каисы, которого, по летописи, находим между павшими в бою с татарами в 1438 году; следовательно, совершилось до этого года [139]. Чудо 3-е с архим. Игнатием записано автором «от свидетеля уст», бывшего очевидцем события; но 8-е «бысть в наша лета», как замечает автор, намекая, по-видимому, что в это время он был уже в России. Здесь рассказывается о знатном воине, спасшемся от татарского плена во время нашествия ордынского царя Ахмета; описываемые Пахомием обстоятельства дела, удачного для русских в первом бою и кончившегося их поражением во втором, дают понять, что речь идет о нашествии изгнанного из Орды Улу-Махмета на Белев в 1438 году [140]. Во многих списках пахомиевской редакции второго пересмотра за исцелением сухорукого следует чудо с пресвитером Симеоном, записанное в Троицком монастыре с его слов. Симеон сопровождал митр. Исидора на осьмой собор в Италию, но бежал из Венеции с тверским послом, за это был скован возвратившимся Исидором, но после бегства его из Москвы освобожден и отправлен в Троицкий монастырь к игумену Зиновию. Это случилось, очевидно, между 1441 годом, когда бежал Исидор, и 1443-м, когда умер Зиновий. Помещением чуда с сухоруким между событиями 1438 года, с одной стороны, и 1441–1443-м – с другой, определяется приблизительно его время, а с ним и время первой работы Пахомия над житием Сергия.

Находим библиографическое подтверждение этого вывода древнейший список пахомиевской редакции первого пересмотра встречаем в лаврской рукописи XV века между житиями и похвальными словами, сопровождающимися припиской, которая рассказывает о происхождении сборника [141]. Буквальный смысл этой приписки тот, что рассматриваемая рукопись есть список, и уже, по-видимому, не первый, с сборника, составленного на Афоне в 1431 году, и этот список снят по распоряжению троицкого игумена Зиновия (1432–1443), но при этом переписчик внес в сборник и житие русского святого, в то время только что составленное Пахомием. Переписка происходила в последние годы игуменства Зиновия, и потому в сборник могло попасть житие, написанное при том же игумене и рассказывающее чудеса 1438-го и следующих лет.

Невозможно определить с точностью время приезда Пахомия в Москву к великому князю, о чем говорит известие, обыкновенно помещаемое в заглавии жития преемника Сергиева, игумена Никона [142]. Но около 1440 года Пахомий поселился уже в Троицком монастыре. С того времени до 1459 года здесь уцелели следы его пребывания. Можно думать, что биография Сергия была первым его литературным трудом на Руси. Как писатель, владевший правильным книжным стилем, умевший написать житие святого как следует, он был нужным человеком в монастыре, об основателе которого братия еще не могла послушать подобающего чтения в церкви в день его памяти: житие, написанное Епифанием, было слишком обширно для этого и притом ничего не говорило ни об открытии мощей святого, ни о чудесах, после того совершившихся. С обретения мощей уже праздновали торжественно Сергию; но не видно, чтоб до Пахомия была написана особая служба на память его. Это делает вероятным, что вместе с житием Пахомий составил и службу Сергию, помечаемую в рукописях его именем и помещенную уже в сборнике 1459 года [143]. От авторства Пахомий переходил к более простому труду переписчика: в библиотеке Троицкой лавры сохранился список книги Симеона Богослова, написанный рукою Пахомия в 1443 году, и список Палеи, сделанный им же в 1445 году; в 1459 году, по поручению казначея того же монастыря, он переписал псалмы Давидовы с толкованиями [144].

В то же время продолжалась и литературная деятельность. Выше замечено, что между 1449 и 1459 годами Пахомий пересмотрел составленное им житие Сергия и при этом внес в него кроме трех чудес 1449 года новую большую статью – сказание о пресвитере Симеоне; вероятно, в тот же период жизни в Сергиевом монастыре (1440–1459) Пахомий написал житие и службу игумену Никону и дополнил Епифаниеву биографию Сергия повестью об открытии мощей его и следовавшими затем чудесами, дав им новую, более пространную редакцию сравнительно с изложением в его сокращенном житии Сергия. Прямых указаний на время этих работ нет; но в дополнении епифаниевского жития заметны

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org заимствования из биографии иг. Никона В списках не назван автор краткого проложного жития Сергия; но оно составлено по пахомиевской редакции жития, в древнейших списках обыкновенно следует за службой Сергию, написанной Пахомием, и вместе с ней встречается уже в сборнике 1459 года[145]. Есть список составленного Пахомием жития митр. Алексия с заметкой в заглавии, что оно написано в 1459 году по поручению митр. Ионы и собора святителей[146]. Ниже, в разборе этого жития, будут изложены основания, почему молено предполагать, что часть этого нового труда Пахомия – сказание об открытии мощей св. Алексия и служба ему – были написаны раньше, около 1450 года, вскоре после того как новопоставленный митр. Иона с собором русских епископов установил всецерковное празднование памяти Алексия.

Таким образом, Пахомий получал значение официального агиобиографа и творца канонов и пользовался большой литературной известностью в русской церковной среде. Этим объясняется приглашение, полученное Пахомием из Новгорода желая увековечить в потомстве память об отечественных, особенно местных, новгородских, угодниках, новгородский архиеп. Иона поручил жившему у него Пахомию написать жития их и каноны для церковного празднования их памяти. Так пишет биограф Ионы, прибавляя, что владыка не щадил имения для прославления Божиих угодников и щедро вознаграждал «искусного в книжных слогнях» серба за его литературные труды множеством золота, серебра и соболей. Но здесь есть некоторая неясность в известиях о Пахомие. По рассказу упомянутого биографа Ионы, когда в Новгород приехал вел. кн. Василий и здесь в январе 1460 года совершилось над его постельником чудо преп. Варлаама, Пахомий жил уже в Новгороде у архиеп. Ионы, который поручил ему тогда написать повесть о случившемся чуде и другие сочинения. Пребывание Пахомия в Новгороде после того было непродолжительно: к началу 1462 года он вернулся в Москву. Поэтому нельзя не удивиться быстроте его пера при том количестве написанных им тогда в Новгороде сочинений, какое перечисляет биограф архиеп. Ионы. Он написал сказание о чуде преп. Варлаама в 1460 году, житие этого святого с похвальным словом и каноном, также жития блаж. княгини Ольги, преп. Саввы Вишерского и предшественника Ионы, архиеп. Евфимия, с канонами каждому из этих святых; наконец, службу св. Онуфрию, которому был посвящен храм в Отней пустыни, месте пострижения Ионы, пользовавшейся потому его особенным покровительством. По смерти митр. Ионы в марте 1461 года владыка новгородский упросил Пахомия написать службу на память этого святителя[147].

Так рассказывает жизнеописатель – современник Ионы, – ставя сказание о чуде 1460 года на первом месте в ряду новгородских трудов Пахомия. Но сам Пахомий в предисловии к житию Варлаама Хутынского пишет, что он приехал в Новгород еще при архиеп. Евфимии; следовательно, раньше марта 1458 года, и этот владыка поручил ему съездить в обитель Варлаама, чтобы собрать сведения о чудесах его. Очевидно, Евфимий желал, чтобы написано было житие Варлаама: до своего архиерейства он жил несколько времени в Хутынском монастыре; в позднейших списках жития Варлаама сохранилось известие, что он думал открыть мощи этого святого[148]. С другой стороны, выше указана книга, писанная Пахомием в 1459 году по поручению казначая Троицкого Сергиева монастыря. Остается предположить одно из двух: или Пахомий писал эту книгу, живя в Новгороде, или он приезжал сюда при архиеп. Ионе в 1459 году уже в другой раз.

Наконец, как увидим ниже, есть основание сомневаться в точности известия, будто житие Саввы Вишерского написано в 1460–1461 годах, до отъезда Пахомия из Новгорода. Биограф архиеп. Ионы включает свой перечень новгородских трудов Пахомия неожиданным известием, что владыка много уговаривал Пахомия написать канон Сергию Радонежскому, хотя служба ему с двумя канонами давно уже была составлена Пахомием, Ионе хотелось, чтобы Пахомий написал ему еще несколько житий и канонов; но последний отказался, собираясь вернуться в московские страны. Там ожидало его новое литературное поручение В предисловии к житию преп. Кирилла Белоозерского он пишет, что по благословению митр. Феодосия, «овогда повелен быв тогда самодръжцем а кн. Васильем Васильевичем», он отправился в Кириллов монастырь, чтоб на месте собрать сведения для биографии святого. Феодосий возведен на митрополию в мае 1461 года, а в. кн. Василий умер в марте 1462-го; этим определяется время поездки Пахомия на Белоозеро. Но из слов автора в предисловии молено заметить, что эта обширная биография написана уже по смерти Василия, хотя нельзя определить, где и когда именно: едва ли не самый древний список ее сохранился в Сергиевом монастыре и писан около 1470 года[149]. В продолжение следующего десятилетия (1462–1472) следы Пахомия исчезают в письменности: неизвестно, где он жил и писал ли что-нибудь.

В 1472 году он снова призван был к официальному литературному труду. В 1472 году сломали старый Успенский собор в Москве, основанный митр. Петром, и начали строить новый; тогда же совершенно было открытие и первое перенесение мощей св. митрополита на новое место и день перенесения, 1 июля, положили праздновать по всей земле. Современный летописец замечает, что Пахомию поручено было написать слово об этом событии и службу в память его[150]. Слово это, совершенно согласное с известием летописца о его содержании и довольно редко встречающееся в рукописях, иногда помечается в них 24 августа, по ошибке писцов, которые смешивали первое перенесение со вторым, бывшим 24 августа 1479 года. Об этом последнем ни слова не говорит Пахомий в своей повести, заключающая рассказ известием об установлении праздника 1 июля. В самой повести есть довольно ясные указания на время ее составления: автор говорит, что пишет по повелению самодержца и архиерея, «иже того самого блаженного Петра высокий престол содержащего». Этот архиерей, как поясняет Пахомий, есть митр. Филипп; повесть ничего не говорит ни о падении основанного этим митрополитом собора в 1474 году, ни о смерти Филиппа в апреле 1473 года, выражаясь о нем как о живом еще владыке. Отсюда видно, что она составлена вскоре после события 1 июля.

Сравнивая ее с двумя летописными сказаниями о том же, находим, что она гораздо беднее последних подробностями и некоторые из них, по замечанию одного летописца, передает не вполне точно; но она писана на праздник и изложена в духе витиеватой церковной проповеди, не стремясь быть обстоятельной исторической запиской о событии[151]. В минеях митр. Макария это слово Пахомия сопровождается сказанием о дальнейшей постройке Успенского собора и о втором перенесении мощей митр. Петра в 1479 году. Архиеп. Филарет, по-видимому, и это сказание приписывает Пахомию[152]. Состав его не поддерживает этого предположения: оно начинает не громко с того, что следовало за перенесением 1 июля, описанным в рассмотренной повести, но повторяет последнюю, легко переделывая изложение Пахомия и местами дословно заимствуя у него риторические украшения. Это продолжение Пахомиева слова составлено также в XV веке, вероятно вскоре после 24 августа 1479 года[153]. За ним следуют в указанном списке два похвальные слова, одно на память св. Петра, другое на перенесение его мощей; эти слова также приписываются Пахомию и также едва ли принадлежат ему[154]. Витиеватое прославление святого уже изложено Пахомием в конце его слова о перенесении 1 июля; указанные похвальные слова—только развитие этого прославления, на нескольких страницах почти дословно сходное в обоих и составленное с помощью Пахомиева слова, подобно сказанию о втором перенесении.

После приведенного известия летописца о литературных трудах Пахомия в 1472 году не находим ясных указаний на его деятельность, но она еще продолжалась, и, по-видимому, немало лет. Кроме исчисленных произведений остается значительный и разнообразный ряд других, из коих некоторые писаны после 1472 года. Древнерусская письменность усвояла их Пахомию, но не оставила известий, когда, где или по какому поводу были они составлены. Сохранились списки канона св. Стефану Пермскому, содержащего в начальных словах и буквах некоторых стихов известие, что он писан «рукою многогрешного Пахомия сербина, повелением владыки Филофия епископа»; следовательно, не раньше 1472 года[155]. Списки жития новгородского архиеп. Моисея называют автором его того же Пахомия—сербина. Указанное выше летописное известие 1472 года называет Пахомия иноком Сергиева монастыря; неизвестно, покидал ли он после того эту обитель и когда умер. Биография Моисея, по содержанию одного чуда в ней, могла быть написана не раньше 1484 года; судя по времени приезда Пахомия на Русь, она была последним трудом его, написанным в очень преклонных летах. В службе Знаменю Богородицы в Новгороде (чудо 1169 года) находим два канона, оба с надписью: «Творение священни инок Пахомия Логофета»[156]. Некоторыми чертами изложения напоминает эти каноны и вообще приемы пахомиевского пера — витиеватое похвальное слово Знаменю, обыкновенно присоединяемое в рукописях к древнему новгородскому сказанию об этом чуде[157]. Наконец, встречаем список жития новгородского архиеп. Иоанна, правда поздний, который показывает, что древнерусская письменность усвояла и это житие перу Пахомия[158].

Таких указаний, разумеется, недостаточно для решения вопроса об авторе двух названных произведений; можно только привести некоторые соображения, поддерживающие эти указания. Главное содержание жития архиеп. Иоанна почерпнуто из круга местных народных преданий. Имя Иоанна получило важное

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org значение в местной легенде благодаря тому, что он во время нашествия суздальцев на Новгород послужил орудием чуда от иконы Богородицы, ставшего любимым воспоминанием новгородцев. Память об этом владыке вместе с новгородской стариной оживилась особенно в XV веке, в эпоху последней борьбы Новгорода с Москвой. Явление его архиеп. Евфимию в 1439 году, как рассказывает житие, повело к открытию его мощей и к установлению панихиды 4 октября всем князьям и владыкам, погребенным в новгородском Софийском соборе. Вместе с именем Иоанна, под влиянием опасностей со стороны Москвы, должно было оживиться и воспоминание о чуде 1169 года. Это сказывается в легендах, распространявшихся из Новгорода в XV веке, о знаменьях, подобных чуду XII века, состоявших в явлении слез на иконах Богородицы [159].

Не укальзываемый в рукописях повод к составлению двух канонів Знамению Пахомием, может быть, побудил его написать и похвальное слово об этом чуде и житие архиеп. Иоанна. Труды, предмет которых заимствован из церковной истории Новгорода, были следствием пребывания Пахомича в этом городе или сношений с ним, не прерывавшихся и по возвращении автора к Троице. Но трудно догадаться о времени и поводе к написанию четырех других произведений, обозначаемых именем Пахомия, – повести о страданиях черниговского кн. Михаила и его боярина Феодора с службой на память их, похвального слова на Покров Богородицы и канона в службе св. Борису и Глебу [160]. Только о первом из этих сочинений можно сказать, что оно написано раньше 1473 года: биограф князя ярославского Феодора, писавший около этого года, знал уже повесть о Батые, приложенную Пахомием к сказанию о кн. Михаиле.

Жития, которые одни подлежат нашему разбору из всех исчисленных разнообразных произведений Пахомия, распадаются на две группы по отношению к ним критики. Одни из них – только переделки прежде написанных и сохранившихся биографий и могут быть поверены на основании последних: таковы жития Сергия, митр. Алексия, Варлаама Хутынского, архиеп. Моисея и сказание о кн. Михаиле Черниговском. Остальные стоят вне такой проверки, ибо написаны или прямо по изустным рассказам, или на основании письменных источников, уже утраченных.

К изложенным соображениям о времени написания и составе Пахомиева жития Сергия остается прибавить несколько замечаний о значении его как исторического источника [161]. Уже древнерусская письменность считала его не самостоятельным произведением, а только переделкой, новой редакцией прежде написанной биографии; в большей части списков этого жития заглавие сопровождается заметкой, что оно «преже списано бысть от духовника мудрейшего Епифания, послезде преписано (или «преведено»); бысть от священноинока Пахомия Св. Горы». Разбор отношения пахомиевской редакции, служившей образцом для других, к ее оригиналу даст одно из указаний на то, для чего и как делались эти новые «преводы» или редакции, наполняющие собою древнерусскую письменность житий. Цель Пахомиевой переделки жития указывается заметкой в одном списке службы Сергию, откуда видно, что творение Пахомия читалось в церкви на праздник памяти святого; житие, написанное Епифанием, не было удобно для этого ни по размерам, ни по свойству изложения [162].

Согласно с таким назначением житие начинается обращением к предстоящей братии, призывающим ее достойно праздновать память святого. В послесловии автор выставляет главным побуждением к написанию биографии посмертные чудеса святого, виденные и слышанные им в обители, которые он первый внес в житие, ибо при взгляде на последнее как на церковное назидательное слово рассказ о чудесах становится в его составе существенной, необходимой частью. Указанное назначение биографии, с одной стороны, объясняет чрезвычайно сильное распространение ее в древнерусской письменности, с другой – определило главные особенности ее изложения. Чтобы сообщить своей редакции размеры, возможные для церковного слова, Пахомий старается возможно больше сократить епифаниевский оригинал, опуская его многочисленные риторические отступления, сжимая иногда десяток его листов в 10 строк. Но вместе с риторическими отступлениями исчезли под пером Пахомия и те живые, дорогие для истории черты, которые записал в житии Епифаний по личным воспоминаниям или рассказам очевидцев, например вид глухой лесной пустыни в то время, когда уединился в ней Сергий, и постепенное заселение ее вместе с развитием монастыря. Так изложена редактором большая половина жития, до статьи об изведении источника; отселе перифраз чередуется у Пахомия с дословной выпиской. Далее, редактор опускал факты оригинала, какие находил неудобными для чтения в церкви, или изменял их подробности и

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
причины, чтобы сообщить более назидательности своему изложению.

Епифаний не был москвич и не смотрел на события московскими глазами: как в житии Стефана он упрекнул москвичей за недостаточное признание подвигов пермского просветителя, так и здесь в правдивом рассказе о переселении Сергиева отца из Ростова не задумался выставить главной причиной события московские насилия. Пахомий передал факт без объяснения. Сергей, уходя в пустыню, отдает свою долю отцовского наследства у Епифания младшему брату, у Пахомия—бедным, ибо так лучше сказать в житии; Епифаний просто говорит, что в лесу, где поселился Сергей, было много зверей и гад; у Пахомия бесы преобразались в зверей и змей и нападали на Сергия; по рассказу Епифания, Сергей ушел из своего монастыря на Киржач вследствие того, что некоторые из братии не желали иметь его игуменом и во главе их был родной брат его Стефан, однажды в церкви изрекший на Сергия «многа, еже не лепо бе»; Пахомий нашел неуместным напоминать братии об этом неприятном деле и объяснил удаление Сергия желанием отыскать место для безмолвия, которое постоянно нарушали богомольцы, во множестве приходившие в монастырь.

Наконец, кроме этих поправок, вызванных соображениями редактора, у него есть неточности, происшедшие от недосмотра. Он знает о жизни Сергия не больше Епифания, хотя в послесловии ссылается на рассказы других братий монастыря; он вносит в биографию свои мысли, приемы изложения, свой прагматизм, но не вносит новых биографических черт. Относясь к своему труду преимущественно как стилист, равнодушный к историческому факту, он менее заботится о точности и последовательности рассказа. Епифаний внимательно следит за постепенным образованием небольшой монашеской общины около радонежского пустынноика, за ее первоначальной жизнью и развитием монастыря в связи с распространением его известности. Пахомий стирает эти любопытные подробности своими обивши местами, не думая о связи событий, и вслед за описанием уединенной жизни Сергия говорит уже о многочисленной братии, привлеченной к нему всюду разносившейся славой его подвигов, не поясняя, кто видел эти подвиги пустынноика, не выдавшего лица человеческого. Иногда Пахомий без всякой причины изменяет порядок статей оригинала или, опустив одну статью, удерживает ссылку на нее, сделанную Епифанием в другой, дальнейшей[163]. Таким образом, рядом с уцелевшей епифаниевской биографией редакция Пахомия имеет некоторую цену как исторический источник только благодаря дополнительным статьям об открытии мощей и посмертных чудесах святого.

Как библиографическая история жития митр. Алексия, так и его фактическое содержание представляют много темных, едва ли даже разъяснимых пунктов. Над обработкой этого жития трудился ряд писателей, начинающийся Питиримом в половине XV века и оканчивающийся чудовским иноком во второй половине XVII века Пахомий только наиболее известный автор из этого ряда. История жития тесно связана с судьбою мощей св. Алексия и начинается с их обретения. Сказание о нем было обработано в нескольких редакциях. Две из них встречаются в списках Пахомиева жития Алексия, одна краткая, другая распространенная, обе с 8 или 9 чудесами[164]. Третья есть переделка пространной статьи пахомиевского жития и прибавляет к ее чудесам новое—об исцелении чудовского инока—хромца, сокращая пространное сказание об этом митр. Феодосия[165], наконец, 4-я редакция с витиеватым предисловием имеет характер церковной беседы на праздник обретения мощей 20 мая: это другая переделка Пахомиева сказания, составленная в Чудовом монастыре в XVI веке при митр. Макарии, с новыми фактическими подробностями и с прибавлением повести о вторичном перенесении мощей Алексия после 1483 года[166].

Время обретения мощей определяется в этих редакциях сказания двумя противоречивыми друг другу известиями: все они согласно говорят, что это случилось при митр. Фотие, следовательно, не позже июля 1431 года, но краткая пахомиевская и четвертая прибавляют, что это было спустя 60 лет по преставлении Алексия, следовательно, около 1438 года. Остается избрать из этих показаний вероятнейшее. Известие о 60 годах взято из службы на обретение мощей, составленной Питиримом, в которой читаем: «В 60-е лето обретешася (мощи) невредимы ничим же». Но Питирим и современники его, рассказами которых пользовался Пахомий, легче могли ошибиться в числе лет, протекших со смерти Алексия, чем в имени митрополита, при котором произошло обретение, бывшее на их памяти. Притом в одной редакции жития, правда позднейшей, к указанным противоречивым известиям прибавлен самый год обретения—1431-й, которым нет основания жертвовать для круглой цифры 60 годов[167].

Третья из описанных редакций сказания сохранила известие о времени, когда писал Питирим. Спустя много времени по обретении, один чудовской иеромонах рассказал, что ему явился во сне Алексий и повелел еп. Питириму, приехавшему тогда из Перми и остановившемуся в Чудовом монастыре, написать стихиры и канон в память его. Питирим «немало о сем потрудился и елика бе мощна, сице почте святаго». Составленная служба принесена к митр. Ионе, который по совещании с собором русских епископов постановляет праздновать память Алексия 12 февраля и обретение 20 мая[168]. Это, очевидно, относится к 1447 и 1448 годам, когда Питирим был в Москве, участвуя вместе с другими епископами в соборных совещаниях и между прочим в поставлены и Ионы (декабрь 1448 года) на митрополию[169]. В приведенном известии нет прямого указания на то, чтобы тогда же составлено было Питиримом и житие Алексия; но Пахомий главным источником своей биографуи; Алексия выставляет в предисловии писание архимандрит. Питирима, «иже последи бысть в Перми епископ». Эти слова могут навести на мысль, что Питирим составил жизнеописание Алексия гораздо прежде службы и своего епископства[170]. Но из слов того же Пахомия можно заметить, что он выразился не совсем точно и что Питирим написал житие в одно время с службой, перед возвращением в Пермь, не имея досуга, «Сей убо предиреченный епископ, – продолжает Пахомий, – нечто мало о святем списа и канон тому хвалу изложи... прочая же не поспе, времени тако завущу» Притом составление службы делало необходимым «чтение» или краткую «память» о святом на 6-й песни канона.

Если таково происхождение питиримовского жития, то можно найти некоторые основания для простой догадки церковных историков, приписывающих Питириму краткое житие» сохранившееся в рукописях и в одной летописи[171]. Оно отличается вполне характером сухой проложной записки, какая требовалась для церковной службы; к нему приложена заметка Пахомия, что Питирим не успел написать всего, если разуместь здесь чудеса и похвалу, которых нет при этой записке; сличая последнюю с пахомиевским житием, можно заметить, что первая могла быть источником второго, но невозможно предположить в ней его позднейшего сокращения, ибо она гораздо богаче его фактами и не во всем с ним согласна; наконец, встречаем в ней выражения, показывающие, что она писана около половины XV века или не позже 1483 года[172].

Определение собора праздновать обретение 20 мая и составление службы Питиримом на этот праздник вызывало потребность в особом сказании об этом событии, чего не успел сделать пермский епископ. написать такое сказание вместе с службой на 12 февраля и полным житием, по всей вероятности, было тогда же поручено собором Пахомию. К этому собору всего скорее можно отнести заметку в заглавии Пахомиевой службы на преставление Алексия, что она составлена по благословию митр. Ионы и «проразсужением еже о нем честнаго събора святительска»[173]. Поручение собора относительно жития Пахомий исполнил позднее, в 1459 году, но службу и повесть о обретении, как более нужные для Церкви, он должен был написать скоро, около 1450-го. Это подтверждается припиской к упомянутой выше 4-й редакции сказания о обретении, которая указывает приблизительно на то же время[174].

При разборе содержания пахомиеневского жития Алексия надобно иметь в виду, что очень редко можно встретить его в исправном списке, без очевидных грубых ошибок и пропусков[175]. В предисловии Пахомий говорит, что слышал об Алексие от «великих и достоверных муж», из коих некоторые еще помнили святого, «прочая же и достовернейшая» узнал из сочинения Питирима. Если краткое житие, сохранившееся в летописи и с вариантами в рукописях, действительно написано Питиримом, то оно оправдывает отзыв Пахомия, что епископ «нечто мало» написал о святом, но не оправдывает другого его отзыва об этом источнике, как наиболее достоверном. Это житие передает очень мало сведений о жизни Алексия, особенно о самой важной стороне ее, когда Алексий правил митрополией: о борьбе с юго-западными соперниками, о церковных и политических отношениях митрополита в Москве не указано ни одного факта; даже из монастырей, им основанных, упомянут один Чудов.

Но и то, что есть в житии, не всегда ясно и достоверно. Так, время рождения Алексия определяется тремя известиями, из которых каждое противоречит двум остальным: 1) Алексий родился в великокняжение Михаила Ярославича Тверского, до убийства Акинфова; следовательно, в 1304 году, когда стал великим князем Михаил и убит его боярин Акинф; 2) Алексий был 17 годами старше вел. кн. Симеона (Гордого); следовательно, родился в 1299 году; 3) Алексий скончался 85 лет от роду, следовательно, родился в 1293 году [176]. У Пахомия в рассказе до вступления Алексия на митрополию встречаем

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org опущенную в кратком житии легенду о пророческом гласе, слышанном 12-летним боярским сыном во время ловли птичек. Но, с другой стороны, Пахомий далеко не воспроизводит всего, что есть в кратком житии: одни черты его он опускает, заменяя их общими местами житий, другие передает неточно, не вникнув в связь и последовательность событий.

По краткому житию, Алексей родился в Москве, по переселении сюда родителей, при великом кн. Михаиле Тверском и при митр. Максиме, до убийства Акинфа, и его крестил кн. Иван Данилович; Пахомий, не разобрав или не запомнив этих сложных указаний, рассказывает проще, что отец Алексея переселился в Москву во дни великого кн. Ивана Даниловича, «тогда убо тому великое княжение державшую, то есть делает анахронизм почти на 30 лет. Точно так же назначение Алексея на митрополию он относит исключительно ко времени вел. кн. Ивана Ивановича и ни слова не говорит об отношениях Алексея к вел. кн. Симеону и митр. Феогносту, ясно указанных в кратком житии и подготовивших это назначение. Зато в описание святительства митр. Алексея Пахомий вводит новые эпизоды, которых нет в кратком житии. Из них рассказ об основании Андроникова монастыря и о попытке Алексея уговорить преп. Сергия на митрополию Пахомий буквально выписал из своего жития Сергия [177].

Сверх этого Пахомий рассказывает о двух поездках Алексея в Орду: к царю Бердибеку – довольно близко к рассказу летописи под 1357 годом и к Амурату, хану с 1361 года, для исцеления его жены, не названной у Пахомия по имени. Некоторые летописи и житие по редакции XVI века, согласно с сохранившимся ярлыком, называют царицу Тайдулой, женой Чанибека, и относят ее исцеление к тому же 1357 году. Приняв эту поправку, церковные историки, однако ж, рассказывают вслед за Пахомием о двух поездках Алексея, относя обе к 1357-у, одну ко времени Чанибека, другую ко времени сына его Бердибека, в том же году севшего на место отца [178]. Но ни одна летопись не говорит о двух поездках; по одной ясно видно, что Алексей поехал еще при Чанибеке, но вернулся при Бердибеке; согласно с нею и позднейшие редакции жития говорят только об одной поездке [179]. По всей вероятности, историки впадают здесь в одинаковую ошибку с Пахомием, различно повторяют одно и то же событие, заимствуя его из разных источников.

Наконец, набрав известий кой-откуда, Пахомий дал им в житии случайный порядок и спутал их хронологическую последовательность; оттого Чудов монастырь, основанный в 1365 году, является у него после нижегородского Благовещенского, построенного в 1370-м. Таким образом, редакция Пахомия прибавляет только новые ошибки к питиримовским и составлена так, что ниже ее в литературном и фактическом отношении стоят немногие жития в древнерусской литературе. Из рассмотренной истории жизнеописания Алексея в XV веке можно извлечь один факт, характеризующий московскую письменность этого времени: 70–80 лет спустя по смерти знаменитого святителя в Москве не умели написать порядочной и верной его биографии, далее по поручению великого князя и митрополита с собором.

В чудесах, приложенных Пахомием к повести о обретении мощей, нет прямых хронологических указаний, но есть намеки, показывающие, что они все произошли после обретения, незадолго до составления пахомиевского жития [180].

В рукописях XVI века встречается особая редакция жития Варлаама Хутынского, отличающаяся и от краткой первоначальной и от пахомиевской, – от последней отсутствием предисловия и большей краткостью в изложении одинакового содержания, от первой – описанием чудес при жизни и по смерти Варлаама, чего нет в первоначальной редакции [181]. По некоторым признакам можно видеть, что эта редакция есть по времени происхождения вторая обработка жития, предшествовавшая пахомиевской. В сказании о чуде Варлаама 1460 года Пахомий замечает, что большой постельник великого князя «издавна имяше у себя житие преп. Варлаама и часто прочиташе того чюдеса». Это замечание не может относиться ни к Пахомиевой редакции, составленной не раньше того года, в январе которого совершилось чудо, ни к первоначальной, в которой нет чудес. Рассказ о «благовещании отрока», одном из чудес святого при жизни, вторая редакция начинает фразой, в которой можно видеть хронологическое указание: «Бе бо, рече, тогда князь в Великом Новеграде, якоже обычай есть этого града гражданам своею волею князя дръжати».

Едва ли можно было выразиться так во второй половине XV века, и Пахомий, воспроизводя это чудо в своей редакции, должен был сказать просто: «Прииде князь... его же своею волею себе имяху». Наконец, описанию посмертных чудес

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org рассматриваемая редакция предпосылает заметку, что эти чудеса «не пред многими лета сдешася», а последнее из них, исцеление кн. Константина, по известию в некоторых списках редакции, относится ко времени в. кн. Василия Димитриевича, когда Константин был наместником в Новгороде; следовательно, совершилось в 1408–1411 годах [182]. Эти чудеса, очевидно, и вызвали в начале XV века пересмотр и дополнение древнего краткого жития, следствием чего была эта вторая его редакция.

Пахомий в предисловии к своей редакции говорит, что он соединил в ней рассказы о Варлааме, которые слышал от старцев Хутынского монастыря, куда редактор ездил по поручению архиеп. Евфимия. Это замечание можно отнести только к четырем посмертным чудесам, которые пахомиевская редакция прибавляет к трем прежним, описанным во второй. Главным источником Пахомию служила эта вторая редакция, найденная им в монастыре; ее переделал он несколько лет спустя после поездки, вследствие поручения другого архиепископа–Ионы. Он сам ссылается на этот письменный источник, сопровождая известие об отце Варлаама заметкой: «Матере же того отрока писание не яви»; действительно, вторая редакция, поименовав отца, не называет матери. Приемы переделки и здесь те же, что в других творениях Пахомия, составленных по письменным источникам: это большею частью перифраз источника, более многословный и витиеватый, а в некоторых местах почти дословное заимствование. К указанным четырем посмертным чудесам Пахомий присоединил пространное сказание о чуде 1460 года и похвальное слово святому [183].

Рассматриваемые редакции жития могут служить новым примером того, как позднейшие редакторы житий изменяли по-своему и создавали биографические черты под совокупным влиянием трех причин; краткости древнего жития, плохо понятого ими, агиобиографической риторики и местной народной легенды. Сличая известия о Варлааме в его древнем житии и в летописи, можно видеть, что он с несколькими знатными горожанами удалился в пустыню, несколько времени жил отшельником и потом, выстроив церковь, образовал монастырь. Это последнее было в 1192 году, когда, по летописи, архиеп. Григорий освятил (6 августа) новую церковь и «нарече манастырь». В ноябре того же года Варлаам скончался; отсюда видно, что он удалился в пустыню уже в зрелых летах, незадолго до смерти. Позднейшие редакции создают из этого рассказ, как Варлаам еще в отрочестве начинает аскетическое воздержание, говорит своим родителям поучение о силе поста и молитвы, вскоре, проводив их в могилу, раздаст имение нищим и постригается под руководством священноинка Порфирия, своего наставника, который, как мы видели выше, при разборе древнего жития, был одним из знатных новгородцев, сопровождавших Варлаама в пустыню, и сам постригся у последнего [184].

Влияние местного предания обнаружилось на позднейших редакциях внесением в житие чудес святого, совершенных при жизни. Под действием того же источника эти редакции переделали известия о другом сверстнике Варлаама, Антонисе, бывшем потом архиепископом в Новгороде.

В разборе древнего жития было замечено, что на отношении этого Антония к Варлааму позднейшее предание основало круг легенд, развивавшийся одновременно с литературной обработкой жития, но независимо от нее. Эти легенды представляют два варианта сказания об Антонии. По одному из них Антоний был новгородским владыкою еще при жизни Варлаама: так говорят повести об избавлении Варлаамом от низвержения в Волхов преступника и о пророчестве Варлаама, предсказавшего снег и мороз в Петров пост. Происхождение анахронизма в этих преданиях объясняется известием одною из них, что по смерти Варлаама архиеп. Антоний установил крестный ход в Хутынский монастырь из Новгорода в пятницу первой недели Петрова поста [185].

На другом варианте построено позднейшее житие Антония Дыме кого: здесь рассказывается, что Антоний, новгородец родом, постригся у Варлаама, ходил по его поручению в Царьград, по смерти Варлаама был игуменом его монастыря, а потом ушел оттуда и основал свой монастырь на озере Дымском, никогда не бывав новгородским владыкою [186]. Историческую основу этих сказаний легко восстановить по летописи и древнему житию Варлаама последнее говорит, что, после того как сверстник Варлаама Антоний пришел из Царьграда, блаженный пред смертью вручил ему свой монастырь, а первая замечает в рассказе об избрании Антония на новгородскую кафедру в 1211 году, что он, в мире Добрыня, сын воеводы Ядрея, прежде того вернулся из Царьграда и постригся на Хутыне. Поясняя краткое и не совсем ясное известие древнего жития,

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org позднейшие редакции создают из него сказание о пророчестве Варлаама, за несколько минут до кончины провидевшего приезд Антония из Царьграда в монастырскую пристань (на Волхове) и вручившего ему игуменство в своем монастыре; Пахомий прибавляет к этому, что игумен Антоний окончил заложенную Варлаамом каменную церковь в обители и утвердил в последней устав ее основателя. Но летопись, говоря об Антоние, не называет его игуменом Хутынским; с другой стороны, слова, с которыми в древнем житии Варлаам обращается к Антонию: «Ныне предаю ти его (монастырь) тебе, ты же снабди и добре» – не значат непременно, что Антоний стал игуменом после Варлаама; может быть, последний только поручил обитель заботам знатного брата, подобно тому как сам долго руководил братией, не будучи игуменом.

Сделав Хутынским игуменом Антония, цареградского паломника по древнему житию и Добрыню Ядрейковича по летописи, позднейшие редакции не знали, по крайней мере не говорят, что он был потом новгородским владыкой; этим они дали опору второму варианту сказания, по которому тот же Антоний основывает Дымский монастырь. В обеих редакциях XV века незаметно еще следов первого варианта; но Пахомий знал его, хотя и не занес в житие. Пророчество Варлаама о снеге, выпавшем в Петров пост и спасшем город от голода, сохранялось в местной памяти благодаря основанным на нем крестному ходу и местному обычаю молебствовать в Хутынском монастыре всем городом во время бездождия или слишком дождливого лета. Об этом обычае говорит Пахомий в похвальном слове Варлааму, приводя примеры пророческого дара, данного святому; на ту же силу его отвращать бездождие намекает он в своем сказании о чуде 1460 года. Упомянутые выше сказания об осужденном и о снеге, по-видимому, впервые были записаны при митр. Макарии: в списке пахомиевского жития по макарьевским минеям они помещены не на месте, после посмертных чудес, как позднейшее прибавление, а второе из них, по некоторым спискам, говорит о молитве за царя Ивана Васильевича и царицу Анастасию. Но позднейшие списки помещают эти сказания на своем месте, в числе чудес, совершенных святым при жизни [187]. Таким образом, обломки противоречивых народных сказаний встретились в одном и том же житии, усилив путаницу, внесенную в него редакциями XV века. Сказание о мученической кончине князя Черниговского Михаила в Орде любопытно для нас только как факт для характеристики редакторских приемов Пахомия [188]. Оно почти не прибавляет новых исторических черт к древней повести о том же событии, написанной, вероятно, вскоре по смерти кн. Михаила Древнейший список этой повести называет автором ее отца Андрея, один из позднейших – епископа Ивана; последнее известие, по всей вероятности, есть неловкая догадка писца прочитавшего в переписанной им повести, что отец духовный, с которым советовался Михаил пред отъездом в Орду, звался Иоанном [189]. Только в начале сказания Пахомий вставил известие об умерщвлении Михаилом послов, отправленных к нему Батыем в Киев; далее изложение Пахомия – легкий перифраз Андреева рассказа, местами украшающий его риторическими распространениями, иногда вводящий в него новые фактические черты сомнительного свойства; так, вельможу Батыева Елдегу, посланного предложить Михаилу на выбор смерть или покорность ханскому приказу, Пахомий заставляетступить в прение с князем о вере, чего не находим у Андрея. При таком отношении к источнику естественно, что Пахомий не поправил неточности в рассказе последнего, будто черниговский князь поехал в Орду добровольно, увлекаемый ревностью «обличити прелесть» нечестивого царя, «ею же льстить крестьяны». К сказанию о кн. Михаиле Пахомий приложил повесть «О убиении злочестивого царя Батыя» в Венгрии; сухое книжное изложение пощадило в ней некоторые поэтические мотивы, по которым легко заметить, что это – народная южнославянская песня о Батые, в книжной обработке пущенная пришлым сербом в древнерусскую письменность; в такой форме, иногда с вариантами, она встречается в позднейших русских житиях и летописных сборниках.

Критический разбор жития архиеп. Моисея встречает затруднение в том, что оно сохранилось в очень немногих списках, и притом позднего времени, XVII–XVIII веков. Все они носят в заглавии одинаковую пометку: «Творение Пахомия сербина». Но, усвоив памятник одному автору, они не представляют одинакового текста, распадаются на две редакции, различающиеся изложением и составом [190]. Житие начинается предисловием, почти дословно сходным с предисловием к пахомиевской биографии архиеп. Ев-фимия; некоторые варианты, отличающие первое, только затемняют речь, вносят в нее грамматические неправильности и, может быть, принадлежат писцам, а не автору. Самое жизнеописание составляет краткую статью, в которой по обеим редакциям можно заметить одну общую литературную основу; но в списках XVIII века она изложена гораздо пространнее, более развита общими местами, чем в списках XVII века, и представляет несколько фактических черт, которых нет в

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org последних. Посмертные чудеса, сопровождающие житие (о наказании разбойников, о архиеп. Сергии и два чуда о новгородском купце), также представляют значительные варианты в изложении обеих редакций. Наконец, списки краткой редакции прибавляют довольно длинное, несоразмерное с коротеньким житием похвальное слово, которого нет в обоих списках пространной.

Ничто не заставляет отвергать предание, сохраненное списками жития Моисея, что оно написано Пахомием. Жития митр. Алексия и Саввы Вишерского, принадлежащие ему бесспорно, показывают, что и он, мастер житий, мог написать такую скудную, нестройную биографию, наскоро сшитую из отрывочных известий и преданий, каково жите Моисея. Тем, что житие, как видно по рассказу об архиеп. Сергии, могло быть написано не раньше 1484 года, нельзя ни поддержать, ни опровергнуть известия списков о его авторе, ибо мы не знаем, когда прекратилась литературная деятельность Пахомия. Остается вопрос, какая из описанных выше редакций принадлежит Пахомию. Его можно решить только предположением, при недостатке прямых указаний. Благодаря позднему времени списков, по языку обеих редакций нельзя сделать надежных выводов для решения этого вопроса. Из похвального слова, входящего в состав сокращенной редакции, видно, что оно написано на праздник памяти Моисея[191]. Но неизвестно, когда начали местно праздновать Моисею. Из рассказа об архиеп. Сергии можно только заключить, что в 1483 году, более 100 лет спустя по смерти Моисея, он еще не был признан Церковью даже в числе месгно-чтимых святых; иначе приехавший с Москвы архиеп. Сергий, далее в припадке московского пренебрежения к павшему Новгороду, не отважился бы обозвать одного из его святых смердьям сыном. Любопытно также, что в 1563 году царь, перечисляя святых новгородских владык, не называет между ними Моисея[192]. Это придает некоторую вероятность догадке, что похвальное слово с сокращенной редакцией жития – позднейшего происхождения сравнительно с пространной, которая составлена Пахомием[193]. Изложение этой последней совершенно в духе литературного стиля других житий, написанных Пахомием.

Для определения источников жития находим краткую биографию Моисея в одном списке росписи новгородских владык, составленной в конце XVI века[194]. Невозможно определить точно время составления этой краткой простой записки; но она явилась раньше искусственных редакций жития, обозначаемых в списках именем Пахомия, и была их источником, а не сокращенной переделкой. Обе эти редакции с большей или меньшей близостью к ее тексту черпают из нее, но не исчерпывают вполне ее содержания; по своему строю и характеру изложения она очень похожа на древнее краткое житие Варлаама Хутынского и особенно на записку об архиеп. Аркадии; встречаем в ней даже одинаковые с ними обороты речи, а конец ее почти дословно сходен с заключением записки об Аркадии. Пространная искусственная редакция жития Моисея полнее сокращенной воспроизводит фактические черты записки, иногда изменяя их: так, записка перечисляет монастыри и церкви, построенные Моисеем, в хронологическом порядке, согласном с древней Новгородской летописью; пространная редакция не выдерживает его, а сокращенная вовсе опускает этот перечень. Последняя, опуская или передавая неточно и другие черты записки, является сокращением ее или пространной редакции; но в ней есть и не лишенная интереса новая черта. О начале ереси стригольников нет известий летописи упоминают о ней впервые в 1376 году, когда она уже успела распространиться в Новгороде, По известию сокращенной редакции жития Моисея, повторенному и в похвальном слове, Моисей ратовал против стригольников во время своего вторичного управления новгородской епархией; следовательно, еще до 1359 года[195]. Но трудно угадать источник этого известия: его нет ни в летописях, ни в древней записке о Моисее.

Время первого чуда и двух последних в житии не указано ясно; второе—об архиеп. Сергии – относится к 1483–1484 годам и бросает свет на источник и обработку этих сказаний. По происхождению своему рассказ о Сергии принадлежит к кругу легенд, сопровождавших падение новгородской вольности. С подчинением Новгорода Москве должна была пасть и его церковная самобытность. Архиеп. Сергий, назначенный на новгородскую кафедру в Москве и из москвичей, первый прервал собою ряд туземных излюбленных владык; но он только 9 месяцев правил паствой и вследствие болезни воротился в Троицкий Сергиев монастырь. Это послужило источником легенды о нем, в разных местах передававшейся различно. Наиболее прозаическая из этих местных ее редакций – московская, по которой новгородцы волшебством отняли ум у Сергия за то, что он не ходил по их мысли. В псковском варианте легендарные мотивы имеют каноническую основу: новгородские святители, покоившиеся в Софийском

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org соборе, являясь Сергию во сне и наяву, поразили его недугом за то, что он вопреки правилам св. отцов при живом владыке (Феофиле) вступил на его престол. По народному новгородскому преданию, поэтическому, Сергия наказал чудтворец Иоанн, «что на бесе ездил», новгородский владыка, имя которого связано с преданием о чудесном спасении Новгорода от суздальского нашествия в XII веке[196]. Наконец, в житие Моисея занесена четвертая редакция, сложившаяся, очевидно, в стенах Сковородского монастыря, где погребен Моисей: гордого москвича покарал этот святитель за презрительный отзыв Сергия, захавшего в монастырь по дороге в Новгород. Но, воспроизводя эту легенду, автор жития сгладил ее местные черты общим нравственным уроком, из нее выведенным: Сергий посрамлен и лишился сана епископского за то, что унизил угодника Божия и в нем не почтил епископского сана. Это не противоречит предположению, что житие Моисея составлено не новгородцем, но по рассказам сковородской братии и, может быть по ее просьбе.

В разборе второй группы пахомиевских житий труднее проверить автора, ибо у него не было здесь под руками старых биографий или они не уцелели. Первым по времени в этом ряду можно признать житие игумена Никона Это житие, краткое, без предисловия и похвального слова, составлено Пахомием, вероятно, для службы и обыкновенно встречается в списках вместе с нею[197]. Здесь только в двух местах автор воспользовался своим же трудом, житием Сергия; главным источником служили ему «еще в теле обретающиеся тоя же обители иноци, свидетели известии», то есть очевидцы Никона, которых, конечно, было еще много во время составления жития. Однако ж биография не представляет связного рассказа не только о всей жизни Никона, но и о его игуменстве в Троицком монастыре. Так, ничего не сказано о временном удалении его от игуменства на безмолвие, о чем говорят позднейшая редакция этого жития и житие Саввы Сторожевского. Главное внимание автора обращено на заботы Никона о восстановлении монастыря, разоренного татарским нашествием 1408 года, и о построении новой каменной церкви над гробом Сергия; но и здесь нет ни слова об открытии мощей святого, происшедшем, по рассказу самого Пахомия в житии Сергия, при основании этой церкви. Кончина Сергия и одно из трех чудес Никона (о С. Антонове) изложены почти дословно по житию Сергия; но есть разногласие с последним во времени кончины Никона. В житии Сергия Пахомий говорит, что Никон игуменствовал 36 лет, а в житии Никона – 37; позднейшая редакция этого последнего жития прибавляет, что Никон скончался в 6938 году. Это разногласие разрешается приведенной выше припиской к Сергиеву житию по списку 6967 года: если в этом году праздновали 67-ю годовщину памяти Сергия (25 сентября) и 31-ю памяти Никона (17 ноября), то последний жил после Сергия 36 лет и преставился в ноябре 1427 года[198].

Состав жития архиеп. Евфимия не одинаков в разных списках. В большинстве их 5 посмертных чудес, приложенных к жизнеописанию и заканчивающихся краткой похвалой святому, сопровождаются новым чудом, с особым витиеватым предисловием и с надписью: «Ино новейшее чудо»[199]. Оно написано, очевидно, после жития и другим автором, но не мною спустя по смерти Евфимия: этот автор уже ссылается на читанное им житие Евфимия с чудесами, а софийский протодиакон, о котором он рассказывает, был современник и знакомый Евфимия. В одном списке это чудо сопровождается послесловием, указывающим его отношение к житию; автор приписки, выражаясь о Пахомие как современник, говорит, что этот Пахомий писал о Евфимие «елика ему поведаша, а не все житие святого подробну»; отсюда можно заключить, что это чудо описано вскоре после пахомиевского жития, которое оканчивалось 5 чудесами с краткой похвалой святому[200].

Замечание в приведенной приписке, кажется, характеризует состав Пахомиева труда, а не указывает на какие-либо позднейшие дополнения, в него внесенные. Это житие действительно отличается неравномерностью фактического изложения. Сам Пахомий не указывает своих источников, а из упомянутой приписки видно, что между ними не было письменных. Святительская деятельность Евфимия описана кратко, в общих чертах; но гораздо обстоятельнее рассказано о Вяжицком монастыре и отношении к нему архиепископа, о постройках, сделанных им в этом монастыре, при этом Пахомий смутно представлял себе хронологическое отношение рассказываемых событий[201]. Эти пробелы и неточности зависели от свойства источника, из которого черпал Пахомий и которым служили изустные рассказы вяжицкой братии и лиц, окружавших Евфимия. Зато останавливает на себе обстоятельство, с какою описаны последний год жизни Евфимия и его погребение: здесь автор подробно указывает, где и когда, в какой день был и что сделал приближавшийся к смерти владыка и как его хоронили. Выше мы видели, что

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
Пахомий приезжал в Новгород еще при Евфимии, по всей вероятности в последнее время его жизни (1457–1458) Таким образом, это время он мог описать по личным воспоминаниям. Все указанные обстоятельства объясняют особенность, отличающую это пахомиевское житие от других. Несмотря на неровность изложения, оно обильно фактами, редко обращается к помощи общих мест житий и передает много живых биографических черт, подмеченных современником. Благодаря этому, биография Евфимия принадлежит к числу немногих удовлетворительных трудов Пахомия.

Мы видели выше, что биограф архиепископа Ионы ставит житие Саввы Вишерского в числе сочинений, которые этот владыка поручил написать Пахомию, когда последний жил у него в Новгороде (1459–1461). Сам Пахомий замечает в конце жития, что написал его по поручению Ионы. Между посмертными чудесами Саввы у Пахомия есть рассказ о приезде в Саввин монастырь Ионы, который повелел тогда написать образ преподобного, также составить канон и прочая в память его. На основании известия в житии Ионы этот приезд надобно отнести к 1461 году, по крайней мере не позже. Но с другой стороны, есть известие, что церковь Иоанна Предтечи в монастыре Саввы поставлена в 1464 году, а она уже упоминается у Пахомия. Далее, некоторые списки жития, называющие в заглавии автором его того же Пахомия, оканчиваются припиской, по которой «списано бысть и изобретено блаж. Саввы житие священноиноком Геласием, бывшим тогда игуменом тоя обители, в лето 6972–е»[202]. Трудно понять, что значат эти слова, если не то, что Гласий, вследствие повеления Ионы написать канон и прочая, приготовил записки о жизни Саввы, по которым Пахомий уже после 1464 года составил житие.

Каковы бы ни были источники пахомиевской биографии Саввы, по содержанию ее видно, что автор очень мало знал о святом Он неопределенно говорит о происхождении и месте пострижения Саввы, хотя и род Бороздиных, из которого он вышел, и тверской Саввин монастырь, в котором подвизался сначала были довольно известны в то время[203]. Из тверского монастыря автор ведет Савву прямо на р. Вишеру, не сказав, что святой был настоятелем Саввиной пустыни и оттуда ходил на Афон, после чего уже поселился на Вишере. Далее Пахомий передает отдельные рассказы из жизни Саввы анекдотического свойства; но история монастыря изображена немногими и такими беглыми чертами, что биограф говорит об одном из учеников Саввы, не упомянув даже, что к отшельнику стала собираться братия. Все это тем более неожиданно, что Пахомий был современник Саввы и писал житие немного лет спустя по смерти его. Впрочем, и время кончины Саввы в житии не указано прямо. Позднейшие рукописные святцы и вслед за ними церковные историки помечают ее 1 октября 1460 года, но другие известия делают подозрительным это показание. По рассказу Пахомия, Савва, умирая, поручил свой монастырь попечению архиепископа Емелиана (Евфимия I, 1424–1429). Это, очевидно, ошибка, всего вероятнее, первое иноческое имя Евфимия I поставлено здесь вместо имени преемника, его Евфимия II; позднейшие писцы и писатели часто смешивали этих епископов. Далее Пахомий пишет, что Савва пред кончиной передал управление обители старейшим ученикам своим Ефрему и Андрею, и вовсе не упоминает здесь о Геласие, который, однако ж, является у него настоятелем еще до посещения монастыря Ионой. Наконец, по житию, Савва скончался на 80-м году жизни. Преп. Иосиф Санин называет его «начальником» тверской Саввиной пустыни. Так обыкновенно назывались основатели. Сохранилась рукопись Саввина монастыря с припиской, по которой в 1432 году этому монастырю минуло 35 лет, следовательно, он основан в 1397–1398 годах; трудно поверить, чтобы основатель его был тогда 17-летним юношей, если 80-летний Савва скончался в 1470 году[204].

По поручению великого князя Василия Василовича и митр. Феодосия Пахомий приехал в Кириллов монастырь 34 года спустя по смерти основателя (сконч. 1427), чтобы на месте собрать сведения о его жизни. Тогдашний игумен монастыря Кассиан просил и с своей стороны образцового агиобиографа написать что-нибудь о Кирилле. В продолжение 34 лет в монастыре не было составлено не только жития, даже черновых нестройных записок об основателе. Но Пахомий застал еще много очевидцев и учеников Кирилла, долго живших с учителем, к числу которых принадлежал сам Кассиан. Автор виделся и с Мартирианом, бывшим игуменом Ферапонтова, потом Троицкого Сергиева монастыря; в 1462 году он снова правил Ферапонтовым монастырем (в 15 верстах от Кириллова) и мог сообщить Пахомию подробные сведения о Кирилле, у которого постригся еще в отрочестве, в первые годы существования Кирилловой обители. Этих учеников Кирилла расспрашивал я о святом, пишет Пахомий в предисловии, «и начата беседовати ко мне о житии святаго и о чудесех».

В жизнеописании, рассказав повесть о князе и княгине Белевских, он прибавляет, что слышал ее от инока Игнатия, которому передала ее сама княгиня, и при чтении этой повести легко заметить, что книжный стиль Пахомия не вполне сгладил приемы простого изустного рассказа. Автор передает имена людей, игравших самую невидную роль в истории обители, и много других мелких подробностей, которые показывают, что житие писано со слов иноков монастыря. При этом автор делает ей;е оговорку, что многое оставлено им не записанным по обилию материала или потому, что за давностью позабыто рассказчиками[205]. Единственным письменным источником, какой можно заметить в житии, была духовная Кирилла, которую Пахомий занес в свой труд с пропусками и поправками[206]. Таким образом, Пахомий имел в своем распоряжении обильный запас сведений, позволявший ему составить биографию, подобную епифаниевому житию Сергия. Жизнеописание Кирилла – самый обширный и лучший из всех трудов Пахомия. Для историко-критической оценки этого жития важно, как, с какой стороны воспользовался своими источниками биограф и какой взгляд положил он в основание труда. Здесь автор не стеснялся ни скудостью материала, отнимающей возможность выбора фактов, ни церковным назначением жития, заставлявшим одни факты опускать, другим давать известное условное выражение. Прежде всего можно заметить, что не одни биографические воспоминания об основателе, но и самые взгляды братии Кириллова монастыря на монашество нашли в пере Пахомия трость книжника-скорписца.

Известно, что из отшельнических келий, рассеянных в белозерских лесах и имевших близкие сношения с монастырем Кирилла, вышел в самом начале XVI века шумный протест против монастырского землевладения. Сам Пахомий был равнодушен к этому вопросу, сколько можно заключать по другим его житиям; но биография Кирилла дает любопытное указание, что не одни белозерские «пустынники», но и часть братии богатого общежительного монастыря, каким был Кириллов во второй половине XV века, была против монастырского землевладения и в этом смысле направляла перо биографа Пахомий не говорит ни об одном земельном приобретении Кирилла; рассказывая, как боярин Роман Иванович хотел дать последнему село, биограф заставляет святого высказать те же самые аргументы против приобретения сел монастырями, какие выражены были митр.

Киприаном в послании к игумену Афанасию и потом развиты последователями Нила Сорского. Ни в этом молчании, ни в этих аргументах нельзя видеть факты из биографии Кирилла. Одна грамота согласно с Пахомием показывает, что село боярина Романа отошло к монастырю уже по смерти Кирилла; но та же грамота насчитывает до 6 земельных вкладов, принятых Кириллом, и до 11 земельных покупок, сделанных самим основателем[207]. Далее, главное внимание Пахомия обращено, разумеется, на деятельность Кирилла в новой обители, на те 30 лет, которые протекли с возникновением монастыря до кончины основателя. Здесь находим 3–4 страницы, изображающие внутреннюю жизнь монастыря по уставу Кирилла; сверх этого без видимой связи, без хронологических указаний изложено более 20 кратких повестей или отдельных случаев нравоучительного характера, рисующих нравственное влияние Кирилла, его отношения к братии, мирянам–и только. Постепенный рост монастыря, перемены, внесенные им в окрестную пустыню, материальные условия жизни и характер братии – все это изображено очень скудными, мимоходом брошенными чертами; очевидно, это не занимало Пахомия и он об этом не расспрашивал. Здесь заметна разница между ним и Епифанием: и у последнего на первом плане нравственный образ основателя как пример для подражания; но он следит и за историей монастыря, не обходит его простых житейских отношений и отмечает перемены в окрестной пустыне, насколько они влияли на жизнь монастыря. Указанные особенности жития Кирилла, отсутствие связного рассказа, анекдотичность и стремление изображать деятельность святого только с известной стороны стали отличительными чертами русских житий последующего времени.

Житие Иоанна, архиепископа Новгородского, по своему происхождению и источникам имеет близкое отношение ко времени архиеп. Евфимия и к пахомиевским житиям Варлаама Хутынского и архиеп. Моисея. Выше было указано шаткое известие, приписывающее и это житие перу Пахомия. Впрочем, кто бы ни был его автор, главные черты своего содержания оно почерпнуло из того же круга новгородских легенд, получивших литературную обработку в эпоху падения Новгорода, откуда черпали и два упомянутые жития. В нашей истории не много эпох, которые были бы окружены таким роем поэтических сказаний, как падение новгородской вольности. Казалось, «господин Великий Новгород», чувствуя, что слабеет его жизненный пульс, перенес свои думы с Ярославова

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
двора, где замолкал его голос, на Св. Софию и другие местные святыни,
вызывая из них предания старины.

Выше было замечено, как открытие мощей Иоанна в 1439 году архиеп. Евфимием вместе с установлением панихиды 4 октября должно было содействовать оживлению этих преданий, особенно об Иоанне и о чуде Знамения в 1169 году, по известию летописи, что новгородцы приписывали наказание архиеп. Сергия ездившему на бесе чудотворцу Иоанну, видно, что эти предания были распространены в местном населении [208]. Из того же источника выи о житие архиеп. Иоанна: почти все его содержание состоит из легенд о построении Благовещенского монастыря, о Знамении, о путешествии в Иерусалим на бесе и о мести последнего владыке. Рассматривая эти легенды в связи с другими, относящимися к тому же кругу, можно извлечь некоторые указания на время, когда составлено житие. В рукописях встречаем иногда рядом 4 новгородские повести: о варяжской божнице, о Благовещенском монастыре, о просфоре и об архиеп. Ионе [209]. По ссылкам, какие делает в них автор, видно, что они записаны одной рукой. Так, в первой из них замечено: «Сия ми поведа игумен Сергей Островского монастыря от св. Николы, отец Закхией, нынешнего игумена Хутынского»; вторая начинается словами: «Той же чудный муж Сергие поведа» [210]. По известию последней из этих повестей о числе лет архиепископства Ионы видно, что они записаны после 1471 года Закхией правил Хутынским монастырем, по-видимому, в последней четверти XV века; в 1475 году, по летописи, на Хутыне был еще игуменом Нафанаил, которого встречаем здесь в рассказе о чуде преп. Варлаама в 1471 году; имена хутынских настоятелей с начала XVI века становятся все известны, но между ними нет Закхей [211].

На легендарность рассказов об Иоанне намекает сам автор жития, которое, по его признанию, написано не без колебания [212]. Между письменными источниками, на которые ссылается автор, была и одна из указанных выше повестей, именно о Благовещенском монастыре: легкий перифраз ее помещен в начале жития, а в другом месте, перечисляя построенные Иоанном церкви, автор, по некоторым спискам жития, замечает, что первую из них была Благовещенская, «о ней же преди писахом от сказания повести чуднаго мужа Сергия, игумена Островского монастыря от св. Николы». В конце жития автор призывает молитвы Иоанна на «великодержавного, скипетр царства в Русской земле держащего». Умирая, Иоанн поучает новгородцев бояться «князя православного яко Бога», а за иноверного не отдаваться и в чуде Знамения указывает тот смысл, «да посрамятся иконоборцы, да не растлятся обычая наша».

Из этих выражений можно заключить, что и 4 упомянутые повести и житие написаны в конце 70-х или в 80-х годах XV века, когда подчинение Новгорода Москве было решено и когда в нем стали обнаруживаться иконоборческие мнения жидовствующих. Повесть о Знамении в житии также есть переделка сказания, встречающегося в рукописях с конца XV века. Из летописи или другого письменного источника взяты перечень церквей и известие о происхождении Иоанна и о том, что до архиепископства он был священником при церкви Св. Власия. Но, сводя различные источники, автор впал в ошибку: легенду о построении Благовещенского монастыря он отнес ко времени, когда Иоанн был еще мирянином; потом он стал иереем, по рассказу жития, и наконец постригся в своем монастыре, откуда был избран на кафедру; но по летописи, этот монастырь основан в 1170 году, когда Иоанн был уже архиепископом. Не видно, чтобы сказание о путешествии во Иерусалим и о мщении беса существовало в письменности раньше жизнеописания Иоанна; едва ли не впервые оно записано в этом житии по изустным рассказам «неложных свидетелей».

Пахомий вышел из средоточия православной греко-славянской образованности XIV–XV веков, из Святой Горы, и вынес оттуда высокое понятие об охранительной силе родной письменности для племени. «Бяху угри, – замечает он в повести о Батые, – первое во православии крещение от грек приемше, но не поспевшим им своим языком грамоту изложить, римляном же яко близь сущим приложиша их своей ереси после довати». Пахомия много читали в древней Руси и усердно подражали приемам его пера: его творения служили едва ли не главными образцами, по которым русские агиографы с конца XV века учились искусству описывать жизнь святого. Автор приведенной выше приписки к житию Евфимия, выражая взгляд русских книжников XV века на Пахомия, называет его от юности усовершенствовавшимся в писании и во всех философиях, превзошедшим всех книжников разумом и мудростью. Такой человек был нужен на Руси в XV веке, и потому, когда он явился здесь, великий князь и митрополит с собором, новгородский владыка и игумен монастыря обращались к нему с просьбами и

Достаточно пересчитать творения Пахомия, приведенные в известность, чтобы видеть, для чего, собственно, было нужно на Руси его перо и что нового внесло оно в русскую письменность. Пахомий написал не менее 18 канонов и 3 или 4 похвальные слова святым, 6 отдельных сказаний и 10 житий; из последних только 3 можно считать оригинальными произведениями; остальные – новые редакции или переложения прежде написанных биографий. Запас русских церковных воспоминаний, накопившийся к половине XV века, надобно было ввести в церковную практику и с состав душеполезного чтения, обращавшегося в ограниченном кругу грамотного русского общества для этого надобно было облечь эти воспоминания в форму церковной службы, слова или жития, в те формы, в каких только и могли они привлечь внимание читающего общества, когда последнее еще не видело в них предмета не только для научного знания, но и для простого исторического любопытства. В этой стилистической переработке русского материала и состоит все литературное значение Пахомия. Он нигде не обнаружил значительного литературного таланта; мысль его менее гибка и изобретательна, чем у Епифания; но он прочно установил постоянные, однообразные приемы для жизнеописания святого и для его прославления в церкви и дал русской агиобиографии много образцов того ровного, несколько холодного и монотонного стиля, которому было легко подражать при самой ограниченной степени начитанности.

Есть еще сторона в литературной деятельности Пахомия, имеющая некоторое значение в истории письменности древнерусских житий. Впоследствии, при размножении этой письменности, многие жития переписывались и распространялись исключительно или преимущественно в местах деятельности святых; но вместе с тем постепенно увеличивалась группа житий, имевших общее значение, везде читавшихся. Самую раннюю и видную часть в этой группе составляют вместе с киприановской биографией митр. Петра и древнейшими ростовскими житиями творения Пахомия; благодаря известности автора, его жития не только митр. Алексия или преп. Сергия, но даже архиеп. Евфимия, Варлаама Хугынского и других местных святых стали общим достоянием древнерусских читающих людей и переписывались везде. Гораздо менее важны труды Пахомия как исторический материал. Только один из святых, жизнь которых он описал, архиеп. Евфимий, был известен ему лично. Главными источниками служили ему изустные рассказы и готовые биографии. Воспроизводя тот или другой источник, Пахомий несколько не заботился о том, чтобы исчерпать его вполне, и вследствие разных причин допускал много неточностей в своем воспроизведении. Большая часть явлений, им описываемых, не была известна ему по непосредственному наблюдению; ему не пришлось видеть возникновения и образования ни одного русского монастыря; этот недостаток непосредственного знакомства с действительностью он восполнял риторикой житий, которая многому давала неверную окраску. Притом многие из его биографий писаны для церковной службы и по поручению светской или церковной власти; это заставляло его иное опускать, а другое воспроизводить как нужно было, а не как было на самом деле. Последнее заметил в одном его труде современный русский летописец [213]. Только биографии Кирилла и Евфимия ценны и по свойству источников, и по обилию содержания; если бы все остальные труды Пахомия исчезли, в наших исторических источниках не образовалось бы слишком заметного пробела.

Глава V. РУССКИЕ ПОДРАЖАНИЯ ДО МАКАРЬЕВСКОГО ВРЕМЕНИ

Дальнейшее наше исследование должно превратиться в краткий библиографический обзор. Получив в рассмотренных выше житиях образцы агиобиографии, русские слагатели житий однообразно подражали им и в литературных приемах, и в понимании исторических явлений. Стороны в их произведениях, которых должна коснуться критика, определились не личными условиями писателя, а этим историческим взглядом на явления, у всех одинаковым, который вычитан в образцах и вместе с литературными приемами последних составил риторическую теорию жития. Личность писателя опять исчезает за этой теорией, как исчезала прежде за многолетней легендой, хотя теперь в большей части случаев мы можем не только назвать его по имени, но и указать некоторые черты его жизни. С другой стороны чем дальше от половины XV века, тем более русская агиобиография удаляется от городские центров, где составилось, большинство прежних житий, и продолжает свое развитие в пустыне, по многочисленным монастырям, здесь возникавшим, выходя таким образом из пределов того круга общественных явлений, который ведала летопись; потому редко представляется возможность с помощью последней проверить или объяснить новые жития. Между историком и историческим

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org материалом, заключающимся в этих житиях, остается одна упомянутая теория агиобиографии: критика, приведя в известность ее дальнейшие памятники, может ограничиться общим разбором этой теории, чтобы выделить из нее исторический факт.

Выше было замечено, какие литературные влияния содействовали превращению прежней краткой записки, или памяти о святом, в историческое похвальное слово, ибо таковы в сущности витиеватые жития, которые писались с XV века. Эти влияния заметно сказываются в русских произведениях второй половины XV века. Явления церковной и мирской жизни становятся содержанием не простой повести, а церковно-ораторского слова. Мы видели выше, как обретение мощей св. митрополита Петра в 1472 году подало собору повод возложить на Пахомия составление витиеватого слова об этом событии с похвалой и двумя канонами святому. В 1462 году у гроба св. митрополита Алексия исцелился хромец: глава русской церковной иерархии митр. Феодосий написал пространное слово об этом чуде, блестящее произведение церковного красноречия в духе того времени; ораторское предисловие в нем равняется по объему самому сказанию. Другое произведение того же автора, одинакового характера с первым, похвальное слово апостолам Петру и Павлу, обнаруживает источник, откуда черпал Феодосий свое красноречие: здесь автор дословно выписывает страницы из слова Цамблака на ту же тему, подобно тому как последний в этом и других своих ораторских творениях заимствовал у Иоанна Златоуста и прочих образцовых витий православной церкви [214].

Этим цветом церковного похвального слова окрашивались не одни церковные явления: он сильно замечен уже в житии великого князя Дмитрия Донского, написанном, по-видимому, вскоре после его смерти. Автор биографии – начитанный книжник, сколько можно судить по его цитатам и многоречивым рассуждениям, и писал ее для какого-нибудь духовного лица [215]. Иногда у него заметно подражание житию Александра Невского; встречаем литературные черты, которые были не во вкусе агиобиографии: картину Донского побоища, плач княгини с причитаньями над умершим мужем. Но тем резче выделяются в биографии черты другого свойства: в характеристику князя допущены почти исключительно иноческие добродетели; несоразмерно длинное и до темноты витиеватое похвальное слово в конце жития рассматривает донского героя только как святого, и, перебирая исторические имена, которыми можно было бы характеризовать князя, оно называет только праведников обоих заветов.

Вторая редакция сказания о кн. Михаиле Ярославиче Тверском наглядно показывает, что вся перемена, происшедшая в русской агиобиографии с XV века, состояла в приемах литературного изложения и не вызвала потребности более внимательного знакомства с фактами, относящимися к жизни описываемых лиц. Выше, в разборе древней повести о Михаиле, был отмечен признак, обличающий во второй ее редакции произведение XV века, хотя в ней, по обычаю древнерусских позднейших редакторов, удержаны выражения начального сказания, какие мог употребить только современник и очевидец описываемых событий [216]. Эта позднейшая редакция почти дословно повторяет текст своего оригинала, не только не прибавляя к нему новых фактов, но далее опуская некоторые фактические черты его, например хронологические и топографические пометки в рассказе о борьбе кн. Юрия Московского с Михаилом. Переделка древнего сказания предпринята только для того, чтобы прибавить к нему длинное витиеватое предисловие и внести в простой рассказ современника обильные риторические распространения, тексты, исторические сравнения и т. п.

Характеристическими образчиками компилятивности, какую отличались подражания в русской агиобиографии с половины XV века, могут служить сочинения о князьях ярославских, составленные в изучаемый период времени: это – две редакции жития кн. Феодора Черного и сказание о князьях Василии и Константине. Еще до открытия мощей кн. Феодора в 1463 году в письменности обращалась краткая повесть о преставлении этого князя с немногими известиями о его жизни: судя по изложению и некоторым подробностям в описании кончины Феодора, можно думать, что эта проложная статья была составлена вскоре по смерти князя или на основании современной ему местном летописи, записавшей эти подробности [217]. Вскоре по обретении мощей князя описано было и это событие с чудесами, его сопровождавшими [218]. Великий князь Московский Иоанн и митрополит Филипп поручили описать жизнь новоявленного чудотворца Антонию, иеромонаху Спасскую ярославского монастыря, где покоился кн. Феодор. Биограф рассказывает об удалении архиеп. Ростовского Трифона с кафедры (1467), а о последнем самостоятельном князе Ярославля Александре Федоровиче, при котором произошло открытие мощей

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org его предка, выражается, как будто его уже не было на свете; отсюда видно, что житие написано между 1471 годом, когда умер кн. Александр, и 1473-м, когда умер митр. Филипп[219].

Антоний, знакомый с образцами русской агиобиографии того времени, составил житие так, чтобы оно было достойно высокого поручения, возложенного на автора Предисловие он выписал из жития митр. Алексия, написанного Пахомием, с некоторыми переменами, но удержав выражения, которые вовсе не шли к ярославскому писателю[220]. Изложив известия о кн. Феодоре и о нашествии Батя, какие нашлись в упомянутом старом некрологе Феодора, Антоний прибавил к нему повесть о смерти Батя, изменив несколько статью Пахомия об этом и рассказав об отношениях Феодора к Орде. Благодаря этому рассказу, заимствованному, по-видимому, у местного летописца и не занесенному в летописные своды теперь известные, труд Антония имеет цену между источниками нашей истории. Рассказ о кончине князя выписан целиком из того же некролога, а обретение мощей и чудеса описаны по статье, составленной раньше сочинения Антония; только два чуда – с архиеп. Трифоном и с безногим иноком Софонией – изложены у Антония витиеватее, первое – словами статьи о Стефане Пермском в епифаниевском житии Сергия, второе – словами написанного митр. Феодосием сказания о хромце Науме; наконец, всей этой статье об открытии мощей и чудесах Феодора Антоний предпослал многоречивое предисловие, в котором легко заметить переделку предисловия к Пахомиеву слову о перенесении мощей св. митрополита Петра, незадолго перед тем написанному.

Встречаем и другую переработку древней записки о кн. Феодоре: это – житие, которое составил некто Андрей Юрьев. Сколько помнится, в истории древнерусской духовной литературы совершенно неизвестно имя этого писателя, как и его произведение: последнее, судя по редкости его списков, было мало известно и древнерусским грамотеям[221]. По выражениям автора молено только догадываться, что он писал в Ярославле. Список его труда, нам известный, относится к началу XVI века; в некоторых словах жития можно видеть довольно ясный намек на то, что оно писано после открытия мощей св. князя, хотя невозможно решить, раньше или позднее антониевой редакции [222].

Произведешь А. Юрьева любопытно тем, что риторический взгляд на житие, утвержденный образцовыми агиобиографами XV века здесь сказался еще яснее, ибо действовал на редактора одностороннее и исключительнее; притом этот редактор, сколько можно судить по его имени, был не монах, может быть, даже не из белого духовенства Антоний, переделывая древнюю краткую биографию в духе указного взгляда, считал еще необходимым пополнить ее содержание известиями из других источников, хотя сделал это не совсем удачно. А Юрьев, как видно из его признания и содержания новой биографии, ничего не знал о кн. Феодоре сверх известий древнего некролога[223]. Известия последнего он целиком и большею частью почти дословно перенес в свое произведение. Но скудное содержание своего источника он растворил в обильной примеси общих мест церковного панегирика; житие закончил он похвалой святому, которая объемом немного уступает биографическому очерку. Отсюда видно, что единственной целью, вызвавшей новую редакцию, было «ублажить подробную новоявленного чудотворца Задачу свою автор исполнил с литературным умением, дающим его труду почетное место в ряду русских риторических произведений XV–XVI веков. Хотя не монах, Юрьев – начитанный грамотей: он приводит выдержки из сказания о Борисе и Глебе, из жития Димитрия Солунского, митроп. Петра и Алексия, Леонтия Ростовского по одной из позднейших редакций; послесловие его есть легкая переделка послесловия Пахомия Аогофета к житию преп. Сергия.

Еще любопытнее состав другого ярославского сказания – о князьях Василии и Константине. В 1501 году в Ярославле сгорела соборная Успенская церковь, и когда начали разбирать обгорелые калит, нашли в церковном помосте два гроба с нетленными мощами; на гробах прочитали имена святых покойников, князей Василия и Константина. Последовал ряд чудес. Так рассказывает повесть о новых ярославских чудотворцах, которую несколько лет спустя сложил некто монах Пахомий по благословию местного архиеп. Кирилла, в княжение Василия Иоанновича; следовательно, между 1526 и 1533 годами[224]. Местное предание запомнило, что князья-чудотворцы были родные братья Всеволодовичи. Приняв это известие за основание своей повести, Пахомий начал ее предисловием, неловко составленным по предисловию серба Пахомия к житию митр. Алексия или, вероятнее, по переделке его в рассмотренном Антониевом житии кн. Феодора. У того же предшественника своего Антония выписал он характеристику кн. Феодора, приспособив ее к своим князьям-братьям. Далее, нашедши в

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
летописи известие, что кн. Константин Всеволодович в 1215 году заложил в Ярославле каменную церковь Успения, биограф отнес это известие к своему Константину, князю Ярославскому, смешав последнего с дедом его, умершим в 1419 году и погребенным во Владимире[225].

Далее опять по Антонию он рассказывает о нашествии Батыя и избиении русских князей, прибавляя вопреки летописи, что они погибли при взятии Ярославля 3 июля[226]. В числе погибших здесь князей были и братья Всеволодовичи Ярославские, о которых повествует Пахомий. Рассказ оканчивается сказанием о смерти Батыя в Болгарии, заимствованным также у Антония. По летописи, в татарское нашествие погиб Всеволод Константинович Ярославский; по родословной книге, у этого Всеволода было двое сыновей, Василий и Константин. Первый, по летописи, мирно скончался в 1249 году во Владимире, где в то время находился случайно; может быть, это и дало Пахомию повод назвать его великим князем Владимирским. О судьбе Константина в летописях нет известий. Таким образом, рассмотренные памятники ярославской агиобиографии обнаруживают, с одной стороны, большую заботливость украшать житие в литературном отношении, руководствуясь образцами, с другой – такое же равнодушие к его фактическому содержанию и к источникам, из которых оно черпается.

В Твери, кроме указанного выше пересмотра старого сказания о кн. Михаиле Ярославиче, встречаем опыт жизнеописания другого князя, гораздо более любопытный, но сохранившийся в обломках. Книжник Ростовского края, составляя в 1534 году летописный сборник, заносил в него целиком или в отрывках отдельные исторические сочинения, какие попадались ему под руки[227]. Так поместил он в своем сборнике извлечения из цельного исторического труда о тверском князе Михаиле Александровиче (ум. 1399). Некоторые указания на происхождение и характер этого труда находим во вступлении, которое сберег составитель сборника. Текст этого вступления, как и всего сборника, сохранившегося в списке XVII века, носит следы сильной порчи писцом; но и в таком виде этот текст обличает у автора перо, хорошо знакомое с книжным языком времени. В испорченном начале вступления автор хочет, кажется, сказать, что не был современником кн. Михаила, не видал его сам и пишет по поручению тверского князя Бориса (правнука Михайлова, княжившего в 1425–1461 годах), «иже повелел ми есть написати от слова честь премудраго Михаила». К этому князю обрапортятся автор в предисловии, называя его честною главой, благочестивым самодержцем. Отсюда видно, что сочинение писано около половины XV века. Обещая писать «зряще русского гранографа», автор замечает: «От Киева начну даже и до сего богохранимаго Тферскаго града, в нем же въспитание бысть благородному Михаилу», и затем, выписав ряд прямых предков князя от св. Владимира, он заключает: «Дозде пишуще, уставихом из прьваго летописца въображающе, якоже володимерский полихрон степенем приведе яве указывает».

Выписанные ссылки автора подали повод признать рассматриваемый отрывок особой Тверской летописью, составленной при кн. Борисе, составитель которой при изложении событий, предшествовавших вступлению на престол Михаила Александровича, руководствовался владимирским полихроном[228]. Но этот полихрон понадобился автору, чтобы изложить родословную князя, сказать «честь мужу, да всем ведомо будет, от котораго богосаднаго корени такова доброплодная отрасль израсте». Вслед за тем автор излагает программу своего труда о Михаиле: «Зело скоропытне искаваше образ бытия его, когда родися и како Богом утвержаем в крепости възраста и колико мужества на земли храбрости показа, наипаче же елми к Богу веру в делех стяжа». Ясно, что автор хочет писать не летопись, а биографию кн. Михаила. Дальнейшее изложение также чуждо летописным приемам. Из него составитель сборника приводит далее два отрывка, из которых в одном описана жизнь князя до начал:! борьбы его с дядей, тверским князем Василием Михайловичем, в другом – начало великокняжения самого Михаила. В обоих отрывках сплошной биографический рассказ без хронологических пометок, причем отрочество князя и его воспитание изображено обычными чертами житий. Тверские летописные известия о Михаиле и его отце, занесенные как в этот Тверской летописный свод, так и в Никоновский и взятые, очевидно, из одного источника, не только не похожи по своему изложению на выдержки из биографии кн. Михаила, но даже иногда противоречат известиям последней: так, здесь иначе рассказано о Шевкале и избиении татар в Твери, чем в тех сводах; по биографии, Михаил учился грамоте у митрополита Феогноста, а по летописям – у своего отца крестного, новгородского архиеп. Василия[229]. Наконец, в других летописях сохранился еще один отрывок из сочинения о тверском князе Михаиле, и в одной из них с признаком, что это – отрывок именно из

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
разбираемого жизнеописания князя: в одном из новгородских летописных сводов, составленном в начале XVI века, помещена статья о преставлении кн. Михаила, которой предпослано в виде предисловия начало вышеанализированного вступления к тверскому жизнеописанию Михаила, с незначительными переменами в словах и без искажений, сделанных писцом тверского сборника[230].

Вот, по-видимому, все, что уцелело от биографии кн. Михаила. Недостает любопытнейших страниц из этой биографии, описания борьбы тверского князя с дядей Василием и потом с великим князем Московским Димитрием, и мы не знаем, как изобразил эти события тверской биограф с своей местной точки зрения. Судя по уцелевшим остаткам его труда, он знал любопытные черты из жизни Михаила, не попавшие в известные теперь летописи, хотя, по-видимому, не был его современником. Наконец, после биографии Александра Невского это едва ли не первый опыт жизнеописания в простом смысле слова, где описываемое лицо рассматривается как исторический деятель, а не с точки зрения церковного похвального слова, как нравственный образец для подражания. Из предисловия к биографии видно, что автор имел под руками «русский гранограф», «володимирский полихрон»; труднее проникнуть в его местные источники. В позднейшем летописном сборнике сохранилось краткое житие кн. Михаила[231]. По составу своему оно совершенно одинаково с запиской о князе ярославском Феодоре, написанной до Антония: беглый очерк жизни князя сопровождается вдвое более обширным описанием его кончины; только здесь, в житии и Михаила, биографические черты гораздо живее и обильнее. По сохранившимся остаткам биографии, написанной при кн. Борисе, трудно решить, пользовался ли автор ее этой запиской[232]; но сравнение рассказа о преставлении князя по обоим житиям не позволяет предположить, что краткое составлено по пространному: в первом есть много подробностей, каких нет в последнем; характер князя, его отношения к семье, дружине, духовенству, городу, как они обнаружались в последние минуты его жизни, очерчены в первом так живо, что этот рассказ составляет один из лучших листов в литературных источниках нашей истории и по происхождению своему, очевидно, стоит гораздо ближе ко времени Михаила, чем рассказ биографа, писавшего при Борисе.

Другое тверское житие – епископа Арсения, очень редкое в рукописях, сохранилось с прибавкой большего или меньшего количества позднейших чудес В одном из них, помеченном 1566 годом, автор замечает, что он, смиренный инок Феодосий, слышал об этом чуде от монахов Желтикова монастыря, где погребен св. епископ, и сам видел человека, с которым совершилось чудо[233]. С другой стороны, сохранился список службы Арсению, относящийся к началу второй половины XVI века, и здесь служба сопровождается припиской с известием, что канон и стихиры в ней составлены в 1483 году в Желтиковом монастыре, по благословению тверского епископа Вассиана, рукою многогрешного инока Феодосия[234]. Основываясь на каком-нибудь одном из этих указаний и забывая о другом, исследователи относят составление жития к концу или XV, или XVI века, приписывая его перу одного и того же инока Феодосия[235]. Очевидно, автор канона Арсению и повествователь о его чуде 1566 года – разные писатели, разделенные целым веком; тожество их имен – простая случайность. Но в житии нет прямого указания, что оно написано тем или другим Феодосием. Между тем есть признаки, показывающие, что оно составлено в конце XV века, по крайней мере раньше чуда 1566 года. Про-ложное сокращение его помещено уже в сборнике, составленном около половины XVI века[236].

В предисловии к житию автор говорит: «По многих летех еже к Богу отшествия его (Арсения) написахом от части жития его, изыскахом духовными мужи, еже слышаху от преподобных его уст». Так не мог написать автор, составлявший житие во второй половине XVI века, более полутора столетия спустя по смерти Арсения. Наконец, по началу предисловия видно, что житие писано на праздник памяти святого.

На этом можно основать только вероятность мнения, что составитель службы Арсению в 1483 году был вместе и автором его жизнеописания, как обыкновенно бывало в литературной истории житий. Об источниках биографии Арсения читаем в предисловии, что современники тверского епископа, люди, пришедшие с ним из Москвы, писали краткие записки о жизни и чудесах его, «на памятех изо уст», и эти отрывочные записки много лет хранились в монастыре на Желтикове, переходя из рук в руки между братией обители; иные изодрались, иные обветшали, когда биограф начал собирать их для своего труда. «Елика изыскахом, то и написахом», – заключает он свой рассказ о собирании материала Очевидно, в эти записки он не нашел обстоятельного описания

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org жизни Арсения до епископства: современники не допустили бы ошибки, в какую впал биограф, сказав, что Арсений в юности еще пришел в киевский Печерский монастырь и пострижен игуменом этого монастыря Киприаном, тем самым Киприаном, за которым, по рассказу жития, посылал великий кн. Димитрий духовника своего, симоновского игумена Феодора, чтобы призвать его на русскую митрополию (1381). Дальнейший рассказ жития, вообще не богатого содержанием, ограничивается тремя эпизодами: о поставлении Арсения на тверскую епископию, о построении им монастыря на Желтикове и о кончине епископа.

Уцелели источники первой и последней из этих статей, остатки тех записок современников, на которые ссылается автор. В житиях последующего времени мы часто встречаем подобные ссылки на старые «памяти», исчезнувшие в позднейшей письменности или доселе остающиеся неизвестными; в литературной истории жития сохранившиеся остатки их не лишены интереса как образчики для характеристики этих черновых записок, по которым составлялись искусственные биографии. Сохранился список церковного устава с витиеватой припиской, из которой видно, что он писан в 1438 году при тверском епископе Илии рукою дьяка Андрея для Успенской церкви (в Желтиковом монастыре); рядом с этой припиской помещена любопытная записка о приезде в Тверь митр. Киприана и нескольких епископов в 1390 году с описанием суда над тогдашним тверским епископом Евфимием и возведения Арсения на его место.[237] В одну новгородскую летопись занесена другая записка – о кончине Арсения, с ясными указаниями, что она написана одним из лиц близких к епископу, на которых ссылается автор жития в предисловии[238]. Обе писаны чистым книжным языком того времени; вторая даже начинается нравоучительным предисловием, не чуждым витиеватости. Сличая их с житием, легко заметить, что последнее по ним излагает рассказ о тех же событиях.

Вслед за движением монастырей–колоний,, более и более углублявшихся в пустыню, и русская агиобиографии с XV века идет туда же и там находит новые средоточия и новый материал для своего развития. Обзор наш также должен перейти от житий, составленных в городах, к тем, которые выходили из келии пустынного монастыря.

Здесь, по всей вероятности, написано было в XV веке «воспоминание» об архиепископе новгородском Ионе, любопытное и по содержанию и по литературной форме. Довольно странно, что это воспоминание обыкновенно относят к половине XVI века, прибавляя иногда, что оно написано не раньше царствования Ивана IV. В первых строках записки встречаем слова, обличающие в авторе современника не только Ионы, но и предшественника его Евфимия (ум, 1458): «в чин же и zde приложися вспомянути его (Иону) по преп. архиепископе нашем Еуфимии, иже восиявшу пред очима нашими, и добродетелей его и благодеяний вси мы прииматели и сведетеле суще». Архиеп. Филарет возражает на это, что «в воспоминании есть несколько хронологических неточностей, не совсем уместных в описании современника», а о делах Ионы в княжение Ивана III в воспоминании ничего не сказано, что опять странно в современном описании[239]. Последнее, разумеется, несколько не мешает верить тому, что говорит автор записки, и было бы одинаково странно и в биографии, писанной в XVI веке; хронологические же неточности неуместны везде и возможны везде, а в воспоминании об Ионе они скорее объясняют выписанные слова, чем дают основание сомневаться в их правдивости. Рассказывая вначале о Евфимии, автор вспоминает о нападении Витовта на Порхов, поставившем Новгород в большое затруднение, и прибавляет. «Обаче последи въздасть ему Господь ординьскими цари». За этим следует рассказ о поражении Витовта татарами, в котором легко узнать знаменитый в свое время бой на Ворскле в 1399 году, тогда как нападение на Порхов, о котором говорит записка, было в 1428 году. Писатель половины XVI века, всего вероятнее, и не вспомнил бы сам об этих событиях, тем более что они вовсе не относятся к биографии Ионы, или рассказывал бы о них правильно, по письменному источнику; автор воспоминания, писавший вскоре по смерти Ионы, еще помнил их по преданию, но уже забыл их хронологическое отношение. Так же объясняются и другие, менее крупные неточности в его рассказе[240]. Но в конце рассматриваемого памятника есть другое указание, на время его происхождения, более ясное, чем приведенное выше: рассказав о кончине Ионы, воспоминание продолжает: «И второму лету уже исходящу по успении его, и никтоже доднес смрад обоняв явися от гроба его». Ясно, что записка писана в конце 1472 года. К этому можно прибавить, что в житии митр. Ионы, писанном в половине XVI века, есть ссылка на эту записку об архиеп. Ионе[241].

Состав и литературный характер записки подтверждают ее раннее

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org происхождение. Некоторые выражения в ней дают понять, каким образом она явилась. Из первых строк ее видно, что она служит продолжением чего-то: «Воспомянути и блаженного нашего пастыря Иону добро поне малым словом; в чин же и zde приложися вспомянути его по преп. архиепископе нашем Еуфимии». Записка начинается рассказом о том, как Евфимий, еще не будучи владыкой, ходил послом от тогдашнего архиепископа Евфимия I (в 1428 году) к Витовту просить мира и как потом, став владыкой, он трудился за свою паству. Сославшись здесь на житие Евфимия, написанное по поручению Ионы, записка повторяет: «Сего же самого... Иону вспомянути приложися ныне к памяти Еуфимиевы». Записка оканчивается не совсем ясно изложенной заметкой: «Сиа ми вспомянушася о приснопамятнем сем архиеп. Ионе мала, яже инии оставиша, иже болтая память писавшей, и елика тии оставиша аки мала и не вписаша к прочим своим письменом, мы приложихом вспомянути по блаженном Еуфимии о священном Ионе»[242]. Здесь трудно видеть указание на другое, более полное житие Ионы; автор хочет только сказать, что он записал опущенное другими. Действительно, у Пахомия в житии архиеп. Евфимия, на которое ссылается автор записки, опущены нападение Витовта на Порхов и посольство Евфимия, бывшего тогда игуменом, а о последнем событии молчат и летописи; точно так же древние редакции жития Михаила Клопского молчат о первом появлении юродивого в Новгороде и о встрече его с будущим архиепископом Ионой, о чем рассказывает записка.

Эти жития, по-видимому, и имел в виду ее автор, говоря об «иных, болшая памяти писавших». Этим объясняется происхождение записки. Автор, несомненно новгородец, как видно по его выражениям, и, может быть, отенский инок, переписав или прочитав житие Евфимия, решил написать в виде обширной приписки или дополнения воспоминание и о преемнике его, причем, кстати, рассказал черту и о Евфимии, опущенную Пахомием. Такое происхождение записки отразилось на ее изложении. Автор не имел намерения составлять полное и стройное жизнеописание: он пишет, что вспомнилось, и пишет наскоро, без справок и не отделявая своего труда этим объясняются как его фактические неточности, так неправильность и нестройность изложения. Записка представляет наглядный образчик тех первоначальных, черновых записок, большею частью погибших, на которые так часто ссылаются позднейшие жития и в которых, как выражается Епифаний про свои черновые записки о преп. Сергие, «беаху написаны некия главизны о житии старцево памяти ради, аще и не по ряду, но предняя назади, а задняя наперед». Рассказав несколько «главизн», или эпизодов, из жизни Ионы до вступления на новгородскую кафедру и из первых лет святительства (1458–1462), записка говорит очень мало о дальнейшей деятельности Ионы до кончины (в ноябре 1470 года).

Самый рассказ идет «не по ряду»: начав его временем иночества и игуменства Ионы в Отней обители, автор обращается потом к детству его и передает пророчество о нем юродивого Михаила; события разновременные он ставит иногда рядом, не указывая хронологического расстояния между ними. Потому же, несмотря на присутствие книжности в изложении записки, она чужда обычных приемов житий. Наконец, для критической оценки тех мест в ней, где она касается отношений архиепископа к Москве, необходимо отметить политический взгляд автора Его «воспоминание» любопытно потому, что писано в эпоху, когда окончательно решалась судьба Новгорода Мы уже замечали выше, что тогда были в ходу легенды о близкой печальной развязке. Происхождение этих легенд понятно: сторона, державшаяся Москвы, находила в них нравственное оправдание своего образа действий. Рассказывая о беседе новгородского владыки с великим князем Василием в 1460 году, когда Иона, ходатайствуя о своей пастве, обещал князю молиться об освобождении сына его от ордынских царей и заплакал о судьбе, какую готовит себе Новгород своими смутами и усобицами, автор замечает. «Проувиде бо духом, яко людем его невозможно до конца содержать в свободе града своего протерпяющияся ради неправды в них и насилия».

Жизнеописание преп. Дмитрия Прилуцкого, другая биография, вышедшая из обители, отдаленной от старых средоточий письменности, каким не была Вологда, имеет характер стройного жития, написанного по всем правилам агиобиографии XV века. Все списки называют автора его Макарием, игуменом основанного Дмитрием монастыря. Время составления этого жития не ясно. У Макария нигде нет намека, чтобы он был современником и учеником Дмитрия; но встречаем в житии заметку, что главным его источником служили автору рассказы Пахомия, который пришел из Переяславля к Вологде вместе с Дмитрием и был его преемником по управлению новооснованным монастырем. Сохранилось еще известие, что Макарий был пятым игуменом Прилуцкого монастыря. С другой стороны, в ряду посмертных чудес, описанных в

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org биографии, встречаем рассказы о разорении Вологды вятчанами во время княжеской усобицы и о нападении Димитрия Шемяки зимой на этот город. Последнее, по летописи, было в 1450 году[243]. Из этих известий можно заключить, что Макарий писал в начале второй половины XV века. На то же указывают и литературные пособия, которыми пользовался Макарий. Труд свой он снабдил предисловием и похвальным словом, написанными с обычной витиеватостью тогдашних наших агиобиографов-подражателей. На обработке предисловия у Макария заметно влияние предисловий к епифаниевскому житию Стефана Пермского и к пахомиевскому житию Сергия; по поводу чуда с одним из вятчан приведен рассказ из жития Стефана Сурожского, которое стало распространяться в нашей письменности, по-видимому, около половины XV века. Сказанным едва ли не ограничивается все, что можно сказать с уверенностью о труде Макария: более подробный разбор его затрудняется тем, что в рукописях именем одного и того же автора обозначаются две разные редакции жития и трудно решить, которая из них первоначальная. Говоря о прилуцком игумене-биографе, обыкновенно имеют в виду наиболее распространенный текст жития, какой находим в макарьевских минеях. Ниже, в связи с позднейшей переработкой биографии основателя Прилуцкого монастыря, будут указаны признаки, обличающие присутствие позднейших элементов в этом тексте[244].

Как источник нескольких житий, написанных в XV–XVI веках, важна летопись Спасского Каменного монастыря, составленная Паисием Ярославовым. Архиеп. Филарет сообщает, что Паисий был посгриженник Каменного монастыря, не указывая, откуда заимствовано это сведение[245]. Автор известного послания о причинах вражды между монахами кирилловскими и иосифовскими называет преп. Нила Сорского учеником Паисия: по-видимому, отсюда заключают, что Нил, постригшись в Кирилловой обители, находился там под руководством Паисия[246]. Если это правда, то последний около половины XV века был иноком Кириллова монастыря. Но во время игуменства Спиридона в Троицком Сергиевом монастыре (1467–1474) он жил уже здесь, как можно догадываться по списку жития Кирилла Белозерского, сохранившемуся в библиотеке лавры и писанному Паисием для Спиридона. В 1479 году он стал игуменом Троицкой обители, по желанию великого князя, и крестил его сына; года через два падение иноческой дисциплины в монастыре заставило его отказаться от игуменства, с тех пор не раз встречаем его в Москве: в 1484 году великий князь советуется с ним о митр. Геронтие и уговаривает его занять место последнего; в 1490 и 1503 годах он является в Москве на соборах. Но нет прямых указаний на место его постоянного пребывания после отказа от игуменства в Троицком монастыре. Из письма архиепископа Геннадия (от 25 февраля 1489 года), в котором он просит ростовского архиепископа Иоасафа вызвать старцев Паисия и Нила и посоветоваться с ними об исходящей седьмой тысяче лет, можно заключать, что Паисий жил в пределах ростовской епархии, в Кирилловом или Каменном монастыре[247].

На это последнее место указывает и составленная Паисием летопись[248]. К заглавию ее обыкновенно присоединяется заметка о составителе: «Той собра от многих от старых книг после пожара Каменского монастыря (1476)». Однако ж большая часть известий летописи относится к XV веку; проверив их, можно несколько определить источники и качество всего сказания. Последнее известие в нем, относящееся к XV веку, помечено 1481 годом; отсюда видно, что Паисий составил летопись уже после своего игуменства. Он сообщает известия об отдаче Каменному монастырю великим князем Василием Васильевичем села на р. Пучке, Никольского монастыря в Св. Луке и села в Засодимье: до сих пор уцелели грамоты об этих вкладах[249]. Но в том виде, как сохранилось сказание в рукописях, оно отличается многими неточностями. Смерть ростовского архиеп. Дионисия в 1426 году, по летописи, отнесена в нем к 6903 году; в 1452 году оно дает 15 лет 12-летнему сыну великого князя Ивану; по его рассказу, Кассиан, игумен Кириллова монастыря, сложив с себя игуменство, возвратился в Каменный монастырь, место своего пострижения, еще при вел. князе Василии Васильевиче; следовательно, прежде 1462 года, а по одной грамоте, он игуменствовал в Кирилловом монастыре еще в 1468 году[250].

Эти неточности, если они принадлежат самому Паисию, можно объяснить тем, что Паисий составлял летопись по памяти, много лет спустя после пожара 1476 года. Это делает вероятным предположение, что и немногие известия о монастыре до XV века взяты летописцем из устного монастырского предания, а не из какого-либо старинного письменного источника. Рассказ об основании монастыря дает понять, что имя основателя, Белозерского князя Глеба, сохранилось в предании благодаря тому, что рано было связано с некоторыми урочищами в Кубенском крае; но отчество князя все нам известные списки

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org летописи обозначают неправильно, называя его Борисовичем, а не Васильсовичем По началу сказания видно также, что составитель его вслед за преданием смутно представляли себе судьбу монастыря в XIII и XIV веках[251]. Паисий называет Каменный монастырь «первым начальным монастырем за Волгою»; между тем такой же источник, каким руководствовался летописец, предание, приписывает более раннее происхождение трем другим заволжским монастырям: Устьехонскому на Шексне, Гledenскому около Устюга и Герасимову около Вологды. Из монастырских записок, может быть, заимствованы Паисием известия об Александре Куштском и Дионисие Глушицком: по крайней мере в рассказе его с последним, как сейчас увидим, заметна связь с биографией Дионисия или ее источниками.

Житие Дионисия любопытно по обработке своей в том отношении, что различные литературные элементы, развивавшиеся в агиобиографии, слиты здесь так слабо, что их легко разделить. В основу его положены монастырские летописные заметки, изложенные так же просто, как и сказание Паисия, но без неточностей последнего и более подробные.

К этой летописи редактор приделал длинное витиеватое предисловие и такое же похвальное слово святому; при составлении первого редактор заметно пользовался послесловием Пахомия к житию Сергия; в летописный рассказ вставлены, где следует, общие места агиобиографии, риторика которых имеет мало гармонии с простым изложением источников. В предисловии редактор скрыл свое имя под анаграммой, изложенной по какой-то особенной «литерейной» грамоте: библиографы догадываются, что в этой анаграмме скрыто имя Глушицкого инока Иринарха[252]. В одной рукописи житие сопровождается любопытной припиской с известием, что оно написано в Покровском монастыре на Глушице в 1495 году[253]. Из слов Иринарха видно, что у него не было под руками летописи Паисия: он пишет, что прилежно искал известий о происхождении и детстве Дионисия, но не мог узнать ни о родителях его, ни об отечестве, «токмо изыскахом от многа мало постническаго жития его».

Согласно с этим он начинает свой рассказ прямо с поселения Дионисия на берегу Кубенского озера, на месте опустевшего Святолуцкого Никольского монастыря, как будто не зная, что глушицкий подвижник прежде того, еще юношей Димитрием, пришел из Вологды на Каменный остров и, постригшись под именем Дионисия, жил там 9 лет, а потом удалился на Святую Луку, о чем рассказывает Паисий. С другой стороны, рассказ о свидании Дионисия Глушицкого с ростовским архиепископом Дионисием дословно сходен у Паисия и Иринарха, и первый даже удержал в своей летописи выражение, обличающее в первоначальном авторе рассказа жителя Глушицкого, а не Каменного монастыря[254]. Это, впрочем, не значит, что Паисий выписал названный рассказ у Иринарха: при короткости расстояния между Каменным и Глушицким монастырями летописец первого легко мог достать часть тех же глушицких записок, которыми пользовался Иринарх. Существование этих записок очевидно по многим указаниям жития Дионисия. В предисловии биограф говорит, что писал житие по поручению соборных старцев монастыря, и писал на основании того, что сообщили ученики святого, хорошо его знавшие, жившие с ним много лет, Амфилохий, Макарий и Михаил; не видно, чтобы сам Иринарх был современником и очевидцем Дионисия; напротив, он делает, по-видимому, намек, что не застал в монастыре и названных им учеников святого: «Изыскахом... елико слышах от неких, я же ученицы его поведали тем».

В большей части рассказов, даже о мелких явлениях в истории монастыря, точно и в летописной форме обозначен год события: это обилие хронологических пометок показывает, что биограф пользовался не одними только изустными рассказами. В одном месте, под 1412 годом, читаем о Дионисие слова, которые едва ли мог сказать от своего лица биограф, писавший в 1495 году: «Всем даыше образ смирением и прежде ны исхождаше на пение»[255]. Рассказ о построении приходской Воскресенской церкви Дионисием в 18 верстах от монастыря оканчивается заметкой: «Яже (церковь) ныне благодатию Христовою утверждена есть от архиепископа Ефрема града Ростова» (1427–1454); эта заметка также могла быть сделана рукой, писавшей при жизни Ефрема, а не 40 лет спустя по смерти его. Наконец, два рассказа—о посещении обители этим Ефремом и о приходе к Дионисию пермского архимандрита Тарасия в 1427 году— имеют в заглавии одинаковую пометку: «А писал Макарей, ученик Дионисиев»[256].

Из этих указаний можно заключить, что редактор целиком переписал в житии записки современников. И в рассказе он не раз ссылается еще на изустные сообщения, сделанные ему старыми людьми. Хотя эпизоды, полученные этим

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org путем, не всегда удачно расположены между статьями, заимствованными из старых записок, и заметно спутывали хронологическую последовательность рассказа в биографии; но благодаря слиянию различных источников, развитие и значение Покровского Глушицкого монастыря при жизни основателя изображены с такою полнотою в редакции Иринарха, что последняя в смысле исторического источника принадлежит к числу немногих превосходных житий, какие можно найти в древнерусской литературе.

С разобранными выше житиями Димитрия Прилуцкого и Дионисия Глушицкого имеет литературную связь житие Григория Пелшемского. Редкие списки этого жития представляют две редакции, резко различающиеся между собою: одна из них с предисловием, 3 или 7 посмертными чудесами и длинным похвальным словом; другая без предисловия, с 8 чудесами и более краткой похвалой святому[257]. В обеих легко заметить одну общую основу; вторая, по-видимому, сокращала первую, делая в ней значительные пропуски, но в остальном сохраняя почти дословное сходство с ее текстом.

Но кроме этого вторая имеет некоторые фактические черты, которые или опущены в первой, или прямо противоречат ей: к ним относится замечание о годах жизни Григория и о том, что кончина святого описана со слов инока Тихона, который прежде служил Григорию, а по смерти его постригся в Пелшемском монастыре. Это последнее известие служит единственным указанием, по которому можно заключать, что житие писано в конце XV или в начале XVI века[258]. Далее, в первой редакции не находим известия, что Григорий, еще в юных годах покинув родителей, постригся в монастыре Макария Желтоводского, откуда потом в сане игумена перешел в монастырь Богородицы (Авраамиев) на берегу Галицкого озера[259]. Но здесь вторая редакция противоречит не только первой, но и самой себе: по ее рассказу, Григорий умер, имея 127 лет от роду (в 1499 году); следовательно, он постригся задолго до рождения Макария Желтоводского. Вообще, рассказ первой редакции стройнее и более возбуждает доверия; по-видимому, она представляет если не первоначальный, то более близкий к нему текст жития сравнительно со второй. Последняя, напротив, как можно предполагать по ее составу и характеру, есть позднейшая переделка первой, дополненная смутными или неверными преданиями.

Рассматривая общую основу обеих редакций, легко заметить в ней, кроме источников Пелшемского монастыря, участие житий Дионисия Глушицкого и Димитрия Прилуцкого. Ничто не поддерживает предположения архиеп. Филарета, что житие Григория написано Иринархом Глушицким; но очевидно, у последнего заимствованы рассказ о жизни Григория у Дионисия и некоторые черты в рассказе об основании монастыря на Пелшме[260]. При составлении похвалы Григорию биограф пользовался между прочим похвалой в житии Димитрия Прилуцкого. Другое заимствование из этого жития дает новый образчик путаницы, какую вносили редакторы в составляемые ими биографии, пользуясь различными источниками. Биограф Григория передает любопытный для истории нравов рассказ о ходатайстве святого пред Димитрием Шемякой за жителей Вологодского края, разоряемых войсками князя. Этот рассказ поставлен здесь в связь с выписанным из жития Димитрия известием о нападении Шемяки зимой на Вологду. Из подробностей рассказа видно, что речь идет о событии, описанном в летописи под 1450 годом; следовательно, случившемся уже по смерти Григория.

По самому изложению рассказа в разбираемом житии можно заметить, что автор сопоставил два различные события: согласно с своим источником он говорит, что Шемяка осаждал город безуспешно, и, однако, тут же замечает, что святой приходил к князю «во град». Биограф Григория, вероятно, смешал Шемяку с братом его Василием Косым, который, по летописи, удачно напал на Вологду в 1435 году, или неправильно приурочил к рассказу жития Димитрия какое-нибудь другое событие из времени борьбы Шемяки с Василием Темным[261].

Условия развития русской агиобиографии в конце XV и начале XVI века, может быть, нигде не выступают так ясно, как в судьбе жизнеописания основателей Соловецкого монастыря Савватия и Зосимы[262]. До нас дошла уже третья редакция этого жития, но при ней сохранились известия о происхождении и судьбе двух первых. Сподвижник Савватия и потом Зосимы, переживший обоих, старец Термин по смерти Зосимы, следовательно между 1478 и 1484 годами, продиктовал клирикам свои воспоминания об основателях. Он был из простых людей, не умел грамоте и «простою речию сказоваше клириком, и они клирицы тако писаша, не украшая писания словесы». Так рассказывает один из редакторов жития, Досифей, бывший учеником Зосимы, в статье «О сотворении

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org жития начальников Соловецких», которая вошла в состав дошедших до нас редакций жития. Но в одном списке жития сохранилась другая, более полная редакция той же статьи; здесь вместо клириков, которым диктовал Герман, Досифей говорит только о себе [263]. По смерти Зосимы он жил в келии Германа, и последний по его просьбе рассказал ему, что было до прихода Досифеева на остров: «Аз же неразумный како слышах, тако и написах, не украшая писания словесы». Для характеристики литературных понятий времени любопытна заметка Досифея, что к продиктованным ему запискам некоторые из монастырской братии относились с пренебрежением и даже насмешкой, потому что Герман был человек неграмотный и диктовал Досифею и клирикам простою речью. Впрочем, эти записки скоро исчезли из монастыря: на Соловки приехал инок с Белоозера, взяв записки к себе в келию почитать и потом увез их в свой монастырь, оставив братию «без памяти о житии начальников»; Германа уже не было в живых. Случилось потом быть Досифею в Новгороде, и архиепископ Геннадий, бывший учеником Савватия на Валааме, благословил Досифея написать житие соловецких подвижников.

Ученик Зосимы опять принялся за перо и написал, что видел сам и что запомнил из рассказов учителя и из пропавших записок, диктованных Германом. Но, не считая себя писателем, стоявшим на высоте литературных требований времени, он стыдился явиться к архиепископу с своим трудом правдивым, но не украшенным «словесы». Его беспокоила долго мысль, где найти человека, «могущего украсить, якоже подобает». Проезжая по делам монастыря в Москву, Досифей заехал в Ферапонтов монастырь, где в заточении доживал последние свои годы отверженный митрополит Спиридон; его и уговорил автор удобрить свое «грубое писание». В том виде, как вышло житие из-под пера Спиридона, Досифей отвез его к Геннадию, который похвалил соловецкого биографа за то, что он нашел такого искусного в книжном деле излагателя [264]. Эта спиридоновская редакция жития, написанного Досифеем, и сохранилась в рукописях. На литературное участие Спиридона в биографии и на отношение его редакции к «грубому писанию» Досифея находим несколько указаний.

В приписке к своей редакции, сказав, что она составлена в 1503 году в Ферапонтовом монастыре, Спиридон прибавляет; «Понужену ми супцу от некоего мниха, ученика Зосимы блаженного, именем Дософия, тамо бо ему игуменом бывшу в обители острова Соловецкого; исповеда ми подробну вся, ова и написана дасть на память, аз же сия собрах» [265]. Сделанный здесь намек, что Спиридон кроме записок воспользовался и изустными рассказами Досифея, подтверждает я последним из посмертных чудес Зосимы, отредактированных Спиридоном: здесь рассказ о явлении святого Досифею бывшему тогда игуменом, начинается заметкой: «Се поведу священноинок Дософей». Впоследствии Максим Грек, составляя предисловие к спиридоновской редакции, писал, что Досифей «написа убо погонку и неухищренно», то есть кратко и просто, а Спиридона упросил «подробну преписати и удобрити достохвальное пребывание; он же отчасти убо исправи и добрословием украси, но не все» [266].

Последние слова намекают, по-видимому, на отсутствие в житии предисловия и похвалы, считавшихся необходимыми принадлежностями агиобиографического добрословия, и на умеренность риторических украшений в рассказе: так можно заключать по замечанию в указанной статье Максима, что Досифей и Спиридон писали для поморских жителей, некнижных и даже плохо знавших русский язык. Спиридону, очевидно, принадлежит легкий стилистический пересмотр жития, мало коснувшийся Досифеева текста, удержавший даже выражения, которые мог написать Досифей от лица своего и своей братии, но которые не шли к Спиридону [267]. Впрочем, Спиридоновым пересмотром не кончилась литературная история жития. Разъяснение ее затрудняется тем, что позднейшие статьи о чудесах, постепенно прибавлявшиеся к житию, в разных списках размещались различно и большею частью в порядке, не соответствующем времени их появления. Из длинного ряда посмертных чудес, сопровождающих жизнеописание, в редакцию Спиридона входили, по всей вероятности, 8 первых, которые заканчивались указанным выше послесловием Досифея [268].

Статья «О сотворении жития» прибавлена Досифеем. очевидно, уже после Спиридонова пересмотра. Происхождение двух ее редакций не ясно: в наиболее распространенной из них есть неточности; отсюда можно заключать, что она – позднейшая переделка переписчиков, а первоначальный вид ее тот, в каком сохранил ее Волоколамский список жития [269]. В том же списке перед житием отдельно помещены два рассказа из жизни Соловецкого монастыря, любопытные по указаниям на порчу монастырских нравов и потому, вероятно, не попавшие в другие списки: один из них – о пророчестве Зосимы – писан 32 года спустя по смерти святого, то есть в 1510 году, и, судя по выражениям, тем же

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org Досифеем, который записал в житии предсмертное обещание Зосимы [270]. Бывший игумен и биограф жил еще несколько лет после 1510 года: в числе лучших старцев монастыря в грамоте 1514 года является и бывший игумен Досифей [271]. По этим статьям, не тронутым переделкой, можно судить о той простой, «не ухищренной» речи, которой писал Досифей: это – книжная, церковно-славянская речь, только без риторики и с большей примесью русского элемента сравнительно с языком образцовых агиобиографов XV века. К чудесам, рассказанным Досифеем, еще в описываемый период прибавлено 18 новых, описанных соловецким игуменом Вассианом: из неясных известий о монастыре в начале XVI века можно видеть только, что он был игуменом между 1514 и 1527 годами [272].

Еще к описываемому времени относятся первые памятники из длинной серии житий и записок, вышедших из среды учеников Пафнутия Боровского и Иосифа Волоцкого и посвященных описанию подвигов учителей. Большая часть списков пространной биографии Пафнутия называет автором ее Пафнутиева ученика Вассиана, архиепископа Ростовского [273]. Исследователи, видя в нем ростовского архиепископа Вассиана, по прозванию Рыло, автора известного послания к великому князю Ивану III на Утру, бывшего игуменом Сергиева, потом Спасского монастыря в Москве и умершего в 1481 году, прибавляют, что он был ученик Пафнутия и родственник Иосифа Санина [274]. Трудно угадать источник этих известий. В биографии Иосифа, написанной крутицким епископом Саввой Черным, и в послании рязанского епископа Леонида к царю Федору Ивановичу встречается двоих Вассианов, родственников Иосифа: один, племянник его Топорков, поставлен в 1525 году епископом в Коломну; другой, брат Иосифа, был архимандритом Симонова монастыря, а с 1506 года ростовским архиепископом.

В многочисленных известиях XVI века об Иосифе и его монастыре нет указания на третьего Вассиана, родственника Иосифова, и едва ли он не создан перенесением известий о Вассиане Санине на Вассиана Рыло [275]. По крайней мере относительно происхождения Пафнутиева жития это можно сказать с некоторой уверенностью. Автор его говорит, что многое узнал он о святом от Иосифа и «от древних ученик его (Пафнутия), от иже преже много время съжителствовавших отцу, изначала съпотрудившихся ему» [276]. По-видимому, автор не принадлежал к числу древних учеников Пафнутия, не застал начальной поры монастыря. Это указание не идет к Вассиану Рылу, который уже в начале 1455 года был игуменом в Троицком Сергиевом монастыре; следовательно, сам был одним из первых сподвижников Пафнутия в его обители, возникшей в 1444 году. В числе своих источников Вассиан выставляет рассказы, слышанные им от Иосифа, «егда с ним бехом в беседе»; но трудно угадать, когда Вассиан Рыло вдалечился с Иосифом, пришедшим в Пафнутисв монастырь много лет спустя по удалении оттуда Вассиана; сам Иосиф в сказании о русских подвижниках ничего не говорит о ростовском архиепископе. Наконец, рассказ о пророчестве Пафнутия, предсказавшего Иосифову брату Вассиану архимандритство на Симонове, в древнейших списках жития заключается замечкой: «Еже по мнозех летех в дело произыде реченное». Вассиан Рыло умер в 1481 году; но до 1485 года на Симонове был еще архимандритом Нифонт, и предсказание Пафнутия исполнилось не раньше 1500 года [277].

Вассиан Санин является в этом рассказе «юным зело и новопостриженным»; применяя к нему изложенные указания, можно заключить, что здесь говорит о себе в третьем лице сам автор, писавший житие в Симоновом монастыре или в Ростове между 1500 и 1515 годами. Подобно другим житиям, труд Вассиана представляет не последовательный рассказ о жизни Пафнутия, а бессвязный ряд эпизодов, изображающих отношения основателя к братии и мирянам; но изложение его ясно и довольно просто, сравнительно мало страдает риторикой. В позднейших списках в рассказ Вассиана внесены две большие вставки: «Повести отца Пафнутия» из патерика Иосифова монастыря и описание 6 исцелений, совершенных Пафнутием при жизни [278].

Вассиан выставляет своими источниками сверх личных воспоминаний только изустные рассказы, слышанные от Иосифа, Иннокентия и Исаии Черного, «древних» учеников святого; но он имел под руками и литературный источник. Сохранилась записка, подробно рассказывающая о последних 8 днях жизни святого. Здесь автор говорит о себе в первом лице, и узнаем, что это – Иннокентий, на изустные сообщения которого ссылается Вассиан [279]. В эти дни Иннокентий почти безотлучно находился при умирающем и как один из старшей братии лучше Вассиана знал отношения Пафнутия и подробности его предсмертных минут, запомнил слова, им сказанные, и записал их, по-видимому, буквально. Рассказ изложен литературным языком времени, но

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org совершенно чужд риторики и по задушевной простоте, по живой изобразительности, с какою рисуются в нем общественные отношения Пафнутия и его характер, один из любопытнейших в древнерусском монашестве, эта записка принадлежит к числу лучших памятников древнерусской агиобиографии. По-видимому, Иннокентий написал свой рассказ вскоре по смерти учителя, еще до удаления Иосифа из его монастыря, то есть в 1477 или 1478 году. «Не буди мне лгати на преподобного, понеже и сведетелие суть неложнии», – говорит он, уверяя в правдивости своего рассказа, и в числе этих свидетелей, иноков монастыря, пришедших навестить умирающего, выставляет Иосифа. В таком случае Вассиан мог узнать записку Иннокентия еще в Пафнутьевом монастыре, откуда он удалился вслед за Иосифом. Рассказ о кончине Пафнутия в житии, написанном Вассианом, есть сокращение Иннокентиевой записки, местами очень близкое к тексту оригинала.

Нет известий о судьбе Иннокентия после Пафнутия. Он написал еще канон своему учителю; заметка, сопровождающая заглавие этого канона в рукописях, показывает, что он написан до 1531 года, когда митрополит с собором благословил петь его [280]. В рукописях находим еще «Сказание вкратце» о Пафнутии, состоящее из кратких летописных известий о преподобном. Это сказание составлено по житию, написанному Вассианом, с прибавлением хронологических черт, каких нет у последнего. По заметке в одном списке видно, что оно явилось не позже 1518 года [281].

Уже в изложении судьбы биографии соловецких подвижников мы видели указания на падение агиобиографического стиля, какой установили мастера XV века. Значение и причины этого падения найдут место в общем критическом разборе житий; здесь укажем другие факты, в которых обнаружилось это литературное явление. В одном летописном сборнике встречаем повесть о строении Успенского собора в Москве и о обретении мощей митр. Петра [282]. Эта повесть не только чужда риторике житий, но не держится строго и в пределах церковно-славянского языка, допуская в свое безыскусственное изложение особенности чисто русской речи. Автор, очевидно, жил в Москве, был близким свидетелем описываемых событий и писал про себя, свободно и откровенно: он заметил многие мелкие, но любопытные подробности, и между ними такие, которые не позволили бы обнародовать тогдашние церковные власти. В литературном отношении эта повесть любопытна тем, что была не черновой запиской, послужившей материалом для более искусственной обработки, но самостоятельным трудом, написанным позднее этой последней: автор не только читал витиеватое официальное слово Пахомия о перенесении мощей св. Петра, но даже поправляет его в выписанной выше резкой заметке. Таким же характером отличается рассказ о чуде митрополита Феоноста в 1474 году, помещенный в том же летописном сборнике [283].

В рукописях XVI века сохранились две редакции сказания о юродивом Михаиле Клопском, отличные от той, которую в 1537 году составил сын боярский Василий Тучков. Одна из них довольно подробно и слогом нечуждым книжности излагает деяния, или «пророчества», Михаила в Клопском монастыре, его кончину и одно посмертное чудо; другая почти то же содержание передает гораздо короче, в сухом некнижном рассказе, чуждом литературных украшений и близком к разговорной речи [284]. Современный Тучкову летописец, сообщая известие о его редакции жития Михаила, прибавляет, что это житие «и прежде написано бысть, но непрест;шно (не пространно) и неявленно, сиречь вельми просто» [285]. Сам Тучков в послесловии к своей редакции рассказывает, что вместе с поручением написать житие блаженного он получил от новгородского архиеп. Макария и «написание чудесем и жителъству св. чудотворца Михаила от древних списатель вкратце». Неизвестно, знал ли Макарий краткую некнижную редакцию; но можно с уверенностью сказать, что он передал Тучкову не ее, а другую, пространную и более книжную: последняя занесена в его четии минеи; сличая ее с трудом Тучкова, легко заметить, что он пользовался именно этой редакцией, тогда как участие некнижной не отразилось ни одной чертой в творении боярского сына; поэтому множественное число «древних с писателей» в известии Тучкова может и не значить того, что он получил от Макария обе редакции жития.

Это ставит вне сомнения, что пространная редакция «пророчеств» составлена задолго до 1537 года, в описываемый нами период, хотя древнейший список ее, нам известный, не старше древнейшего списка тучковской редакции: оба они в минеях Макария. Некоторые указания на взаимное отношение обеих рассматриваемых редакций можно извлечь из их сравнительного разбора. Некнижная редакция от начала до конца представляется сокращенной переделкой пространного сказания о пророчествах: она опускает не только риторические

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org распространения последнего, но и многие фактические любопытные подробности, рассеянные в нем, которые указывают на близость его источников к описываемым событиям[286]. Встречаем целые эпизоды, опущенные в краткой редакции чудес; далее, в последней нет указаний на годы и числа, которыми редакция пророчеств помечает многие события в своем рассказе. Наконец, можно заметить в краткой несколько неточностей и ошибок. Так, например, приход Михаила в Клонский монастырь она помечает временем Феодосия, «нареченного на владычество», между тем упоминает о пророчестве Михаила, который, живя на Клопске, предсказал игумену Феодосию, что он будет избран на новгородскую кафедру, но не будет посвящен. В житии нет прямых известий о том, когда Михаил пришел в Клопский монастырь и когда скончался; но по другим надежным источникам можно определить приблизительно время этих событий.

Ни одна редакция жития Михаила не говорит, откуда он пришел на Клопско, и ничего не знает о прежней его жизни. Биограф архиеп. Ионы рассказывает, что прежде поселения в Клопской обители Михаил явился в Новгород, пришедши туда из дальней земли и «инога отечества сый», при архиепископе новгородском Иоанне, то есть до 1415 года. Тогда при первом появлении в Новгороде, Михаил предсказал архиепископство Ионе, бывшему еще мальчиком. Одна летопись сохранила известие, что это было в 1408 году[287]. Неизвестно, долго ли жил Михаил в Новгороде; когда он явился в Клопскую обитель, в монастырской церкви Св. Троицы шла служба По-видимому, это был тогда монастырь новый, недавно образовавшийся. По древней новгородской летописи, деревянная церковь Троицы в монастыре построена в 1412 году[288]. Несколько лет спустя, когда была построена каменная церковь, Михаил жил уже в монастыре. Отсюда видно приблизительно время его прихода на Клопско; отсюда же обнаруживается другая неточность краткой редакции. По ее известию, Михаил жил в монастыре 50 лет и 6 месяцев; следовательно, скончался около 1462 года. Но биограф архиеп. Ионы, современник юродивого, знавший о последнем более всех редакций его жития, говорит, что он умер прежде смерти архиеп. Евфимия, то есть до 1458 года. Поэтому более доверия внушает показание пространной редакции пророчеств, что блаженный жил в обители 44 года, следовательно, умер около 1456 года[289]. Наконец, в некоторых местах краткая редакция впадает в неточности, не выразумев известия источника[290]. Все сказанное не позволяет видеть в редакции пророчеств простую переделку краткой некнижной повести. Находим в первой заметку, повторенную и в последней: после того как Михаил предсказал Шемяке неудачу в борьбе с великим князем Василием, на вопрос братии об успехе первого юродивый отвечал: «Заблудили наши, от супротивных бегая». Братия, добавляет редакция пророчеств, записала тот день, когда блаженный сказал это.

Отсюда позволительно заключить, что предсказания Михаила записывались в монастыре еще при его жизни. Здесь открывается источник тех любопытных подробностей и хронологических отметок, которые находим в пространной редакции и которых нет в краткой. Ясно, что первая гораздо ближе последней стоит к этому источнику или по крайней мере воспользовалась им шире. В самом изложении редакции пророчеств заметны следы этих монастырских записок: в начале ее читаем, что Михаил помыслил уединиться от мира и пришел на Клопско «прежде неких немногих лет»; эти слова едва ли принадлежат редактору, писавшему спустя 60 или более лет по приходе Михаила в обитель на Клопско. Притом этот редактор—человек книжный, владеет литературным языком времени и умеет украсить рассказ общими риторическими местами; однако ж перо его часто падает до оборотов простой разговорной речи. То и другое можно объяснить влиянием современного святому монастырского источника, текст которого отрывками прокрался в книжное изложение редактора. Наконец, в последней, 12-м пророчестве Михаила о близком падении Новгорода редактор обличает в себе современника новгородских погромов 1470-х годов. «Тако в нынешняя времена и лета, — замечает он о состоянии вольного города пред падением, — по Божию попущению велику мятежу бывшу и усобной рати промежи боляр и множества рати людей и всего народа в Великом Новеграде».

Несмотря на такую близость редакции ко времени святого, в ней есть уже легендарный анахронизм, — знак, что рассказами о Михаиле начала овладевать народная фантазия. В помянутой статье о 1-м пророчестве рассказывается, как в Клопский монастырь приехал посадник Иван Немир благословиться у блаженного старца. На слова гостя, что в Новгороде есть теперь литовский князь Михаил Александрович, юродивый отвечал: «То, сынку, у вас не князь, но грязь» — и пророчески описал поражение новгородцев на

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
Шелони и падение Новгорода. Житие помечает этот рассказ 6979 годом, когда великий князь Московский был «гневен» на Новгород и собирался воевать с ним; по обстоятельствам дела видно, что редактор разумел конец 1470 или начало 1471 года, когда прошло уже более 10 лет со смерти клопского юродивого. В 1471 году Иван Васильевич Немир был очень старым посадником, ибо встречаем его в этом звании уже в 1435 году[291]. Вероятно, действительное событие, скрывающееся в рассказе жития, относится к более раннему времени и под Михаилом Александровичем разумеется другой литовский князь, например Юрий Семенович, приехавший в Новгород в 1438 году[292]. Выше указан мотив, заметный в поэтических сказаниях о падении Новгорода: оглядываясь впоследствии на погром, новгородская масса, тянувшая к Москве, любила представлять его карой за боярские неурядицы, предсказанную святыми людьми. Та же мысль резко выражена в рассматриваемом пророчестве Михаила, для нее и понадобилось вызвать из могилы юродивого пророка. Находим, наконец, указание на пособия, которыми редактор пророчеств пользовался для литературной обработки жития, откуда он черпал общие места для украшения своего рассказа: в 10-м пророчестве Михаила о нареченном владыке Евфимии II и в рассказе о погребении Михаила встречаем буквальные выписки из пахомиевского жития архиеп. Евфимия[293].

Таковы источники рассматриваемой редакции, которую мы считаем первой литературной обработкой жития. Она любопытна как памятник, рисующий образ древнерусского юродивого и значение, какое он мог приобрести в обществе Но она незаменима по рассказам о лицах, игравших видные роли в истории Новгорода XV века: архиеп. Евфимий Брататый и преемник его Евфимий II, посадники Григорий Кириллович Посахно и Иван Васильевич Немир, боярин Иван Семенович Лошинский, Димитрий Шемяка—все эти любопытные люди, которые в летописи мелькают бледными фигурами политической драмы, разыгранной между Новгородом и Москвой, являются здесь с живыми чертами, с своими ежедневными отношениями.

Другая, некнижная редакция рядом с первой имеет очень мало цены как исторический памятник, далеко уступая ей в полноте и точности фактического содержания. Она может представлять некоторый интерес только по отношению к истории литературного древнерусского языка: изложение ее далеко не чуждо церковно-славянских грамматических форм и не может быть признано образчиком чисто русской народной речи XV–XVI веков; все его отличие от изложения первой редакции состоит в большей примеси форм русского языка. Признаков происхождения, близкого ко времени святого, какие есть в редакции пророчеств, не находим в краткой; сравнение обеих позволяет предполагать, что последняя редакция представляет позднейшую обработку жития. Личность клопского юродивого привлекала к себе внимание массы; люди некнижные, даже вовсе неграмотные желали почитать или послушать о его пророчествах и изречениях и могли затрудняться чтением первой редакции, не чуждой искусственности в изложении. Эта потребность и могла вызвать другую, более простую переделку жития, составитель которой сократил монастырские записки или, что вероятнее, первую редакцию жития. Это предположение подтверждается изложением единственного посмертного чуда (с купцом Мих. Марковым) в списках краткой редакции. По списку ее в рукописи Иосифова Волоколамского монастыря сокращение этого чуда – простая выборка из текста пространной редакции, удержавшая вполне книжные церковно-славянские формы последней и этим резко отличающаяся от остального, близкого к просторечию изложения краткой редакции. По списку той же редакции в рукописи Троицкой лавры, по-видимому немного позднейшему, это чудо изложено так же просто, тем же смешанным русско-церковно-славянским языком, как и вся редакция; рассказ о чуде и здесь есть сокращение статьи редакции пророчеств, но это сокращение сделано независимо от того, какое находим в Волоколамском списке, и удержало некоторые черты пространной редакции, опущенные в этом списке[294]. Оба сокращения сделаны по одному и тому же подлиннику, которым был рассказ в редакции пророчеств.

В нашей письменности очень рано составила значительная литература о чудотворце Николае Мирликийском. В рукописях XV–XVI веков встречается житие его с длинным рядом чудес, из коих некоторые совершились и описаны на Руси. Наша церковная историография признает и все это жизнеописание произведением русским, написанным в конце XI или в начале XII века[295]. По изложению этого жития можно заметить, что одним из источников служила ему переводная биография, сильно распространенная в русской письменности XV–XVI веков[296]. В то же время, к которому относят русское житие св. Николая, явилась русская повесть о перенесении его мощей в город Бар, написанная современником события, на что указывают выражения автора[297]. Наконец,

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org раньше обоих этих русских сочинений, вероятно, появилось на Руси похвальное слово чудотворцу Николаю, по некоторым выражениям которого заключают только, что оно писано для каких-нибудь новокрещеных славян[298]. В начале его изложены биографические черты, и молено предполагать, что оно служило другим источником русского жития св. Николая[299].

При том благоговении, удивлявшем иностранцев, с каким русский народ относился к памяти мирликийского чудо творца и которое было так глубоко, что в наших исторических источниках XVI–XVII веков чрезвычайно редко молено встретить, особенно в высших классах общества, русскую человека с именем этого святителя, – историка литературы может интересовать вопрос: рядом с книжными, искусственными по изложению сочинениями о св. Николае, каковы исчисленные выше, существовала ли в нашей письменности простая обработка его жития, приспособленная к пониманию не книжного большинства, и если существовала, то в каком виде и с каким содержанием? Находим, что в рукописях XV–XVI веков была распространена такая не книжная редакция жития, одно из курьезнейших явлений в древнерусской литературе. Ничего определенного нельзя сказать о времени и месте происхождения этой редакции; по известном нам спискам ее видно только, что она ходила уже по рукам читателей в конце XV или в начале XVI века[300]. Сличая эту редакцию с двумя указанными выше житиями чудотворца, находим в них очень мало общего, есть далее прямые противоречия [301].

Содержание русской редакции отличается сильной легендарностью, и половина его занята рассказами о странствовании Николая по Армении, Сирии и другим странам, о распространении им христианства, об исцелениях и борьбе с бесами. С первого раза молено подумать, что в нашей редакции описывается жизнь не того мирликийского святого, о котором рассказывают названные древние жития. Однако ж есть прямые указания на то, что предметом этой биографии служит тот самый чудотворец Николай, память которого празднуется 6 декабря, который присутствовал на первом никейском соборе и который «в латы неких землях телом лежит». Ближайший источник этой русской редакции находим в «Повести о погребении» св. Николая, которая была распространена у нас уже в XV веке[302]. Повесть написана совершенно книжно, церковно-славянским языком с примесью греческих слов и оборотов, отзываются буквальным переводом с греческого. В одном списке, сохранившемся, по-видимому, первоначальный вид повести, есть неясный намек на ее происхождение: в молитве о греках-христианах в Азии, подвергнувшихся варварскому нашествию, св. Николай просит у Бога: «Даждь сподоление роду гречьскому и болгарьскому»[303]. Опасаясь промахов, предоставляем специалистам ближе определить как источники этого, по-видимому, южнославянского сказания, так и отношение его содержания к достоверным известиям о чудотворце Николае; для нас оно любопытно только как источник одного из русских памятников, в которых обнаружилось изучаемое нами падение агиобиографического стиля в русской литературе XV–XVI веков. Язык в этом памятнике тот же самый, каким изложена разобранная выше вторая редакция жития Михаила Клопского; русская повесть о св. Николае есть простое переложение упомянутого церковно-славянского сказания на этот язык, изредка сокращающее рассказ источника. Впрочем, если церковно-славянская повесть явилась к нам в том составе, какой имеет она в упомянутом списке с указанием на болгарскую ее редакцию, то русский редактор внес в свое переложение этой повести две прибавки: рассказ об участии св. Николая в заседаниях никейского собора с любопытными легендарными подробностями, источник которых определить не берем, и заключительное обращение к русским сынам и дочерям, имеющее вид похвалы святому.

Глава VI. ЖИТИЯ МАКАРЬЕВСКОГО ВРЕМЕНИ

Именем митрополита Макария можно обозначить целую эпоху в истории древнерусской агиобиографии. На это дает право уже одно количество литературных памятников, появившихся в его время под близким или отдаленным влиянием, от него исходившим. Древнерусская литература житий не оставила жизнеописания этого знаменитого собирателя житий, хотя он не прошел и в ней без всякого следа. Сохранилась повесть о последних днях его, которую можно принять за материал для жития, не получивший, однако ж, дальнейшей обработки[304]. Повесть эта рассказывает о болезни и кончине митрополита с задушевной простотой, не преувеличивая значения описываемого лица, и написана, судя по подробностям, вскоре по смерти святителя каким-нибудь близким к нему человеком. Но отсутствие полного жизнеописания лишает нас возможности видеть, как древнерусские книжники представляли его деятельность в полном ее объеме и какое значение придавали той стороне ее,

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org которая соприкасалась с движением древнерусской агиобиографии. Впрочем, характеры и мотивы, внесенные им в это движение, можно разглядеть в некоторых явлениях, связанных с деятельностью Макария. Прежде всего заслуживает внимания обстоятельство, что Макарий вышел из монастыря Пафнутия Боровского, воспитался в преданиях сферы, из которой вышло заметно выделяющееся направление в среде русского монашества XVI века: согласно с духом своего родоначальника, в котором биограф выставляет преобладающей чертой характера чувство меры^[305], эта школа отличалась стремлением к дисциплине, к внешнему порядку и благолепию и сильным практическим смыслом. В таком характере источник достоинств и недостатков этой школы. Такой характер отразился на пастырской деятельности по-стрижеиника Пафнутиева монастыря в Новгороде: он вводит правильное общежитие в здешние монастыри, строит и украшает храмы, поновляет обветшавшие памятники церковной святости, заботится об украшении города, чтобы, по выражению современного летописца, было «вельми лепо и чудно видети»^[306]. То же стремление украшать и поновлять ветхое, с которым обращался Макарий к монументальным памятникам церковной старины, он прилагал и к памятникам литературным. Замечательно, что из-под пера самого Макария, одного из наиболее начитанных книжников в России XVI века, не вышло ни одного канона или похвального слова святому. Но сильное возбуждение сообщено было русской агиобиографии двумя явлениями, ознаменовавшими его деятельность: это – канонизация русских святых на соборах 1547 и 1549 годов и составление макарьевских четых миней.

В исторических источниках XVI века не находим подробных известий о подготовительных работах, предшествовавших собору 1547 года; но есть указание на то, как подготовлялся собор 1549 года; кроме того, известны списки святых, канонизованных обоими соборами. Разбирая эти списки и известия о подготовке к собору 1549 года, можно объяснить происхождение и характер рассматриваемых соборных деяний. По мысли царя, епархиальные архиереи после собора 1547 года произвели в своих епархиях обыск о великих новых чудотворцах, собрали «жития, каноны и чудеса» их, пользуясь указаниями местных жителей. Явившись в Москву в 1549 году с собранным церковно-историческим запасом, они соборно «свидетельствовали» его и ввели в состав церковного пения и чтения, установив праздновать по этим житиям и канонам новым чудотворцам.

Было бы слишком смело подозревать в этих епархиальных обысках и соборном свидетельствовании признаки церковно-исторической критики, возбужденной официальным почином царя и высшей иерархии; ни то ни другое не шло дальше собирания и внешнего осмотра написанного, не внося потребности в более широкое изучение, в свод или поверку агиобиографических источников. Но в соборном свидетельствовании нельзя не видеть опыта церковной цензуры, впрочем чисто литературной и притом необходимой: вводя труды местных грамотеев в церковное богослужение, собор, естественно, должен был рассмотреть, соответствуют ли они установленным формам церковно-литературных произведений. Здесь открывается литературный источник канонизации 1547 и 1549 годов: установление празднования известному святому условливалось существованием жития и канона, которые можно было бы петь и читать в церкви в день его памяти. Участие этого источника заметно в акте собора 1547 года. Предполагая, что единственным основанием канонизации служило повсеместно распространенное в русском обществе почитание святого, трудно объяснить состав списка святых, канонизованных этим собором. Из 12 святых, которым установлено было всецерковное празднование, только двоим – Александру Невскому и митрополиту Ионе – можно усвоить широкую известность в русском церковном обществе до соборного определения 1547 года; остальные приобрели ее вследствие этого определения и были прежде святыней местности, где подвизались и покоились по смерти. Остается признать, что выбор определился двумя условиями: жития, каноны или посмертные чудеса 12 новых чудотворцев, внесенных в список, были написаны до собора и притом настолько распространены в письменности, что легко могли сделаться известными членам собора. Случайность выбора, зависевшая от этого последнего условия, становится еще заметнее при сопоставлении списка 1547 года с количеством русских житий, написанных до собора, и с их сравнительным распространением в письменности первой половины XVI века. Почти все имена, занесенные в список 12-ти, принадлежат святым, жития которых встречаются в рукописях этого времени гораздо чаще сравнительно с житиями других, хотя также давно написанными. Ни к общим, ни даже к местным святым собор не причислил ни князя тверского Михаила Александровича, ни князей ярославских Василия и Константина, хотя жития их были давно составлены, а последние были даже прославлены открытием мощей в 1501 году; согласно с этим, судя по целевым спискам, есть основание считать жития

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org названных святых очень мало распространенными в письменности до половины XVI века и этим объяснять их отсутствие в минеях Макария. С другой стороны, молено заметить, что две трети списка составлены по мысли самого митрополита, руководителя собора, под влиянием его личного отношения к памяти некоторых святых и его знакомства с агиобиографической литературой[307]. Эту случайность выбора, определившегося первым, что представилось вниманию собора из русского церковно-исторического запаса, чувствовал сам собор 1547 года, к которому царь обратился с просьбой собрать по епархиям сведения об остальных новых чудотворцах. Указанные условия действовали и на соборе 1549 года. Не сохранилось официального списка святых, канонизованных этим собором; их перечисляют по догадкам и не совсем точно[308].

Но в одной из редакций жития митрополита Ионы, составленных при митрополите Макарии, встречаем рассказ об обоих соборах и общий перечень чудотворцев, которым они установили церковное празднование[309]. И здесь из 14 русских святых 6 принадлежат новгородской епархии, а с другой стороны, не встречаем многих подвижников, живших до Макария в других епархиях; но жития святых, здесь перечисленных, были написаны еще до собора или писались во время его по поручению церковных властей. На связь канонизации с движением литературы житий особенно указывают в упомянутом перечне имена Саввы Сторожетского, Евфросина, Евфимия Суздальского и Ефрема: их нет в списке 1547 года; но жития их были написаны вскоре, под влиянием епархиальных исследований о новых чудотворцах, и собор 1549 года, пополняя пробелы прежнего, установил празднование и этим святым. Наконец, те же условия бросают некоторый свет на одно из оснований, которыми руководился собор 1547 года, устанавливая одним святым всецерковное празднование, другим—местное. Из 9 святых, поименованных в списке местных, только одному, епископу тверскому Арсению, был до собора написан канон с житием; но последнее не попало в минеи митрополита Макария, и это подтверждает догадку, что оно с канонном осталось неизвестным собору или не было ему представлено; жития остальных не были еще написаны, но собору, вероятно, сообщили, что местное население воздаст и этим святым церковное чествование; по крайней мере кроме епископа Арсения это достоверно известно о двоих других, обозначенных в списке местных, о Прокпе и Иоанне Устюжских.

Это последнее обстоятельство открывает другой источник канонизации, церковно-административный. Есть основания утверждать, что не только большая часть святых, исчисленных в списке всецерковных, но и некоторые из местных, если не все, чтислись на местах церковным обрядом до собора; для первых собор расширил чествование, а для последних только подтвердил факт, уже существовавший и действовавший дотоле независимо от него. Таким образом, есть заметная разница в канонизации, совершившейся в половине XVI века, сравнительно с прежней. Прежде местное празднование святому устанавливал обыкновенно епархиальный епископ с местным собором; всецерковная канонизация была редким явлением; притом и то и другое являлось случайным и единичным актом, который вызывался развитием чествования известного святого в местном или во всем православном населении Руси, открытием мощей, чудесами. Теперь канонизации придан характер собирательный, сделана попытка ввести в церковный календарь всех известных русских чудотворцев и притом сделать их достоянием всей русской Церкви; в этом отношении заслуживает внимания известие, что собор 1549 года «предал Божиим церквам» для пения и празднования все собранные и свидетельствованные жития и каноны новым чудотворцам; по-видимому, не разделяя последних на общих и местных, как сделал собор 1547 года; наконец, церковное признание святого становится делом общего центрального собора русской Церкви, а не епархиальной иерархии[310].

Эго сосредоточение канонизирующей власти вместе с руководящей ею церковно-исторической мыслью собрать и обобщить частные явления, рассеянные на пространстве веков и епархий, можно признать одним из наиболее заметных проявлений централизации, которая развивалась в русской Церкви об руку с государственной. Есть указание на то, как; отнеслись к рассматриваемым собором современники и какое значение придавали им многочисленные русские агиобиографы, вызванные ими к деятельности. Один из последних, автор псковских житий Василий, упомянув в биографии Саввы Крыпецкого о соборном установлении празднования новым чудотворцам, замечает, что с того времени церкви Божии в Русской земле не вдовствуют памятными святых и Русская земля сияет православием, верою и учением «якоже вторым великий Рим и Царствующий град: тамо бо вера православная испроказися Махметовою прелестию от безбожных Турок, здесь же в Рустей земли паче просия святых отец наших

Василий высказал не новую мысль: еще раньше выражал ее в своих посланиях псковский инок Филофей. Она развилась из событий половины XV века Флорентийский собор и падение Царьграда уронили в глазах русского общества православный авторитет Византии. Мысль, что Русь – последний Рим, единственное хранилище чистого православия, должна была внушать особенное внимание к отечественной церковно-исторической святыне, и прославление русских чудотворцев служило ей наглядным выражением в форме церковного обряда. Может быть, указанный взгляд служил одним из побуждений, вызвавших соборы по делу о новых чудотворцах, и в таком случае в нем можно видеть третий источник канонизации, церковно-исторический. Совокупное действие всех указанных источников канонизации должно было утвердить и освятить господство церковно-риторических форм в дальнейшей русской агиобиографии.

Ни в чем так наглядно не выразилась мысль митрополита Макария, вызвавшая рассмотренные соборы, как в его четких минеях. По задаче, положенной в основание этого сборника, собрать и переписать «все святыя книги, которые в Русской земле обретаются», минеи Макария – самое отважное предприятие в древнерусской письменности. Возможность такого предприятия объясняется, с одной стороны, богатством новгородской письменности и материальными средствами новгородского владыки, не щадившего «сребра и всяких почестей» для различных писарей, с другой – направлением всей деятельности пафнутьевского по-пстриженника, не отличавшегося творческим даром, но любившего собирать, приводить в порядок и украшать приоткрытое прошлым. В этом направлении источник мысли об общей канонизации русских чудотворцев, минеи, представляют такую же попытку централизации в области древнерусской письменности, какой были соборы 1547 и 1549 годов в области русских церковно-исторических воспоминаний.

Во вкладной записи, написанной Макарием в ноябре 1552 года и приложенной к так называемому Успенскому списку минеи, единственному полному экземпляру памятника, собиратель говорит. «А писал есми сия святыя великия книги в Великом Новгороде, как есми тамо был архиепископом, а писал есми и собирал и в едино место их совокуплял дванадесать лет». Из вкладной, приложенной к новгородскому Софийскому списку миней, видно, что в 1541 году этот список в составе 12 книг был окончен и подарен архиепископом Софийскому собору; июльская книга этого списка, как видно из приписки в конце ее, начата и кончена в 1538 году. Отсюда следует, что работы над минеями Макарий предпринял в 1529–1530 годах. Но известие вкладной 1552 года о 12-летнем труде над минеями в Новгороде не совсем точно определяет ход их составления. Это известие относится к одному Софийскому списку, которым не завершилось образование сборника Успенские минеи, переписка которых кончена к 1552 году, не простой список с Софийских, а скорее другая, более полная и обработанная их редакция: кроме изменений в порядке статей встречаем значительное количество произведений, не попавших в Софийский список и занесенных в Успенский; между ними есть памятники, которые впервые явились в свет уже после 1541 года, когда кончены были Софийские минеи[311].

Таким образом, минеи Макария слагались более 20 лет. Ни по цели, ни по исполнению они не могут назваться литературным памятником, не представляют литературной обработки запаса, накопившегося в древнерусской письменности к половине XVI века. Литературное участие собирателя в составлении памятника ограничилось поправками в языке статей, или, как он сам замечает во вкладном 1552 года, «исправлением иностранных и древних пословиц», переводом их на русскую речь. Даже редакторский надзор его едва ли простирался одинаково на весь состав огромного сборника. Собирая и группируя рукописный материал, Макарий не успевал ни распределить точно по минеиней программе все статьи, ни подвергнуть каждую из них предварительному просмотру. На это указывает и размещение статей в сборнике, и неисправность текста в некоторых из них, и, наконец, признание самого собирателя, что иное он оставил неисправленным и среди святыя книг где-нибудь мог пропустить в сборнике «ложное и отреченное слово святыми отцы».

Несмотря на это, минеи не лишены интереса и по отношению к литературной истории древнерусской агиобиографии на Севере. К последней относится небольшое количество памятников, около 40 в числе 1300 всех житий, вошедших в состав Успенского списка миней. Но очень многие из этих русских житий не сохранились в списках, которые были бы древнее макарьевских. Далее, в составе этого небольшого отдела миней просвечивает литературный взгляд

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org Макария на житие. Собиратель соединил в своем сборнике далеко не все русские жития, написанные до 1530 года. Некоторые из них, вероятно, остались неизвестны Макарию; но отсутствие других в его минеях объясняется другой причиной. Собрав все жития, написанные до миней, но не попавшие в них, какие теперь известны, легко заметить, что это – или краткие жития первоначальной неразвитой конструкции, или жизнеописания, отличающиеся характером простой биографии исторического лица и чуждые агиобиографической риторики. Участие литературного взгляда Макария в составе рассматриваемого отдела миней особенно ясно обнаруживается на житии Александра Невского: митрополит знал о существовании древней биографии князя, написанной современником, но не допустил ее на страницы своих миней в первоначальном виде, а поручил переделать ее по правилам господствовавшей риторики житий. При этом он сам сознавал, что такое житие не историческая повесть, и в чисто историческом сборнике, в Степенной книге, поместил другую переделку жития, которая проще и полнее изображает жизнь князя. Отсюда видно, в каком смысле должна была влиять на русскую агиобиографию любовь Макария к церковно-историческим литературным памятникам и преданиям, выразившаяся в его минеях.

Достаточно краткого библиографического обзора русских житий, составленных писателями макарьевского времени, и прежде всего тех, которые написаны по непосредственному внушению Макария, чтобы видеть, что движение, возбужденное в русской агиобиографии сверху канонизацией и церковно-историческими наклонностями главы иерархии, только утверждало господство установившихся литературных форм жития, не внося потребность в более широкое изучение и в менее условное понимание исторических фактов.

Первым по времени из житий, написанных по распоряжению Макария, была новая редакция биографии Михаила Клопского, составленная в 1537 году Василием Михайловичем Тучковым. Неизвестно, почему архиеп. Филарет назвал этого писателя Михаилом, смешав его с отцом, Михаилом Васильевичем Тучковым, дедом Андрея Курбского по матери[312]. Оба Тучковы, отец и сын, были довольно известные люди на Руси в XVI веке, и исторические источники сохранили о них достаточно сведений. Автор новой редакции жития клопского юродивого в похвале святому дважды называет себя недостойным рабом Василием; то же имя находим у современника, новгородского летописца, который подробно рассказывает о происхождении нового жития и называет автора сыном боярским, тогда как Михаил Тучков уже в 1512 году является окольным, еще при великом князе Василии был наместником в Новгороде, а в 1537 году принадлежал к числу старых думных бояр[313]. Столь же ошибочно другое известие архиеп. Филарета, будто биограф Тучков стал потом иноком Илием, написавшим канон Михаилу Клопскому и житие Георгия, мученика Болгарского. По известию, скрытому автором в каноне, последний написан рукою пресвитера Илии по благословию новгородского архиепископа Макария, следовательно, не позже 1542 года[314]. Житие Георгия Болгарского, по словам биографа, того же Илии, составлено в 1539 году.

Отсюда видно, что, если бы этот Илия был Василий Тучков, мы не встретили бы официального известия, что на царской свадьбе в 1547 году была только жена Василия Михайловича Тучкова, а сам он болел, убился с коня, и его место дружки с невестиней стороны занимал Морозов[315]. Рассказ самого Тучкова в послесловии к житию и известие современного летописца согласно показывают, что побуждение, вызвавшее новую редакцию, было чисто литературное: Макарий был недоволен «весьма простым» изложением древней редакции, и, когда к нему явился за благословением грамотей сын боярский, приехавший в Новгород собирать ратников в поход и «издетска навывкший велми божественнаго писания», владыка упросил его «написать и распространить житие и чудеса» Михаила, сообщив ему для этого древнюю редакцию. Согласно с этим летописец рассматривает труд Тучкова исключительно со стороны литературной формы: «Аще кто прочет сам узрит, како ветхая поновы и колми чудно изложи». При этом он не может удержаться, чтобы простодушно не выразить своего удивления перед тем редким в истории нашей литературы явлением, как «от многоценные царские палаты сей храбрый воин прежеписанный Василей светлое око, и всегда во царских домех живый и мягкая нося и подружие законно имея, и селика разумия от Господа сподобися».

Сам биограф указывает образчики элементов своего книжного образования, ссылаясь и на житие митрополита Алексия в Степенной, и на книгу о Тройском пленении, называя Омира и Овидия, Еркула и Ахилла в этом книжном образовании боярского сына объяснение литературного мастерства и широкого риторического размаха, обнаруженных им в похвале святому, и особенно в

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org предисловии, где он, начав с Адама, изложил очерк хода искупления человечества и начало христианского просвещения России, прибавив, кстати, новгородскую легенду о жезле апостола Андрея. Но этим и ограничилась дальнейшая обработка жития в новой редакции[316]. Выше было указано, что источником, по которому Тучков описал жизнь Михаила, служила редакция пророчеств, которую мы считаем первой по времени литературной обработкой жития, Тучков не только не расширил фактического содержания этой редакции новыми чертами, но не исчерпал и того, что давала она; напротив, сокращая рассказ ее в своем переложении, он впал в неточности и ошибки, причина которых или в невнимательном чтении источника, или в особенных соображениях редактора[317]. Встречаем у Тучкова одну новую черту, впрочем не имеющую значения исторического факта уже по древнейшей редакции жития в пророчестве Михаила о падении Новгорода заметна примесь народной легенды. У Тучкова эта легенда является в более развитом виде: предсказанию, выслушанному посадником Немиром в 1470 году, здесь предшествует пророчество о том же, высказанное Михаилом архиепископу Евфимию еще в 1440 году, по случаю рождения у великого князя сына Ивана, будущего разорителя обычаев вольного Новгорода Другой, более простой по изложению вариант этой новой легенды сохранился в одном летописном сборнике, составленном в конце XVI века[318]. По простоте и живости рассказа он напоминает первую редакцию жития Михаила и, может быть, заимствован летописью отсюда, хотя его нет в немногих сохранившихся списках этой редакции. Благодаря рассмотренным особенностям труда Тучкова историк едва ли может воспользоваться в нем чем-нибудь фактическим, кроме 4 посмертных чудес, которые прибавлены здесь к одному, известному по первой редакции.

Выше было сказано о грешном пресвитере Илие, который по поручению Макария написал канон Михаилу Клопскому. Из послесловия к другому труду этого Илие, к житию Георгия, мученика Болгарского, узнаем, что автор был иеромонах, служивший при домово́й церкви новгородского владыки[319]. Обстоятельства, вызвавшие это житие, и его характер дают любопытное указание на то, из каких источников иногда черпались и как обрабатывались на Руси южнославянские церковные предания. Илия написал житие в 1539 году. Незадолго до этого в Новгород пришли с Афона двое монахов, Митрофан и Прохор. Макарий принял их радушно и стал спрашивать: как стоит христианство и не велика ли нужда от поганых? Гости много рассказывали ему о насилиях скверных сарацын и поведали, между прочим, о мучении св. Георгия. Владыка, добавляет Илия в предисловии, восхитил из уст их повесть, точно пищу сладкую, и повелел мне описать подвиги мученика Сохранилось болгарское сказание о том же Георгии, написанное среднецким священником, который был очевидцем события и принимал близкое участие в мученике[320].

Сличение обоих сказаний показывает, в каком виде болгарское событие дошло до русского читающего общества. Средецкий священник написал подробную повесть, не чуждую книжных приемов житий. В основных моментах рассказа и в немногих подробностях новгородская повесть напоминает болгарскую; в остальных чертах обе они так далеки друг от друга, как будто говорят о разных мучениках. Можно было бы видеть в рассказе Илие дополнение болгарской повести, заимствованное из другого источника, если бы обилие противоречий, в какие новгородская биография вступает с болгарской, не заставляло подозревать и в остальных потребностях первой искажение действительных событий[321]. Это объясняется характером источника, из которого черпал Илия. Из его рассказа видно, что он написан единственно со слов афонских пришельцев и последние не сообщили автору письменных материалов для биографии Георгия. Из слов среднецкого священника можно заметить, что он бывал на Афоне[322]. Может быть, афонские иноки читали его повесть; вероятнее, что они знали о мученике по слухам. Во всяком случае, когда им пришлось рассказывать о нем в Новгороде более 20 лет спустя после события, в их памяти удержались смутные черты его, к которым Илия прибавил от себя общие места житий. Но вместе с неточными или неясными чертами жизни и страдания Георгия Илия записал со слов пришельцев несколько любопытных известий о янычарах и об отношениях турок к завоеванным христианам в XVI веке; известий, которых нет в болгарской повести и которые имеют цену показаний очевидцев[323].

Вскоре после собора 1547 года по поручению митрополита Макария написаны жития кн. Александра Невского и митр. Ионы. Имена обоих значатся в списке святых, канонизованных названным собором. В предисловии к житию кн. Александра биограф прямо говорит, что данное ему поручение было следствием соборного изыскания о чудесах князя[324]. Этими чудесами ограничивается все, что внесла редакция нового в фактическое содержание биографии; самое

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org жизнеописание в ней большую часть дословное повторение древней повести об Александре; только некоторые черты последней, не соответствующие приемам позднейшей агиобиографии, сглажены в новой редакции или разбавлены общими местами житий. Согласно с таким происхождением и характером новой редакции составитель дал ей заглавие «похвального слова», а не жития. По некоторым выражениям ее видно, что она составлена во Владимире; некоторые чудеса автор записал со слов очевидцев, монахов здешней Рождественского монастыря, где покоились мощи святого[325]. В житии нет ближайших указаний на личность автора. Но между службами новым чудотворцам, канонизованным в 1547 году, находим канон кн. Александру, написанный Михаилом, иноком названного монастыря[326]. Очень вероятно, что этот инок Михаил был на соборе 1547 года в числе представителей владимирского духовенства и получил от Макария поручение составить рассматриваемую редакцию жития.

Этим объясняется ошибка архиеп. Филарета, который, смешав с владимирским иноком Михаилом боярина Михаила Тучкова, не бывшего писателем, приписал ему вместе с службой св. князю и разбираемую редакцию жития[327]. Догадка о происхождении этой редакции из Рождественной обители во Владимире подтверждается одним современным источником. Почти в одно время с этой редакцией, как увидим ниже, но независимо от нее составлена была другая в Псковской области биографом местных святых Василием. Встречаем, наконец, третью обработку того же жития, сделанную также при митрополите Макарии[328]. Биограф суздальских святых Григорий, писавший около половины XVI века, в похвальном слове русским святым говорит о владимирских иноках, описавших добродетели Александра[329].

Если в форме эту известия видеть определенный намек на литературные факты, то мы вправе заключить, что эта третья редакция, подобно первой рассмотренной, написана в половине XVI века иноком Владимирской обители, где покоился князь. В нее вошла в сокращении, иногда дословно вышеописанная первая редакция с прибавлением некоторых опущенных там черт древней биографии. Но к этому присоединены многочисленные вставки из других источников: редактор старался, по-видимому, соединить в своем рассказе все известия об Александре, какие нашел в летописи, не забыв повторить и Пахомиево сказание о смерти Батыя. Зато из чудес, приложенных к первой макарьевской редакции, он взял только два. Такой состав редакции показывает, что она написана специально для Степенной книги. К прочим двум редакциям она относится, как историческая повесть к церковному панегирику; по крайней мере такой характер хотел сообщить ей сам составитель [330].

Таково же отношение между редакциями жития митрополита Ионы, составленными при Макарии. В четьи минеи занесена риторическая редакция, названная в заглавии похвальным словом и написанная по поручению Макария в 1547 году, в одно время с похвальным словом кн. Александру и по одинаковому поводу, то есть вследствие канонизации этих святых на соборе 1547 года[331]. Слово писано неизвестным автором на месте, где покоился святой, «посреде сего царствующаго и Богом спасаемаго града Москвы», и по литературному строю совершенно одинаково с словом владимирского инока об Александре, так же отличается витиеватостью, обилием общих мест и скудостью фактического содержания. Другого характера редакция жития, вошедшая в Степенную книгу: по составу и изложению она соответствует помещенному там же житию кн. Александра[332]. Подобно ему, эта биография Ионы основана на похвальном слове, опускает или сокращает риторические места последнего и целиком выписывает из него биографические известия; но эти известия она приводит в связь с другими событиями времени Ионы и для этого обильно дополняет похвальное слово заимствованиями из длинного ряда других источников[333].

Но и эта редакция показалась неудовлетворительной. Кто-то, прочитав ее, исправил и распространил ее изложение, вставил из «летописаний» и отдельных сказаний новые статьи о митрополитах Киприане и Фотии, о Флорентийском соборе, о княжении Василия Васильевича и о других событиях и лицах, имевших какое-нибудь отношение к судьбе Ионы, а для начала буквально выписал предисловие из рассмотренного похвального слова Ионе. Так составила третья редакция жития, самый полный свод известий о жизни митрополита[334]. Самое любопытное добавление в этой редакции – рассказ о соборах 1547 и 1549 годов, помещенный между предисловием и началом биографии, с перечнем святых, которым эти соборы установили церковное празднование. Здесь находим известие, что до собора 1547 года никто не попытался собрать в одну повесть известия об Ионе, рассеянные в разных исторических сказаниях, и это впервые сделано по распоряжению названного собора, установившего празднование памяти святого. По-видимому, и эта редакция составлена при Макарии: так

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
можно заключать потому, что она удержала в похвале выражение второй
редакции о митрополите.

Из рассмотренных житий можно извлечь несколько черт как для истории Степенной книги, так и для характеристики русской агиобиографии времени Макария. Похвальное слово кн. Александру, говоря в предисловии о святых русских отцах, «их же прослави Бог в последняя времена», прибавляет: «О них же послед скажем»[335]. В этих словах можно видеть намек на жития и известия о русских святых, помещенные в Степенной книге. Если такая догадка основательна, то обработка этой книги начата или задумана после собора 1547 года. Источники биографий кн. Александра и митр. Ионы, помещенных в Степенной, показывают, что они составлены после этого года; притом биография Ионы рассказывает о чудесах, совершившихся при мощах святителя, когда в Москве находился принесенный с Вятки чудотворный образ Николы Великорецкого. По летописи и сказанию об этой иконе, она принесена в Москву в 1555 году и отнесена обратно в 1556 году[336]. Из этого видно, что макарьевская редакция Степенной составлялась после четых миней, в последние годы жизни митрополита. Особые редакции житий для Степенной служат еще доказательством, что сам Макарий и книжники его времени делали различие между житием для четых миней и исторической биографией, которая требовалась для исторического сборника: в минеи заносилось житие, облеченное в риторику похвального слова; для Степенной нужно было жизнеописание менее витиеватое, но более обильное биографическими подробностями.

Приведенных образчиков достаточно, чтобы видеть ход разлития и характер макарьевской литературы житий. Иерархическое положение Макария, ставшего митрополитом, давало ему еще больше средств для «изрядного дела поискати святых жития», которое, по словам иеромонаха Илии, день и ночь занимало его в Новгороде, Мы видели, как тогда после собора 1547 года он умел найти писателей и в Москве и во Владимире для житий местных святых. Подобно этому прямое поручение митрополита и соборное прославление святых с епархиальными обысками всюду пробуждали местные церковные воспоминания и вызвали длинный ряд местных грамотеев к литературной обработке этих воспоминаний. В четверть века написано было о русских святых не меньше, чем в сто лет, следовавших за смертью Макария. Чтобы точнее изобразить эту оживленную агиобиографическую деятельность, мы проследим ее по местностям.

В Москве кроме обработки жития митрополита Ионы переделывалось и дополнялось житие митрополита Алексия. В минеях Макария помещена переделка древнего краткого жития с новыми ошибками[337]. Из приписки к составленной при Макарии четвертой редакции повести о обретении мощей св. Алексия видно, что после Пахомиевой редакции житие святителя вновь было пересмотрено и дополнено спустя 108 лет по смерти Алексия, следовательно, около 1486 года[338]. Выше была указана третья редакция сказания о обретении мощей, дополненная новыми подробностями о церковном прославлении Алексия и составленная до перенесения мощей в церковь его имени, построенную Геннадием в конце XV века[339]. В одном позднем летописном сборнике встречаем «Повесть об Алексее митрополите», изложение которой подновлено, но в которой сохранилось указание, что она составлена до упомянутого вторичного перенесения[340]. К составу ее приложимы выписанные слова приписки: это компиляция, составленная по нескольким источникам, из которых главными служили старые редакции жития, краткая и Пахомиевская; в компиляции чередуются почти дословные выписки из обеих[341].

Но обилие источников не только не помогло новому редактору исправить ошибки прежних, напротив, ввело его в новые: он приводит известие Епифания, что в начале княжения Симеона брат Сергиев застал еще Алексия в Богоявленском монастыре, и однако ж откуда-то выводит, что Алексий был наместником у Феогноста 12 лет и 3 месяца; следовательно, взят из Богоявленского монастыря во дворе митрополита еще в княжение Калиты[342]. В связи с этой третьей редакцией жития стоит четвертая, составленная по распоряжению Макария для Степенной[343]. Подобно другим редакциям такого происхождения, она стремится соединить в себе все известия об Алексее, найденные в источниках. Взят за основание редакцию Пахомия, составитель вписал в нее извлечения из древнего краткого жития, из редакции выше рассмотренной, из биографии Сергия и особенно из летописи; из последней вместе с известиями об Алексее он брал известия, к нему не относящиеся, но помещенные в источнике рядом с первыми, выписывал даже целые сказания. С помощью летописи он мог внести более правильный хронологический порядок в расположение статей и пытался даже разъяснить некоторые противоречия

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
прежних редакторов[344].

Собор 1547 года признал московского юродивого Максима местно-чтимым. Повесть о перенесении мощей его в 1698 году говорит о большой книге жития и чудес его, находившейся в церкви, где похоронен блаженный[345]. Есть краткое житие, по-видимому, более раннего происхождения, чем повесть, которое также говорит о пропаже первоначального писания о Максиме и оканчивается известием о обретении мощей блаженного при постройке церкви над могилой его и о соборном распоряжении написать канон ему[346]. В рукописях второй половины XVI века находим этот канон, написанный каким-то Феодором В рукописных святцах обретение мощей помечено 13 августа: но и собор 1547 года установил праздновать Максиму в этот день, а не 11 ноября, когда преставился Максим Отсюда, по-видимому, следует заключить, что обретение произошло до собора, который на основании его канонизовал блаженного и велел составить ему службу. В сборнике житий и служб новым чудотворцам, писанном в начале второй половины XVI века, помещен краткий некролог Максима» по содержанию близкий к указанному выше житию и составленный, может быть, но пространному, написанному вместе с службой[347]

В 1558 году к Пахомиевой редакции жития преп. Сергия прибавлен новый ряд чудес [348]. Раньше составлена и занесена в минеи Макария опущенная в критико-библиографических обзорах вторая редакция жития преемника Сергиева Никона[349]. Инок Маркелл в биографии Саввы Сторожевского, написанной около 1550 года, рассказав об удалении Саввы из Троицкого Сергиева монастыря в Звенигород, замечает, «паки возводят на игуменство преп. Никона, якоже и в житии его споведано бысть». Известие об этом есть только во второй редакции жития и опущено в первой, Пахомиевой. Отсюда видно, что новая редакция вызвана соборным постановлением праздновать всю Церковь Никону, дотоле чтимому местно. Житие, написанное вместе с службой Пахомием в половине XV века, могло показаться слишком кратким и сухим на литературный взгляд макарьевского времени. Такая догадка подтверждается отношением новой редакции к старой. В предисловии автор обещается собрать и «известнейше» изложить сведения о святом. Но он прибавил только известие о временном удалении Никона от игуменства и поправку к рассказу Пахомия о живописцах Андрее и Даниле[350]. Зато новый редактор обильно распространил изложение Пахомия общими местами жития и собственным риторическим творчеством: так, к краткому известию Пахомия, что Никона, просившегося в Троицкий монастырь, Сергей послал к ученику своему, высокому игумену Афанасию, прибавлен длинный диалог между Афанасием и Никоном, в котором первый изображает трудности монастырской жизни, а второй—свою решимость и способность перенести их.

Упомянутое житие Саввы Сторожевского очень скудно биографическим содержанием и старается восполнить его длинным рядом чудес[351]. Сам автор оговаривается в предисловии, что не нашел сведений о происхождении и воспитании святого и вкратце написал только об иноческой его жизни. Здесь в рассказе об игуменстве Саввы в Дубенской обители он пользовался житием Сергия, известие об игуменстве в Сергиевом монастыре заимствовал из второй редакции жития Никона Последние чудеса относятся ко времени Афанасия, игуменствовавшего до 1550 года; житие составлено около этого времени, не позже 1552 года, и потому успело попасть в минеи Макария. Сам биограф рассказывает о происхождении жития, что оно написано по поручению митрополита Макария, вызванному ходатайством сторожевской братии об этом деле[352]. По-видимому, автор не принадлежал к этой братии. В одном месте жития он называет себя иноком Маркеллом. После он жил и писал в Новгороде» и мы вернемся к нему в разборе группы псковских и новгородских житий.

В письменности XVI века встречаются два канона, посвященные двум псковским святыням, один обретению мощей св. князя Всеволода, другой знамению Чирской чудотворной иконы [353]. Автор обоих назван пресвитером Филофеем Кроме старца Евфросинова, или Елезарова, монастыря, оставившего известные послания к псковскому дьяку Мунехину, с этим именем является в одном из чудес преп. Евфросина игумен его обители, живший около того же времени[354]. Нет достаточных данных для решения, одно ли это лицо и если не одно, которому из них принадлежат указанные произведения. До нас не дошло жития ни одного из основателей псковской Печерской обители; но сведения о них находим в сказании о начале этой монастыря, написанном одним из его игуменов. Повесть о Печерском монастыре, составленная в начале XVII века, рассказывая об осаде Пскова Баторием, замечает, что еще за 14 лет до этого «игумен Корнилий в к низе летописании своем» поведал о видении,

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org предвозвещавшем осаду. Корнилий умер в 1570 году, за 11 лет до осады. По известиям о Печерском монастыре, занесенным в Псковскую летопись, можно предположить, что составитель последней пользовался и летописанием Корнилия [355]. Трудно определить литературное отношение этой исчезнувшей монастырской летописи к повести об основании Печерского монастыря, сохранившейся в немногих списках [356]. Она составлена раньше летописи в 1531 году, как прямо сказано в конце ее. Автор не назвал себя в ней по имени, но легко догадаться, что это – игумен Корнилий [357].

Постриженник Печерской обители, пришедший сюда, когда она только что возникала из своего убожества, Корнилий застал еще живых свидетелей ее основания. Он слышал рассказы старого Селиши из Изборска, который в молодости ходил с отцом на охоту к Печерской горе, когда она была еще покрыта дремучим лесом, беседовал о монастыре с снетогорским иноком Тернуфием, пасынком того земца Ивана Дементьева, который около 1470 года начал первый расчищать печерскую пустыню, поставил деревню около горы и впоследствии уступил монастырю землю под монастырские постройки. Такие источники внушают полное доверие к сказанию Корнилия, одному из любопытнейших памятников для истории монастырской колонизации, особенно для определения связи ее с земской.

Самым плодовитым биографом псковских и новгородских святых был пресвитер Василий, в иночестве Варлаам.

Он рассеял в своих сочинениях скудные и неясные известия о себе, в 1547 году он написал житие Евфросина по просьбе братии основанного этим святым, монастыря, как сам рассказывает в предисловии. В 1550–1552 годах он описи жизнь и чудеса кн. Всеволода Мстиславича, погребенного в Пскове: последнее (21-е) чудо помечено 1550 годом, и житие успело попасть в минеи Макария. Сохранилась редакция жития кн. Александра Невского, в конце которой составитель называет себя Василием. При сходстве литературных приемов есть и другие основания видеть в этом Василии биографа псковских святых: в рассказе о Ледовом бое вставлена чисто местная подробность, содействие кн. Всеволода Александру; в сборнике, написанном в Пскове в начале второй половины XVI века, находим краткое житие Александра, которое составлено по редакции Василия, очень мало распространенной в древнерусской письменности [358]. По некоторым выражениям этой редакции видно, что она явилась после 1547 года в предисловии к биографии Саввы Крыпецкого Василий говорит, что написал ее по просьбе крыпецкой братии в 1555 году, вскоре по обретении мощей [359]. К житию приложил он 19 чудес, из которых первые совершились еще до обретения мощей, последние после, между 1555 и 1564 годами; следовательно, описаны биографом позднее жития. Рассказывая о обретении и чудесах, ему предшествовавших, он ссылается на слова иноков монастыря и не выставляет себя очевидцем; но из рассказа о 10-м чуде, которое Василию сообщено было в 1555 году, видно, что он жил тогда в Крыпецкой обители. В описании чудес 1558–1564 годов он называет себя уже священноиноком Варлаамом, замечая о преп. Савве и кн. Всеволоде, что он сподобился «и жития святых тех и чудодействия их и канон написати Саввин, еще ми в то время белые ризы носящу и в мире живущу». По-видимому, он постригся в Крыпецком монастыре вскоре после написания жития Саввы. Одновременно с позднейшими чудесами этого святого Варлаам писал жития новгородских владык Никиты и Нифонта и повесть о мученике юрьевском Исидоре. В каждом из этих произведений он говорит, что писал их по поручению митрополита Макария; но остается неизвестным, где в то время жил автор и почему на него пали эти поручения. Кроме канона Савве в рукописях встречаются списки канонов Евфросину и Георгию Болгарскому с именем автора пресвитера Василия [360].

За биографию Евфросина Василий подвергся суровому приговору церковно-исторических критиков. Признание вызвано главною частью в содержании жития, рассказом о споре между Евфросином и представителями псковского духовенства по вопросу об аллилуии. Более или менее остроумно и решительно доказывают, что все, рассказываемое в житии о борьбе Евфросина за сугубую аллилуию и о видениях первого «списателя», создано фантазией «жалкого клирика», отделенного почти 70 годами от Евфросина, чтобы авторитетом святого пустытника и близкого к нему по времени биографа освятить собственное мнение [361]. Такие выводы облегчались тем, что труд первого биографа оставался неизвестным. Уцелел список повести, носящей на себе признаки того источника, из которого черпал Василий: ослабляя ответственность этого биографа перед критикой, она значительно изменяет отношение последней к самым фактам, сообщаемым в житии. Василий замечает в своем труде, что прежний биограф, у которого он выписал рассказ о его

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
сонных видениях, писал о Евфросине «некако и смутно, ово зде, ово инде».

Совершенно такова по составу указанная повесть. Она носит заглавие «Жития и жизни преп. Евфросина»; но это собственно повесть о споре по поводу аллилуии; другие известия о Евфросине и его монастыре рассеяны в ней без порядка; автор излагает их в виде отступлений от основного рассказа, по мере того как их касался последний [362]. Здесь есть и рассказ автора о видениях без Василиевых поправок. Такой состав повести объясняется тем, что витиевато рассказывает сам автор о ее происхождении. Сперва он принялся за правильное житие, начал по порядку рассказывать о рождении и жизни святого до зрелых лет. Но когда дошел он до рассказа о путешествии Евфросина в Царьград для отыскания истины об аллилуии, биографом овладело недоверие к своему разуму и способности изложить эту великую тайну Смушненным чувством бессилия, в тревожном недоумении напрасно брался он среди тишины глубокой ночи за «писало и хартию»; утомленный «маянием печали», он закрыл глаза, и в полусне явились ему Евфросин с Серапионом, ободряя его на дело. Но автор принял видение за действие нечистого духа, хотя оно повторилось и на другую ночь; зная мало о Серапионе, первом старце, пришедшем к Евфросину в пустыню, он пошел и подробно расспросил о нем своего игумена Памфила [363]. Уже закрадывалась в него мысль «не вершити жития преподобнаго»; но на третью ночь явилась ему с святыми старцами сама Богородица, открыла тайну божественной аллилуии и повелела поставить ее во главе писания. Уныние исчезло, ум просветлел, и автор написал новую повесть, с новой задачей и по другой программе, вставив в нее части своего прежнего труда, исправленные и дополненные при этом [364].

Из этого рассказа видно, что первый биограф не был очевидцем Евфросина, пришел в его монастырь уже по смерти основателя и написал свою повесть со слов оставшихся сподвижников святого в конце XV или в начале XVI веков, не позже 1510 года. Последнее подтверждается словами, с которыми он обращается к Пскову: «Слыши же убо, паче слыши и зело внемли, христоролюбивый граде Пскове, земля свободная!» Повесть начинается прямо спором Евфросина с Иовом и его сторонниками об аллилуии; житие выросло само собой из рассказа об этом споре, в который автор вносил при случае другие известия о Евфросине и его монастыре. Вся эту повесть Василий переписал в своем житии почти дословно, позволив себе легкие перемены в слоге и изредка сокращая чрезвычайно словообильное и растянутое изложение своего предшественника. Литературное участие Василия в новой редакции ограничилось тем, что длинное предисловие источника он заменил другим, поставил на своих местах беспорядочно рассеянные у первого биографа рассказы о времени до спора и прибавил в начале жития известия о детстве святого, его пострижении и основании монастыря на р. Толве, а в конце чудеса, совершившиеся после первого биографа, и похвальное слово святому [365].

Так падают обвинения в вымыслах, взводимые на Василия критикой: перо его было послушной тростью книжника-скорписца. Вся ответственность падает на первого биографа, а его отношение к событиям должно ослабить излишнюю подозрительность критиков. Он не был учеником Евфросина, но был настолько близок к его времени и ученикам, чтобы не отважиться на чистые выдумки. Несправедливо было со стороны критики требовать точности равнодушного повествования от полемиического сочинения; не биограф виноват, если напрягали ученое остроумие, чтобы доказать нелепость его сновидений. Отделив легко уловимые полемические неточности в рассказе первого писателя, найдем, что основные факты в его повести, любопытные для характеристики духовных интересов русского общества XV века, подтверждаются современными известиями других источников. В конце предисловия автор откровенно признается, что его повесть вызвана «великим расколом» в Церкви по вопросу об аллилуии и написана с целью оправдать двоение этой песни [366].

Из вопроса, с каким архиепископ Геннадий, современник биографа, обращался к Димитрию Греку, видно, что разномыслие об этом предмете существовало в конце XV века в новгородской епархии. Известие, что этот раскол волновал псковское общество уже в юные годы Евфросина, то есть в начале XV века, и он напрасно искал разрешения вопроса у «церковной чади», подтверждается официальными и литературными памятниками того времени [367]. Возможность того, что Евфросин нашел на Востоке, в греческой церкви подтверждение своего обычая двоить аллилуию, указывается известием Димитрия Грека в упомянутом послании к Геннадию, и непонятно, почему и восточные иерархи, присутствовавшие на московском соборе 1667 года, и позднейшие церковные историки видели в этом рассказе Евфросина биографа клевету на греческую

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org Церковь [368]. Если архиеп. Геннадий недоумевал об аллилуйи и только на основании письма Димитрия Грека признал безразличным и двоение и троение, то напрасно находят странным и подвергают сомнению ответ предшественника его Евфимия, который отказался разрешить Евфросину спорный вопрос, положив его на совесть цареградского паломника. Наконец, факт, лежащий в основании повести, что такой формальный и неважный вопрос способен был поднять бурю в псковском обществе и получить значение великой тайны в глазах Евфросина и его противников, не заключает в себе ничего невероятного ввиду почти современного спора о хождении по солонь и кратко, но выразительного известия новгородской летописи под 1476 годом: «Той же зимы некоторые философы начата пети Господи помилуй, а друзей Осподи помилуй» [369]

В предисловии к биографии кн. Всеволода автор откровенно признается: «А еже от младых ногтей житие его не свем и не обретох нигдеже». Это житие довольно плохо составлено из немногих летописных известий о деятельности князя в Новгороде и Пскове; от себя прибавил автор анахронизм, отнес деятельность князя ко временам Ливонского ордена, назвав его «оборонителем и забралом граду Пскову от поганых Немец». Лучше рассказано о обретении и перенесении мощей в 1192 году: здесь автор имел под рукой «некое малое писание» и пользовался изустными рассказами старца клирика Ивана, «добре ведуща яже о святсм повествования от неложных мужей псковских старейших». По отношению к истории Пскова в первой половине XVI века не лишены интереса чудеса, рассказанные со слов самих исцеленных или очевидцев.

Житие кн. Александра – риторическая переделка древней повести современника в том виде, как она помещалась в летописных сборниках XVI века, то есть с добавками из летописей; Василий даже не приложил к своему труду позднейших чудес, описанных современным ему владимирским редактором жития; зато он смелее этого последнего изменял текст оригинала, внося в него свое обычное многословие. Главными пособиями при этом служили ему Антониево житие кн. Феодора Ярославского и Пахомиево сказание о кн. Михаиле Черниговском. Из первого он буквально выписал обычную летописную характеристику благочестивого князя, заменив ею живое изображение Александра, сделанное древним биографом; отсюда же взят рассказ о нашествии Батюя. По сказанию Пахомия, он составил витиеватое предисловие к своему труду и рассказал о смерти Батюя. Но характеризующий древнерусского биографа недостаток чувства грани между историческим фактом и риторическим образом особенно резко выступает в рассказе Василия о поездке Александра в Орду: все, что сообщает о путешествии черниговского князя к хану Пахомий, подражатель его перенес на Александра, дав только другой исход рассказу.

Житие Саввы Крыицкого обильнее содержанием и по характеру источников внушает более доверия. Биограф пользовался рассказами старцев монастыря, которых называет самовидцами чудес святого и между которыми не могли еще погаснуть свежие воспоминания об основании монастыря и об основателе, умершем в конце XV века; у Василия, по-видимому, были в руках акты о приобретении сел монастырем и о введении в нем общежития при жизни Саввы. Можно, однако, заметить, что монастырское предание о происхождении основателя к половине XVI века успело замутиться. В биографии Саввы Василий словами Тучкова из жития Михаила Клопского предупреждает, что ни от кого не мог узнать об этом, но в похвальном слове замечает, что одни выводят святого из Сербской земли, а другие с Святой Горы. В проложном сокращении Василиева жития, составленном вскоре, к этим преданиям прибавлено третье, будто Савва родом из Литвы.

Молчание современной Псковской и Новгородской летописи не позволяет определить степень точности Варлаамова рассказа об Исидоре и товарищах его страдальческой кончины в городе Юрьеве. Впрочем, легко заметить в этом рассказе несообразности, внушающие подозрение к мысли, которую старается провести автор, будто судьба мучеников была следствием стремления городского начальства обратить их в католицизм, а не уличного столкновения, вызванного православным празднованием 6 января. В определении времени события у автора есть противоречие: он говорит, что это было в 1472 году, при новгородском архиепископе Ионе, который умер в 1470 году. Витиеватое и многословное изложение повести носит сильный полемический оттенок; но нет указаний на источники ее фактического содержания [370].

В житии Нифонта Варлаам едва прикрывает многословием недостаток своих сведений о святом Происхождение из Киевской области и пострижение в Печерском монастыре – вот все черты биографии до епископства Нифонта, в которых можно видеть действительные факты. Другая половина жития,

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org описывающая деятельность епископа в Новгороде, отношения к митрополиту Клименту и обстоятельства кончины, немного богаче фактами. Биограф не указывает ясно своих источников, замечая, что об имени родителей Нифонта «в повестях нигдеже писание не объяви». Одной из «повестей» служило почти дословно переписанное Варлаамом из Печерского патерика сказание о Нифонте. Известно, что это сказание принадлежит к числу прибавочных статей патерика, входящих не во все его списки. Можно проследить его библиографическую историю. В списках первой Кассиановской редакции патерика, составленной в 1460 году, нет этого сказания: но в конце патерика встречаем ряд летописных известий о Печерском монастыре, в том числе и известие о Нифонте[371]. Здесь читаем о пострижении кн. Святоши в 1106 году, о вписании в синодик имени преп. Феодосия в 1108, о смерти Нифонта в Печерском монастыре в 1156 с рассказом о его предсмертном видении, наконец, о смерти печерского архимандрита Поликарпа в 1182 и о избрании попа Василия на его место[372].

Первые два известия принадлежат еще начальному печерскому летописцу и показывают, откуда взяты остальные: они записаны в монастыре и из его записок перенесены как в Киевский летописный свод, так и в Кассиановскую редакцию патерика. На такое происхождение известия о Нифонте указывает и его состав: оно говорит сначала о приезде Нифонта в Киев и о смерти его, потом передает рассказ Нифонта о его предсмертном видении, далее краткую характеристику епископа и, наконец, один эпизод из его жизни – о борьбе с Климом. Во второй Кассиановской редакции патерика, составленной в 1462 году, эта летописная записка о Нифонте была обработана в особое сказание, в котором части ее приведены в порядок и которое получило в патерике место совершенно не по праву между сказанием Нестора о первых печерских черноризцах и посланием епископа Симона к Поликарпу[373]. Это сказание и заимствовал из патерика Варлаам, вставив в него известие о смерти и обретении мощей современника Нифонтова, кн. Всеволода Мстиславича, о постройке Нифонтом Мирожского монастыря и послание патриарха к Нифонту. Известие о Всеволоде Варлаам взял из своей биографии этого князя; источник остальных прибавок угадать трудно, если им не было изустное предание Мирожского монастыря. Послание патриарха, может быть, сочинено самим биографом; но нет основания отвергать известие о киевском происхождении Нифонта, тем более что мнение, считающее его греком, есть догадка, не имеющая достаточной опоры[374]. Не встречаем в житии ни одной черты, по которой можно было бы заключить, что биограф пользовался летописью.

Житие Макария сохранили жито полочкой княжны св. Евфросинии. По составу и литературному характеру оно напоминает риторические жития XV–XVI века; но живость и обилие биографических черт вместе с остатками старинного языка заставляют предполагать у биографа какой-нибудь более древний источник[375].

Биографическая письменность, возбужденная в Новгороде архиепископом Макарием, продолжалась и по отъезде его в Москву как в центре, так и в пустынных монастырях новгородской епархии. В 1545 году, 12 лет спустя по смерти Александра Свирского, игумен его монастыря Иродион, по внушению Макария и архиепископа Феодосия, описал жизнь своего учителя. Постриженник Александра, ставший иеромонахом еще при жизни его, биограф знал об основании монастыря и о прежней жизни святого по рассказам самого Александра и его первых сподвижников. Такие источники внушают доверие к его обширному и обильному любопытными подробностями труду.

В тесной связи с этим житием стоит биография Ефрема Перекомского. Трудно представить себе более внешнее или бессильное отношение биографа к своему делу. Автор почти целиком переписал житие Александра Свирского, поставив только другие имена лиц и мест и кой-где легко изменив ход рассказа. Это, конечно, делало неизбежным искажение действительных событий, чем объясняется множество противоречий, которые легко заметить при чтении жития[376]. Так, читаем, будто Ефрем, умирая, предоставил выбор игумена из назначенных им кандидатов архиепископу Пимену (1552–1570); отсюда можно только заключить, что житие написано не раньше 1552 года. В таком случае автором его едва ли мог быть обозначаемый во всех списках жития ученик Ефрема Роман, которого святой уже в 1486 году избрал одним из кандидатов на игуменство; притом ученик не мог так плохо знать жизнь своего учителя и наполнить его биографию такими ошибками. Житие говорит о праздновании памяти святого, которое, как известно из другого источника, установлено было в 1549 году. Есть известие, что перенесение мощей Ефрема произошло в 1545 году, 22 года спустя по смерти его, при иг. Романа. В самом житии можно заметить, что его хронологические показания вообще раньше

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org обозначаемых ими событий; притом и по его рассказу каменная церковь построена Ефремом в княжение Василия Ивановича. Из этого, по-видимому, можно заключить, что житие написано каким-нибудь простодушным монахом второй половины XVI века, которого поздние списки называли игуменом Романом, а Ефрем преставился не в 1486 году, а в начале XVI века чем устраняются основные несообразности в рассказе жития [377].

Неизвестно, где жил инок Маркелл около 1550 года, когда писал житие Саввы Сторожевского. В начале 1555 года он присутствовал на Московском церковном соборе уже в качестве игумена Хутынского. Новгородская летопись, говоря о приезде его в Новгород в 1555-м с архиепископом Пименом после собора, делает неясную заметку, из которой можно заключить, что Маркелл жил прежде в Пафнутьевом борове ком монастыре. Но уже в конце 1557 года он оставил игуменство, поселился в Антониевом монастыре, «да сотворил житие Никите, епископу новгородскому, и канун» и уехал в Москву незадолго до открытия мощей Никиты, которое совершилось 30 апреля 1558 года [378]. Ясно, что эти житие и канон ничего не говорили об открытии мощей и были написаны на память преставления святого. Встречается в рукописях канон такого содержания, в котором по начальным буквам стихов 9-й песни можно прочитать имя Маркелла. Но между известными редакциями жития Никиты, кроме статьи Поликарпа в послании к архим. Акиндину, нет ни одной, которая не знала бы о обретении мощей святого; есть только похвальное слово, которое в некоторых рукописях помещено рядом с упомянутой службой и подобно ей написано на память святого 30 января. Это слово делает краткий очерк жизни Никиты по Поликарпу, опускает рассказ последнего об искушении печерского затворника, и его, по всей вероятности, разумел новгородский летописец [379].

Гораздо витиеватее и обширнее другая редакция жития Никиты, составленная игуменом Иоасафом, занявшим потом кафедру Вологодской епископии. Она составлена, как пишет сам биограф, по распоряжению архиепископа Пимена, который, видя чудеса от гроба новоявленного святого, «не терпел без написания быти». Иоасаф подробно описал эти чудеса и предшествовавшее им обретение мощей, которым и был вызван его труд. Рассказ Поликарпа о Никите переписан у Иоасафа почти дословно, а известие о рождении Никиты в Киеве и о пострижении его в Печерском монастыре в юности составлены по соображениям редактора: Никита, по рассказу Поликарпа, был инок киевского монастыря; следовательно, и родился во граде Киеве; игумен никон у Поликарпа называет Никиту юным; следовательно, последний в юном возрасте пришел в монастырь, и из этого редактор создает беседу Никиты с никоном, который перед пострижением испытывал юношу, будет ли он в силах терпеть труды иночества. Описание кончины епископа в 1108 году с указанием лет святительства составлено по Новгородской летописи [380].

Житие Никиты вскоре еще раз подверглось переработке, принадлежащей по литературному характеру своему к до вольно обширному кругу житий-поучений, в которых биография стоит на втором плане, служа автору лишь канвой для пестрой ткани назидательного витийства. В макарьевское время, которое особенно любило такие редакции, они являлись в изобилии и риторическая агиобиография достигает в них вершины своего развития. В новгородской письменности под влиянием мнений Феодосия Косого, направленных против почитания святых, произведения такого характера получили полемический оттенок. Движение, вызванное этими мнениями, совпало с открытием мощей новгородских святителей Ионы и Никиты в 1558 годах. Эти события и стали предметом двух слов, по своему направлению тесно примыкающих к известному сочинению инока Зиновия. Труды автора «Истины показание» доселе не все приведены в известность. Было основательно доказано, что похвальные слова Зосиме и Савватию Соловецким писаны не им, а сербским монахом Львом филологом; но при этом высказано очень вероятное предположение, что Зиновий перевел эти слова на русский книжный язык XVI века и потому иногда считался их автором [381]. Кроме того, ему принадлежит одно из двух похвальных слов черниговским мученикам, кн. Михаилу и боярину Феодору.

Находим еще в рукописях довольно обширное слово о обретении мощей святителя Ионы, и по выражениям этого слова легко узнать в авторе его инока Огней пустыни, где погребен Иона. В конце, защищая против еретиков поклонение мощам и иконам, речь незаметно переходит в беседу автора с Герасимом, одним из клирошан, перед которыми Зиновий опровергает Феодосия Косого в книге «Истины показание», и самая беседа имеет почти дословное сходство с соответствующими местами этой книги [382]. Из того же слова узнаем, что раньше его было написано автором другое по поводу обретения мощей епископа Никиты; в рукописях встречаем и это слово, еще более обширное и витиеватое

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org и также проникнутое полемическим характером[383]. Несмотря на обилие риторики, оба слова валены как исторический материал. Оба они дают несколько черт для истории брожения, произведенного в обществе ересями XV века. Кроме того, первое из них рисует яркую картину голода и мора, предшествовавших обретению мощей Ионы, и сильно бичует земских правителей за их поведение во время этих народных бедствий, замечал им, что так не поступают и турки. Второе слово гораздо подробнее Иоасафа рассказывает об открытии мощей Никиты и взятии Ругодива у ливонцев, случившемся в одно время с этим открытием, и потом своеобразно излагает жизнь святого. И Зиновий знает о ней только по повести в Киевском патерике, автором которой ошибочно называет епископа Симона; но он не ограничивается риторическим ее развитием и едва ли не впервые в истории русской агиобиографии анализирует и подвергает критике рассказ источника. В словах Зиновия заметно сильное влияние сербского филолога, сказавшегося в изысканной вычурности фразы, обилии форм и оборотов южнославянского книжного языка и даже в литературных приемах.

То же полемическое направление видно и в похвальном слове архиепископу Иоанну, представляющем новую редакцию его жития: повторив биографические черты по старой редакции XV века, оно заставляет еще святителя на всероссийском соборе доблестно посекаеть еретические полки и обличать «хулящих неразделимаго в две постасе, а четверицу чтущих»[384].

К новгородскому кругу похвальных слов макарьевского времени можно прибавить еще одно – на память блаженного Николы Кочанова, по преданию юродствовавшего в XIV веке. Оно встречается уже в списках XVI века и писано на праздник памяти Николы, а на обновление памяти его в Новгороде в половине XVI века указывает известие летописи о построении каменной церкви над гробом его в 1554 году. Впрочем, это слово, написанное в Новгороде, имеет мало значения и литературного и фактического: обещаясь описать жизнь Николы, оно сообщает очень скудные и неопределенные черты, переплетая их общими местами[385].

Еще во время макариева управления новгородской епархией соловецкая братия посылала монаха Богдана на славянский Юг с поручением отыскать там искусное перо для нового изложения жития своих основателей. Богдан воротился с двумя похвальными словами, написанными иноком Львом филологом. Черты жизни Савватия и Зосимы изложены здесь, иногда в дословных выписках по житию их, составленному Досифеем и Спиридоном, на которое ссылается сам филолог и которое, очевидно, было ему доставлено Богданом; но сербский редактор записал при этом много новых известий о монастыре и его основателях, которые сообщил ему соловецкий инок. В литературном отношении торжественные редакции филолога служили такими же образцами для русской агиобиографии в ее дальнейшем риторическом развитии, какими были творения земляка его Пахомия при образовании риторического стиля житий в древнерусской литературе[386].

И к старому житию продолжали делать пристройки. Посылка в чужую землю за жизнеописанием отечественных святых всего лучше объясняет, почему с таким же поручением обратились к Максиму Греку. Спиридон оставил исправленный им труд Досифея без предисловия. Составляя это предисловие по поручению какого-то «честнаго отца», Максим замечает, что начал «еже ко древнему и новая прикладывати». В житии соловецких чудотворцев в 1548 году при игумене Филиппе к прежним чудесам прибавлен был ряд новых. Вероятно, оба труда были составлены если не одним автором, то по одному поводу[387].

Вместе с размножением пустынных монастырей на северо-восточной окраине Руси в первой половине XVI века усилилась здесь и агиобиографическая производительность. Некоторые древние списки жития Дмитрия Прилуцкого представляют другую, вообще более краткую редакцию в сравнении с текстом его в макарьевских минеях. В этой редакции есть признаки, которые приводят к предположению, что это – первоначальный текст жития, написанного игуменом Макарием около половины XV века и переделанного впоследствии. Встречаем в ней выражения, указывающие на первого биографа и опущенные в позднейшей переделке[388]. Ряд чудес в ней прерывается рассказом о Дмитрии Шемяке, а в редакции макарьевских миней продолжается пятью новыми чудесами, и в одном из них рассказано о построении третьей соборной церкви в монастыре. Это, по всей вероятности, церковь, построенная, как гласит сохранившаяся надпись, в 1542 году[389]. Эта позднейшая распространенная и дополненная редакция жития с похвалой святому обыкновенно сопровождается в рукописях особым длинным похвальным словом, составляющим третью редакцию жития.

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
Биографические известия в нем выписаны из сочинения игумена Макария, а предисловие из Пахомиева жития Сергия[390]. Обе переделки древней биографии составлены, по-видимому, в конце первой половины XVI века и дают мало нового.

К тому же времени относится житие князя-инока Игнатия, погребенного в Прилуцком монастыре. Биограф, монах этого монастыря Логгин, в краткой повести, чуждой риторических украшений, сообщил немногие сведения о князе и чудесах его по смерти до половины XVI века[391].

На время появления жития Павла Обнорского бросает свет состав его в разных списках. В древнейших оно оканчивается рассказом о преемнике Павла, игумене Алесее[392]. В других к житию прибавлено отдельное «сказание» о 19 посмертных чудесах святого[393]. Наконец, в третьей группе списков к этим чудесам присоединен ряд новых, начинающийся повестью о разорении монастыря казанскими татарами в 1538 году; между этими чудесами помещен рассказ о построении нового храма в монастыре в 1546 году[394]. В рукописях это житие начинает появляться не раньше 2-й четверти XVI века. Из всего этого можно только заключить, что оно составлено незадолго до 1538 года и вскоре было дополнено новыми статьями. Отделенный столетием от святого, биограф успел еще воспользоваться не только рассказами многолетних старцев, но и «списаниями яже от древних, видевших святаго». Около половины XVI века была уже составлена краткая редакция жития Павла. У ней были, по-видимому, и другие источники кроме пространной биографии: о странствованиях Павла по монастырям и пустыням и о создании им обители на Обноре она сообщает любопытные известия, которых нет в последней [395].

Сравнивая конец жития Ферапонта с началом жития Мартиниана, легко заметить, что обе биографии белозерских подвижников написаны одной рукой и составляют одно целое. Первая, рассказав о переходе Ферапонта из основанного им Белозерского монастыря в Можайск, прерывается замечанием, что он и здесь не переставал молиться о покинутой им обители; в самом начале второй читаем, что Бог услышал молитвы Ферапонта и послал обители на место его Мартиниана; в житии последнего описана и кончина Ферапонта и обоим приносится общая похвала. Выражения жития о Ферагюнтовом Белозерском монастыре не оставляют сомнения, что биограф – здешний инок[396]. В некоторых списках жития Мартиниана известие о кончине его сопровождается любопытным рассказом о канонизации обоих белозерских подвижников, дополняющим сведения о Московском соборе 1549 года. Объясняя, почему тот имел Ферапонта и Мартиниана в грамоте митрополита Макария 1547 года о новых чудотворцах, автор рассказа говорит, что после собора 1547 года игумен Ферапонтова монастыря привез в Москву жития обоих святых и отдал митрополиту, который на втором соборе велел прочитать «книги тыя, жития святых и чудеса» и установил праздновать память Ферапонта и Мартиниана[397]. Рассказ имеет вид вставки, и его нет в древнейших списках жития[398]. Он дает право предположить, что оба жития были вызваны обысками о местных чудотворцах, произведенными по распоряжению собора 1547 года. Согласно с этим биограф не раз намекает, что пишет по распоряжению высшей власти, «а не сам сил изволих». Описывая чудеса, следовавшие за открытием мощей Мартиниана в 1514 году, он не выставляет себя очевидцем, но ссылается на рассказы других. В обоих житиях он пользовался Пахомиевой биографией Кирилла, выписал из нее буквально известие о Мартиниане, читал грамоты и устав Ферапонтова монастыря, в рассказе о борьбе великого князя Василия с Шемякой ссылается на «книгу летописныя русские земли» и кроме этих письменных источников имел изустные рассказы древних старцев, но нигде не упомянул о существовании старых биографий Ферапонта и Мартиниана, до него написанных.

В житии Филиппа Ирапского, составленном в конце XVI века, есть известие, что святой рассказал свою жизнь каменскому старцу Герману, долго жившему с ним на Ирапе, и Герман, похоронив Филиппа, записал слышанное от него себе на память[399]. Находим список другой биографии, к которой редакция XVII века относится как сокращенная переделка и автором которой назван Герман[400]. По слогу и некоторым местам этой биографии можно заметить подновление и вставки, сделанные позднейшей рукой; но безыскусственность рассказа, в котором Герман выражается о себе в первом лице, и обилие мелких подробностей заставляют думать, что основа этой любопытной биографии принадлежит перу Германа, писавшего вскоре по смерти Филиппа, в конце первой половины XVI века[401].

Житие кн. Иоасафа Каменского относят к первой половине XVI века. Оно могло появиться не раньше 1547 года: приложенные к жизнеописанию предисловие и

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org похвальное слово буквально выписаны из Василиевой биографии Евфросина[402]. Поэтому трудно извлечь из этого жития что-нибудь определенное об авторе. По его словам, прежде жития он написал канон святому, тропарь и кондак. Эта скудная фактами, хотя многословная биография почти ничего не прибавляет нового к известиям Паисия Ярославова о князе, и сам биограф дает понять, что не мог найти других источников. Посмертные чудеса внушают подозрение: по крайней мере одно из них, исцеление кн. Романа, племянника кн. Иосифа Дорогобужского, выписано из жития кн. Феодора Ярославского.

Составитель жития Авраамия Чухломского, называя себя иноком Протасием, говорит, что он прожил 3 года, «содержа жезло паствы», в Успенском монастыре около Галича, первом из 4 монастырей, основанных Авраамием; в другом месте он прибавляет, что был и в Покровской обители около Чухломы, где похоронен Авраамий, и видел чудеса от гроба его. Сохранилась грамота Покровского Чухломского монастыря, подтвержденная царем в 1551 году при игумене этой обители Протасие[403]. Этим определяется приблизительно время составления жития. На изложении последнего заметно влияние жития Павла Обнорского: это оправдывает предположение, что биограф Авраамия – тот игумен Павлова монастыря Протасий, при котором в 1546 году найден в земле гроб обнорского пустынника и который потом перешел в Авраамиев монастырь; в таком случае он же еще до игуменства в Павловом монастыре составил записка о Сергии Нуромском, послужившие потом Ионе материалом для биографии Сергия и теперь, по-видимому, исчезнувшие. В житии Авраамия Протасий пишет, что, видя чудеса от мощей святого, он спросил старцев той обители, есть ли какие записки о жизни святого, и иноки принесли ему «мало нечто написано о житии преп. Авраамия, ветхо и издранно, аз же едва прочтох и известно уверихся о житии преподобнаго». Эти записки, очевидно, и сберегли для Протасия в продолжение почти 200 лет любопытные подробности его рассказа[404].

Житие устюжского юродивого Прокопия, плохо написанное, составлено из отдельных эпизодических рассказов, имеющих очень мало литературной связи и разделенных хронологическими противоречиями[405]. Это ряд легенд, сложившихся из различных местных воспоминаний независимо одна от другой и не подвергнутых в житии искусной обработке. В послесловии к житию, написанном по предисловию Епифания к биографии Сергия, читаем: «Аз окаянный написах о житии и чудесах его тайне и предах сия Божиим церквам, а иное имел у себе и церковнии повестницы за много лет, свитцы писанные ириготованы быша про такова свята мужа». Рассказ об огненной туче в житии есть неловкая переделка повести, отдельно встречающейся в сборниках XVI века. Рассказ о страдании Прокопия во время мороза, по словам биографа, записан со слов юродивого отцом Стефана Пермского Симеоном; но изложение его в житии есть переделка эпизода из жития Андрея Цареградского. По-видимому, предания о Прокопии и его чудеса начали записывать уже во второй половине XV века, когда в Устюге построили церковь во имя блаженного (1471) и начали местно праздновать его память: в одном из чудес, приложенных к житию, больному окольничему великого князя Ивана III послали из Устюга вместе с образом Прокопия стихиры и канон ему[406]. В житие внесена повесть о построении церкви Прокопия в Борисоглебской сольвычегодской обители в 1548 году и о чудесах от его образа, там находившегося. Упомянув об этих чудесах, автор жития другого устюжского юродивого, Иоанна, замечает о Прокопии: «Его же чудеса и прощение в писании его сказа, а о сем же св. Иване начнем паки писати».

По-видимому, эта неясная заметка дает основание считать оба жития произведением одного автора – по крайней мере оба отличаются одинаковыми приемами и одинаковым неумением писать. Житие Иоанна составлено по источникам более надежным биограф говорит, что писал его, живя в Борисоглебском сольвычегодском монастыре у отца своего игумена Дионисия, по распоряжению которого построена была упомянутая церковь Прокопия и который до вступления в иночество был священником при Устюжском соборе, лично знал Иоанна и присутствовал при его погребении. Этот Дионисий сообщил сыну сведения о блаженном и благословил его написать его житие в 1554 году[407].

Личность упомянутого выше биографа Иоасафа среди скудных известий остается в тумане. Житие епископа Никиты он написал, по-видимому, вскоре по обретении мощей его в 1558 году. В житии Стефана Махрищского он замечает, что уже писал о явлении мощей и чудесах учеников этого святого, Григория и Кассиана Авнежских, а сказание о последних могло быть написано не раньше 1560 года житие Никиты было первым по времени из этих трех произведений; но и житие Стефана по крайней мере начато не позже 1563 года, ибо автор принялся за него по поручению митрополита Макария. Утверждают, что этот

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org биограф – тот Иоасаф, который с 1560 года стал пермским епископом; но ни в одном труде он не делает намека на свой епископский сан; напротив, в сказании об Авнежских чудотворцах, как и в других сочинениях, называя себя смиренным иеромонахом, игуменом Даниилова монастыря, он говорит о себе в первом лице, а о пермском епископе Иоасафе, приехавшем в 1560 году в Авнежский монастырь, выражается в третьем и рассказывает, что два чуда в сказании изложены на основании донесения этого епископа. Наконец, есть грамота 1566 года, под которой вместе с епископом Иоасафом подписался и «чернец Иоасаф, бывший игумен Даниловский»[408] Но трудно решить, каким Даниловым монастырем правил автор, переяславским или московским[409].

Главным источником сказания об Авнежских чудотворцах служили рассказы махрицкого игумена Варлаама, который по поручению митрополита в 1560 году на месте собирал сведения о чудесах и по донесению которого собор, установив празднование Григорию и Кассиану, распорядился составить сказание о них. Автор замечает в предисловии, что сказанием своим хотел спасти посмертные чудеса Григория и Кассиана от забвения, постигшего их жизнь. Некоторые известия о последней он записал потом в биографии их учителя Стефана Но и в повести о чудесах, предшествовавших открытию мощей и возобновлению Авнежского монастыря, он сообщает подробности, делающие ее памяником первостепенной важности для истории заселения северо-восточной русской окраины. Сообщаемые Иоасафом известия о происхождении биографии Стефана не лишены интереса по отношению к литературной истории жития. Спустя почти полтора столетия лет по смерти Стефана, сетуя о пренебрежении, с каким относились в монастыре к памяти основателя, игумен Варлаам отыскал в кладовой краткие записки прадеда своего Серапиона, лично знавшего Стефана, вспомнил рассказы, слышанные от нею еще в детстве, и сам задумал описать чудеса святого, виденные им или сообщенные другими. С писанием своим он явился к царю и митрополиту, которые и поручили Иоасафу составить новую, правильную биографию. Зная очень мало о жизни святого, Иоасаф поехал в Махрицкий монастырь, чтобы расспросить там игумена и братию. Те показали ему Серапионовы свитки на хартиях, которые он и воспроизвел в своем обильном любопытными подробностями труде. Легко заметить также, что Иоасаф пользовался сведениями из житий Сергия Радонежского и Кирилла Белозерского, современников и друзей Стефана[410].

В описываемое время, по всей вероятности, появились в Ростове позднейшие редакции житий его первых просветителей Леонтия и Авраамия и новое житие Исидора, ростовского юродивого XV века Церковь чтит его память уже в начале XVI века, и житие его занесено в минеи Макария Несмотря, однако, на сравнительно недалекое расстояние биографа от времени жизни блаженного, содержание этого жития очень смутно и почерпнуто преимущественно из легендарных источников. Здесь повторилась связь ростовских преданий с новгородскими, уже замеченная нами в перенесении легенды о борьбе архиепископа Иоанна с бесом на Авраамия Ростовского. Чудо исчезновения напитков на пиру у ростовского князя есть вариант легенды о более раннем юродивом Николе Кочанове Новгородском, а рассказ о спасении ростовского купца Исидором на море основан на легендарных мотивах, плохоприкрытых книжной редакцией и одинаковых с известной новгородской былинной, приуроченной к лицу новгородца XII века Сodka Сытинича[411].

Несравненно важнее повесть о Борисоглебском монастыре (в 15 верстах от Ростова), с избытком восполняющая отсутствие жития основателей его Феодора и Павла. Она написана в самом монастыре в начале второй половины XVI века, как видно по указаниям автора и по времени одного ее списка. Рассказ в ней очень прост и сух, без всяких риторических украшений, но передает события с такою полнотою и ясностью, какая редко встречается в житиях и которой не имеет даже сказание Паисия Ярославова[412].

К самым обширным и лучшим биографиям макарьевского времени принадлежит житие Даниила Переяславского, преставившегося 7 апреля 1540 года. Оно написано 13 лет спустя по смерти Даниила неизвестным по имени учеником его, по двойному приказу царя и митрополита. Близость биографа к описываемому лицу отразилась на тоне и изложении жития: он рассказывает просто о старце, которого любил и уважал, не облекая действительных явлений в условные формы житий и не делая обычного подбора биографических черт[413]. Биограф замечает, что до него жизнь Даниила никем не была описана, хотя некоторые и начинали; может быть, он же сделал и сокращение своего труда, помещенное в Степенной[414]. В житии Даниила подробно рассказано и об открытии им в 1539 году мощей князя смоленского Андрея, погребенного при одной из приходских церквей в Переяславле. Присланным из Москвы следователям о мощах Даниила

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org показывал в «старых книгах» службу Андрею, стихиры и канон, по которым, говорил он, еще недавно праздновали ему в церкви, при которой он покоем. Кто-то в Переяславле выписал целиком этот рассказ из жития Даниила и, приделав к нему небольшое вступление, пустил под именем жития кн. Андрея[415]. Немного позднее биографии Даниила прибавлен был к житию другого местного святого, Никиты, ряд чудес XVI века с рассказом о преобршовании и перестройке монастыря Иваном Грозным. Эти чудеса! описаны, кажется, игуменом Никитского монастыря Вассианом и дают несколько любопытных черт для истории монастырской жизни в XVI веке[416]

Местным биографом суздальских святых, не уступавшим в усердии псковскому Василию, но умевшим стать даже ниже его по достоинству своих произведений, был инок Спасского Евфимиева монастыря Григорий. Известия о нем еще темнее. Одни относят его литературную деятельность к концу XV или к началу XVI века, другие ко второй половине XVI века[417]. Более точное определение можно извлечь только из мелких и неясных указаний, рассеянных Григорием в его творениях. Кажется, эти творения еще не все приведены в известность. Соборный ключарь Анания Федоров, собиравший в половине XVIII века материалы для истории Суздаля, приписывает Григорию жития Евфимия. Евфросинии и суздальского епископа Иоанна с канонами этим святым, также канон епископу Феодору.

Но в древнерусских рукописях встречаем имя того же автора еще на похвальном слове новым русским чудотворцам со службой им и на житии Козмы Яхромского; по многим признакам ему принадлежит и канон этому святому[418]. К житию Евфимия биограф прибавил 14 посмертных чудес его, в которых описал и открытие мощей святого в 1507 году; некоторые из этих чудес совершились после игумена Кирилла, а он еще правил монастырем в 1518 году[419]. Притом первые чудеса Григорий описывает не рассказам других, но в описании дальнейших, начиная с 10-го, выставляет себя «самовидцем»; отсюда можно заключить, что он вступил в монастырь Евфимия после освящения каменной церкви в 1511 году, описанного им в первом отделе чудес Наконец, сокращение этого жития встречаем в списке 1543 года[420].

Изложенные указания подтверждаются словом «на память всех святых русских новых чудотворцев». Самое заглавие, по-видимому, дает понять, что слово вызвано собором 1547 года; но при отсутствии раннего списка его трудно извлечь подтверждение этой догадки из имен упоминаемых в нем святых: в позднейших списках писцы по произволу дополняли перечень Григория именами святых, позднее признанных Церковью или своих местных. Впрочем, и при этих прибавках можно заметить в слове черту, показывающую, что оно составлено вскоре после собора 1547 года: из святых, прославленных собором 1549 года, в перечне Григория встречаем или только местного чудотворца Евфимия, или вместе с ним немногих других, случайно занесенных писцом. В этом слове есть намек на то, что оно написано после жития Евфимия[421].

Указанными соображениями несколько уясняется история жития Евфросинии. Оно сопровождается двумя отдельными статьями, чудом 1558 года и повестью об установлении местного празднования Евфросинии с несколькими чудесами. Из этой повести, написанной суздальским епископом Варлаамом, узнаем, что житие долго оставалось неизвестным в Суздале и в 1577–1580 годах случайно найдено Варлаамом в Махрищском монастыре, куда унес его из Евфимиева монастыря монах Савватий «для преписания чюдое. Варлаам замечает при этом, что житие написано «неким иноком Григорием»[422]. На основании только этих слов архиепископ Филарет думает, что оно написано не позже 1510 года; но отсюда следует лишь то, что Варлаам, став епископом в 1571 году, уже не застал в Суздале Григория. Из рассказа Варлаама видно, что автором, который описал чудо 1558 года как очевидец, был не он, а, может быть, упоминаемый им игумен Савватий, если не сам Григорий. Таким образом, литературную деятельность последнего можно отнести ко второй четверти XVI века Григорий был запоздалым биографом: кроме Козмы Яхромского, жившего в конце XV века, остальные описанные им лица отдалены от него на 100, на 200, даже на 300 лет. Это отразилось сильно на характере его творений. Из них только житие Евфимия имеет цену по своему содержанию; остальные более похожи на витиеватые похвальные слова, в которых сквозь риторику, занятую у Григория Цамблака, Епифания и других образцов, проглядывает лишь скудное и смутное предание [423]. В этом отношении особенно любопытно довольно объемистое житие Козмы: здесь среди словообильных и напыщенных назиданий и размышлений, путающих ход рассказа, с трудом можно уловить две–три ясные биографические черты.

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
Следствия запоздалости еще сильнее обнаружились на муромской агиобиографии. В рукописях были распространены с XVI века две службы муромским святым: одна из них, на память кн. Константина и детей его Михаила и Феодора, приписывается «господину Михаилу мниху», в другой, на память Петра и Февронии; первый канон написан «Пахомием мнихом», второй тем же Михаилом. Эти службы составлены были около 1547 года, когда собор установил местное празднование муромским чудотворцам; может быть, авторам их принадлежит и литературная обработка сказаний о тех же святых, хотя в рукописях нет прямого указания на это [424]. Легенда о Петре, под которым, по-видимому, разумеется умерший в 1228 году в иночестве муромский князь Давид Юрьевич, не может быть названа житием ни в литературной форме, ни по источникам, из которых почерпнуто ее содержание; в истории древнерусской агиобиографии она имеет значение только как памятник, ярко освещающий неразборчивость, с какой древнерусские книжники вводили в круг церковно-исторических преданий образы народного поэтического творчества. Повесть о кн. Константине и его сыновьях сохранилась в нескольких редакциях. В полном своем составе она содержит сказания о древнейшем состоянии города Муром, о водворении в нем христианства Константином, о восстановлении города кн. Юрием, далее поэтическую легенду о епископе Василии и рассказ о обретении мощей муромских просветителей в 1553 году. [425].

Эта повесть имеет чисто историческую основу; но едва ли можно воспользоваться ее подробностями. Редакции ее несогласны в показаниях о времени события, из которых ни одно, впрочем, не заслуживает веры: полная относит прибытие Константина в Муром к 6731 (1223) году, замечая, однако ж, что это было не много после св. Владимира; краткая неопределенно обозначает событие цифрой 6700. Притом в местном предании, на котором основана повесть, автор не нашел уже живых действительных черт события и должен был заменять их приемами риторического изобретения и чертами, взятыми из рассказа летописи о крещении Киева. Наконец, в повести есть эпизод, относящийся к гораздо позднему времени и позволяющий видеть, как автор распоряжался фактами: рассказывая о восстановлении города Муром кн. Юрием Ярославичем, он говорит, что и этот князь пришел из Киева и «устроил» в Муроме епископа Василия [426]. Поэтому было бы напрасно пытаться примирить все черты повести, не предполагая в них ошибок, с сохранившимися известиями летописи о древнем Муроме [427]. Помогая лишь установить в самом общем виде основную факт, неизвестный из других источников, повесть сообщает несколько известий об остатках языческих обрядов на Руси и намеков на ее отношение к восточным инородцам в XVI веке.

К описываемому времени относятся два одиночные жития, из которых одно составлено в Колязинском монастыре, а о другом далее трудно сказать, где оно написано: это житие новгородского архиепископа Серапиона. Автор жития Макария Колязинского говорит, что оно оставлено в 64-й год по смерти преподобного, следовательно, в 1546–1547 годах, перед самым собором о новых чудотворцах или тотчас после него. Можно поверить его известию, что рассказы о Макарии, идущие от его первых сподвижников, дошли до биографа от людей, из которых «инии и самого святого своима очима видеша». Из сказания преп. Иосифа о русских пустынножителях выписано известие об учениках Макария. Биограф замечает, что до него никто не писал жития Макария; но, вероятно, он пользовался краткой запиской о нем, составленной по рассказам монахини, родственницы святого, и любопытной как по своему простому изложению, так и по биографическим чертам, не воспроизведенным в пространном житии [428]. Точно так; же не вошло в последнее много любопытных черт, записанных Досифеем Топорковым в Волоколамском патерике. Этот третий очерк жизни Макария составлен по рассказам Иосифа Санина; Досифей писал свои воспоминания, по-видимому, не раньше 1547 года, ибо, говоря о чудесах по обретении мощей Макария, он замечает. «Якож о них в писании свидетельствует» [429].

Это писание есть сухой и длинный перечень чудес, приложенный автором жития к рассказу об открытии мощей в 1521 году. Краткость этого рассказа, которая, как и неполнота самого жизнеописания, объясняется, может быть, спешностью работы, вызванной собором, заставила, по-видимому, вновь и подробно описать обретение мощей вскоре после соборной канонизации Макария [430]. Наконец и перечень чудес подвергся переделке; новый редактор распространил их прежнее сухое изложение, приделал к ним витиеватое предисловие, и в таком виде они встречаются в некоторых списках жития. Но напрасно считают этого позднейшего редактора чудес какого-то Макария, как видно из приложенной к статье анаграммы, автором рассмотренного жития: прибавленное им к прежним одно новое чудо относится уже к 1584 году, и в

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
послесловии ясно указано, что он описал только чудеса по «прежним
тетрадам»[431].

В житии Серапиона легко заметить цель биографа оправдать архиепископа от обвинений, взводимых на него сторонниками Иосифа Эта тенденция только усиливает интерес биографии. Иосиф и его приверженцы много писали в свою защиту; гораздо менее известно, как представляла дело и оправдывалась противная сторона Можно поэтому пожалеть, что биограф Серапиона сам ослабил интерес своего труда излишней подражательностью. Все предисловие и начало жития он дословно выписал из слова Льва филолога на память Зосимы Соловецкого; еще неожиданнее, что участие Серапиона в споре о монастырских селах изложено словами анонимного жития Иосифа и подражание этому сочинению заметно даже в рассказе о расправе Серапиона с Иосифом. На время составления жития указывает прибавочная статья в одном списке о переложении мощей Серапиона; здесь рассказано, что вследствие провала в могиле и двух чудесных явлений святого мощи его в 1559 году были вынуты из земли и положены в новом гробе[432].

Иосифов Волоколамский монастырь оставил много известий о себе за XVI век в приписках, рассеянных по многочисленным рукописям его библиотеки. На сильное участие монастыря в умственном и литературном движении на Руси XVI века еще яснее, чем эта библиотека, указывает длинный ряд литературных произведений, написанных в стенах этого монастыря или людьми, из него вышедшими. Судя по количеству и качеству этих произведений, можно сказать, что ни один русский монастырь не обнаружил литературного возбуждения, равного тому, какое находим в обители Иосифа. После трудов самого Иосифа большую часть этих произведений составляют жития. Выше мы видели, что брат Иосифа и инок его монастыря в самом начале XVI века описал жизнь Пафнутия, деда той партии в русском монашестве XVI века, которую звали «осифлянами» и которая, как бы ни судил о ней историк, была крупной общественной силой, стоящей его внимания. Прочие жития посвящены жизнеописанию подвижников, живших в волоколамской колонии Пафнутиева монастыря, и главным образом основателя ее, отца «осифлян». Жизнь его описана в трех биографиях, составленных совершенно независимо одна от другой. Один из биографов, Савва Черный, епископ Крутицкий, писавший в 1546 году по благословению митрополита Макария, говорит прямо, что в течение 30 лет по смерти Иосифа никто ни из родственников, ни из учеников не написал о нем. Отсюда видно, что очерк жизни Иосифа, составленный племянником его Досифеем в виде надгробного слова, написан в одно время с сочинением Саввы или позднее. Третье житие, принадлежащее неизвестному автору, сохранилось в рукописи, писанной, по-видимому, задолго до 1566 года, но составлено не раньше 1540–х годов[433]. Сочинения Саввы и этого неизвестного биографа принадлежат по содержанию своему к числу лучших житий в древнерусской литературе и притом хорошо дополняют, даже иногда поправляют одно другое. Оба биографа хорошо знали жизнь Иосифа: первый был его постриженником и учеником; второй сообщает такие подробности, которые могли быть почерпнуты только из очень близкого к Иосифу источника. Но при этом один большей частью распространяется именно о том, о чем умалчивает или говорит кратко другой; иногда даже в рассказе об одном и том же событии один выставляет на первый план черты, опущенные или мимоходом замеченные другим.

Очень трудно разяснить личность любопытного неизвестного биографа. Единственный список его труда, отысканный в библиотеке Иосифова монастыря, попал в нее (в 1566 году) со стороны, вместе с другими рукописями из библиотеки кн. Д. И. Оболенского–Немого; на этом списке есть заметки, сделанные рукою противника Иосифовских мнений, иногда довольно резкого; автор нигде не делает и намека, что он был учеником Иосифа, даже знал его лично, называет его просто черноризцем и дает понять, что писал не в его монастыре[434]. Останавливает на себе также мягкость автора в отношении к противникам Иосифа, отсутствие резких выражений о них, которых не чужд Савва Наконец, чтение этого жития затрудняется изысканной вычурностью изложения, которою оно заметно отличается от других житий XVI века и какую находим только у одного писателя того времени, у Зиновия Отенского. Не этот ли ученик Максима Грека, в вопросе о монастырских селах разошедшийся с учителем и приставший к осифлянам, написал и рассматриваемое житие?

Рассказ Досифея, вообще краткий и не везде точный, любопытен некоторыми чертами, например о детстве и родителях Иосифа, объясняющимися родственной близостью автора к последнему. Указанная заметка Саввы, что до него никто не писал об Иосифе, поддерживается намеком Досифея, что он писал свое слово «по мнозе времени» после смерти Иосифа[435].

Уцелел другой еще более любопытный труд Досифея. В северной агиобиографии не заметно наклонности составлять патерики, подобные киево-печерскому; обыкновенно ограничивались простыми сборниками житий святых известной местности. Попытка составить нечто похожее на патерик была сделана Иосифом в его сказании о русских пустынножителях. Ближе подходят к этой форме малоизвестные воспоминания об Иосифе и его учителе Пафнутии [436]. Автор их указывает на себя заметкой в предисловии: «Такоже и ученика (Пафнутиева) Отца Иосифа надгробными словесы почтохом и мало объявихом о жительстве его, кто и откуда бе, еже от него слышахом и сами видехом в его обители и инде». Он обещает написать, что слышал от Пафнутия, Иосифа или от их учеников и что сам видел в их обителях. Неизвестно, где постригся Досифей; но по рассказу епископа Крутицкого Саввы, в 1484 году он вместе с братом своим Вассианом был уже иноком и помогал Иосифу в построении церкви. В надгробном слове Иосифу он говорит, что удалился из монастыря дяди по его благословию, может быть, в Пафнутьев монастырь. По указанной выше ссылке Досифея на писание о чудесах Макария Колязинского можно думать, что он писал свои воспоминания не раньше 1546 года. Излагая программу своих записок, он сам называет их патериком [437]. Согласно с таким названием автор в первой части излагает ряд назидательных изречений и бесед Иосифа, рассказы его и других иноков довольно разнообразного содержания; вторая часть состоит из 5 повестей Пафнутия о море в 1427 году и нескольких рассказов Иосифа и других о кн. Георгии Васильевиче, о митрополите Петре, о нашествии татар и т. п. [438] В этих разнообразных рассказах много любопытных черт для характеристики не только монастырской жизни XV и XVI веков, но и всего древнерусского общества.

В том же сборнике помещены небольшие биографии двоих сотрудников Иосифа, Кассиана Босого и ученика Фотия, похожие одна на другую по своему складу и изложению [439]. Автор второго жития называет себя в нем по имени: это ученик Фотия Вассиан, рукою которого писан сборник.

Рассказ о последних днях жизни Фотия написан автором со слов других учеников этого старца: по-видимому, Вассиан стал Возмицким архимандритом раньше смерти Фотия 9 марта 1554 года. Автором жития Кассиана Босого считают этого Фотия [440]. Вассиан поставил его имя над двумя произведениями, помещенными в том же сборнике: над поучением против сквернословия и службой преп. Иосифу, представленной митроп. Макарию, который «благословил старца Фотия в кельи по ней молитвовати и до празднования соборного изложения» [441]. Есть указание, заставляющее думать, что житие Кассиана написано не Фотием: рассказывая о пожаре, остроненном молитвой Кассиана, автор прибавляет: «Мне же в та времена лучись быти в келярех». В житии Фотия есть известие, что он много лет был уставщиком, но нет и намека на келарство; напротив, Вассиан замечает, что учитель его «не желаше старейшинства или подстарейшиною быти». Сходство литературных приемов и даже некоторых выражений заставляет предполагать одного автора обоих житий. Оба написаны просто, без риторики, без предисловий и похвальных слов. Написывая трудом Саввы в биографии Кассиана, автор в обоих житиях сообщает много новых и драгоценных черт для характеристики жизни Иосифова монастыря в первую половину XVI века.

Ряд волоколамских биографов XVI века завершается Евфимием Турковым, пострижником и игуменом Иосифова монастыря (1574–1557); впрочем, его литературная деятельность разве только началом своим относится к макарьевскому времени. В библиотеке Иосифова монастыря сохранилось несколько книг, писанных его рукою, с автобиографическими заметками. Между ними есть канонник, содержащий в себе черновой список сочинений Евфимия, молитв, предсмертной исповеди, канона на исход души и канона «за друга умерша», с поправками автора [442]. В довольно обширной исповеди автор изложил свои предсмертные размышления и несколько черт из своей жизни. Евфимий пишет просто, но его изложение проникнуто теплым чувством и обличает в авторе литературный талант. Таким же характером отличается раньше составленная им записка о Феодосии, бывшем архиепископе Новгородском: это исполненный задушевной скорби рассказ о последних днях учителя [443]. Здесь же Евфимий записал любопытные известия о взятии Полоцка, происшедшем в одно время со смертью Феодосия, в феврале 1563 года.

Глава VII. ПЕРЕЧЕНЬ ПОЗДНЕЙШИХ ЖИТИЙ И РЕДАКЦИЙ

Столетием позже миней митрополита Макария составлены были два новых сборника такого же рода, заслуживающие некоторого внимания в истории

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org древнерусской письменности житий. Один из них написан по поручению Троицко-Сергиевского архимандрита Дионисия рукою монаха Германа Тулупова из Старицы в 1627–1632 годах, другой – составлен священником посадской церкви Сергиева монастыря Иоанном Милютиным и его сыновьями в 1646–1654 годах. По составу своему те и другие четыре минеи отличаются большим однообразием от макарьевского сборника: в них вошли почти исключительно памятники исторического содержания, жития и сказания. На этих минеях отразилось движение древнерусской агиобиографии до половины XVII века: в сборнике Макария жития русских святых составляют незаметную группу; в обоих новых сборниках им отведено много места, в минеях Милютина их более сотни, не считая отдельных сказаний. Но при этом оба составителя руководились различными взглядами на свое дело. Герман старался дать место в своем сборнике всему, что находил под руками: он не только переписывал памятники целиком, даже охотно помещал рядом разные редакции одного и того же памятника Милютин не ограничивался задачей писца и собирателя. Он говорит, что пользовался для своего сборника монастырскими минеями и прологами, писанными Германом Тулуповым, прибавляя, что писал «с разумных списков, тщася обрести правая»; но, дорожа местом и временем, он старался сокращать и даже иногда переделывать памятники, любил опускать в житиях предисловия и похвальные слова. Это отнимает много цены у его обширного сборника и позволяет обращаться к нему для изучения известного памятника только при недостатке других списков[444].

Литературное однообразие житий после Макария позволяет ограничиться перечнем их в хронологическом порядке, насколько можно восстановить его по уцелевшим указаниям. В 1567 году иеромонах Ошевенского монастыря Феодосий написал обширное и превосходное по содержанию житие основателя его преп. Александра[445]. Сопровождающий биографию обстоятельный рассказ о происхождении ее открывает, каким образом, несмотря на 88 лет, отделяющих ее от смерти Александра, дошло до автора столько любопытных подробностей о жизни святого. Брат Александра Леонтий, вскоре по смерти его постригшись в монахи в Ошевенском монастыре, начал диктовать клирикам рассказы о жизни святого. Около 1530 года игумен Маркелл, обобрав монастырь, уехал в Москву и взял с собою записки. На дороге его убили и записки пропали. Но к отцу Феодосия, священнику села, где родился Александр, часто приходил племянник последнего и будущий биограф, еще сидя за азбукой, слышал много о жизни пустынника Потом отец автора переселился в село на Онегу, недалеко от монастыря, и здесь посещал их иеромонах Корнилий, читавший диктованные Леонтием записки и сам участвовавший в их составлении. По смерти отца заняв его место и потом овдовев, Феодосий постригся в Ошевенской обители. Здесь он не нашел никакого писания об основателе, но застал еще древних старцев и родных Александра и, пополнив их рассказами свои сведения о нем, написал биографию. Такие источники позволили автору приложить к жизнеописанию в длинном ряду посмертных чудес не менее любопытный рассказ о дальнейшей судьбе монастыря. Позднее, может быть для чтения в церкви, по труду Феодосия составлено было сокращенное житие, в котором меньше содержания, но больше риторики[446].

Около того же времени составлено житие Кассиана Учемского. Автор его – бывший игумен Учемского монастыря, где застал уже немногих учеников Кассиана. Кроме этих учеников о Кассиане рассказывал биографу знавший его ферапонтовский старец Силуан. Учемские игумены XVI века не все известны; изложенные признаки указывают, по-видимому, на игумена Порфирия, по просьбе которого в 1560 году подтверждена одна грамота Учемского монастыря[447].

Биограф Александра Куштского говорит, что слышал от «отец» своих рассказы об Александре, сообщенные им сотрудниками святого Савватием и Симеоном; по неясному намеку в похвальном слове можно заключать, что оно с житием написано во время царя Ивана Грозного. К житию приложено 22 посмертных чуда: 20-е отмечено 1575 годом, и им в некоторых списках оканчивается житие, которое, по-видимому, написано около этого времени[448]. Выписав, что нашел об Александре в сказании Паисия Ярославова, автор прибавил немного новых известий, не лишенных, впрочем, интереса. В изложении он старался подражать житию Дионисия Глушицкого, откуда почти дословно выписал предисловие.

Монах Сийского монастыря Иона написал жития Антония Сийского, Сергия Нуромского и Варлаама Важского. Сохранившиеся указания позволяют восстановить историю первого из этих житий[449]. Иона в послесловии пишет, что составил свой труд в 7086 году (1577–1578). Вскоре написана была другая редакция жития царевичем Иваном, сыном Грозного. Из его подробного рассказа

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org о происхождении этой редакции можно видеть, что побудило сийского игумена Питирима с братией поручить Ионе составление жития тотчас по скончании последнего игумен с учеником Антония Филофеем поехал в Москву просить царя и митрополита об установлении празднования святому. Игумен с другим Антониевым учеником, новгородским архиепископом Александром, упросил царевича написать житие Антония с похвальным словом и службой. Царевич исполнил просьбу в 1579 году. Он называет «первым писателем» Антониева жития Филофея. Иона, по его словам, написал житие по рассказам учеников Антония, «памятухов житию его», в числе которых упоминает и Филофея.

Но одно из посмертных чудес повествует об иноке, который первый начал писать о святом, но был остановлен порицанием прочей братии, которая кричала: «Преже сею никтоже дерзну писати, а сей убо пишет и жития святых составляет». Это известие можно отнести к Филофею, но не к Ионе, писавшему по просьбе братии: очевидно, последним воспользовался и не конченными записками первого, которого царевич назвал начальным биографом Антония. Царевич прибавляет, что Питирим и Филофей принесли ему «списание о житии» святого, «зело убо суще в легкости написано». Это – труд Ионы, кале видно из сличения обеих редакций. Царевич написал новое предисловие и сократил два первые рассказа в труде Ионы; далее он дословно повторил последнего и даже не опустил его послесловия, не назвав только автора по имени, но удержав черты, вовсе не идущие к царственному московскому писателю. Строгий отзыв царевича о своем источнике несправедлив: сам он не прибавил ни одной новой черты к рассказу Ионы, далеко не воспроизвел его обильного любопытными подробностями содержания и превзошел его разве риторикой, не везде удачной [450].

В приписке к житию Сергия Нуромского, сделанной позднее, инок Иона говорит, что написал его в 1584 году, когда был игуменом в Глушицком монастыре, куда нуромская братия обратилась к нему с просьбой описать жизнь своего основателя. Уцелевшие в актах Глушицкого монастыря известия об игумене Ионе относятся к тому же 1584 году и не позволяют определить, долго ли жил там биограф. Склад предисловия и приписки в этом житии не оставляют сомнения, что автор его тот же сийский инок. В 1589 году он уже из Сийского монастыря послан был на Вагу; там дела задержали его всю зиму, заставив долго пробыть в монастыре Варлаама; и здесь братия, давно скорбевшая, что некому написать житие основателя, умолила заезжего биографа воспользоваться «остатком древних отец» для жизнеописания Варлаама. Ни на Нурме, ни на Ваге Иона не застал учеников основателей; этим объясняется скудость обеих биографии сравнительно с житием Антония. Но и немногие сведения о Сергии и Варлааме, записанные Ионой, получены им из надежных источников. В житии Сергия он перечисляет ряд иноков, преемственно передававших один другому в продолжение столетия повесть о жизни святого, пока около половины XVI века последний из них, игумен Павлова Обнорского монастыря Протасий, не записал предания в своих «свитках», которыми Иона пополнил изустные рассказы братии. На подобных источниках основано и житие Варлаама [451].

Житие Геннадия Костромского вместе с службой ему написал ученик его и игумен основанного им монастыря Алексей. В наставлении к братии по поводу жития автор просит отвезти его труд на просмотр к царю Федору и митрополиту Дионисию: следовательно, биография написана в 1584–1587 годах. Она отличается свежестью биографических черт и простотою изложения: автор владеет книжным языком, но мало заботится о риторике. Он целиком поместил в жизнеописании и духовное завещание, продиктованное Геннадием: «Бе бо Геннадий не умеяше грамоте» [452].

Немного позже составлено житие Геннадиева учителя Корнилия Комельского. Автор называет себя постриженником Корнилия и некоторые рассказы в своем труде оканчивает замечанием, что слышал их от самого святого. Из грамоты патриарха Иова, писанной 21 февраля 1600 года по поводу установления празднования Корнилию, узнаем, что игумен Иосиф представлял церковному собору в Москве канон святому и житие с чудесами. В одном списке жития уцелела заметка автора, что оно писано в 1589 году «рукою многогрешного Нафанаила Корнильевского» [453]. Нафанаил, по-видимому, не был знаком с житием Геннадия и рассказывает о последнем не совсем согласно с Алексеем; рассказ его богаче Алексеева труда биографическими подробностями, но так же прост и ровен, даже сух и сжат, что возвышает его цену.

К тому же времени, к концу XVI века, можно отнести составление уцелевшего жития другого комельского пустычника, Иннокентия. Это краткая записка, очень скудная известиями и исполненная неточностей [454]. Биограф говорит,

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org что некогда в монастыре «много писания о святом бысть», но в 1538 году казанские татары вместе с монастырем сожгли и эти записки. Биограф писал по уцелевшему преданию, многое забытому или спутавшему; единственным письменным источником служило ему краткое завещание, приложенное Иннокентием к собственноручному списку монастырского устава учителя своего Нила Сорского.

Позднейший писец жития Герасима Болдинского называет автора его, игумена Антония, учеником Герасима; но эти известия не подтверждаются ни его словами в житии, ни его некрологом, написанным в Вологде в XVII веке; напротив, он везде ссылается только на рассказы «достоверно поведующих», не выставляя себя очевидцем. Житие написано по просьбе монахов-учеников Герасима и, как видно по выражениям автора, в Болдинском монастыре; следовательно, не позже 1586 года, когда автор стал вологодским епископом. Биография отличается обстоятельностью рассказа. Уцелел письменный источник ее, любопытный по происхождению. Перед смертью Герасим призвал к себе болдинских иноков и игуменов других основанных им монастырей и в присутствии их продиктовал известия о своей жизни и последние наставления братии. Эту предсмертную автобиографию или «изустную память» Герасима, переписанную «с подлинного слово в слово» в 1576 году по приказу соборных старцев и игумена Антония, последний целиком внес в свое творение, дополнив ее рассказами учеников основателя[455]. По труду Антония была потом составлена другая редакция жития, несколько короче и проще изложенная[456]

Казанский митрополит Гермоген, в 1594 году составивший сказание о местной чудотворной иконе Богородицы, вскоре по обретении мощей Гурия и Варсонофия, в 1596 или 1597 годах описал жизнь этих первых сеятелей христианства в Казани [457]. При литературном искусстве повесть Гермогена скудна известиями, о жизни Гурия и Варсонофия до приезда в Казань автор замечает, что не нашел «от младенчества знающих житие их и отечество известно»; но и деятельность их в Казани изображена в общем очерке, хотя автор и поблизости ко времени их жизни и по своему положению в Казани не мог не знать подробностей.

Житие Антония Римлянина в сохранившихся списках XVI–XVII веков приписывается Андрею, ушнику и преемнику Антонию по управлению монастырем. В самом житии Андрей не раз называет себя по имени; но его словам, он, священноинок Андрей, принял пострижение в обители Антония, был его послушником и учеником; умирая, Антоний призвал его к себе, сделал его своим духовным отцом и сообщил ему сведения о своей жизни, завещав ему описать ее по смерти. Из другого достоверного источника известно, что Андрей был поставлен игуменом в 1147 и умер в 1157-м в конце жития читаем, что поручение написать его было повторено Андрею тогдашним епископом Нифонтом (+ 1156). Но встречаем в житии черты, которые могла занести только позднейшая рука. Было уже замечено другими, что новгородец первой половины XII века, говоря о гривенном слитке серебра, на который Антоний нанял рыболовов, не мог написать в пояснение, что в то время у новгородцев не было денег, а лили они серебряные слитки и их употребляли в торговле. Но точно так же преемник Антония, описывавший жизнь его по поручению епископа Нифонта, не имел нужды прибавлять к имени последнего заметку: «Бе бо в то время ему святительский престол держашу». Далее, житие говорит вначале, что Антоний прибыл в Новгород в 1105, а в конце читаем: «Поживе с пришествия своего до игуменства лет 14»; ученик Антония не мог не знать, что последний поставлен игуменом в 1131 году[458]. Поверяя житие современной Андрею летописью, находим в нем другие несообразности, невозможные со стороны современника описываемых событий. Разбирая житие, замечают, что известия его о построении Антонием каменной церкви в монастыре при епископе Никите есть анахронизм, внесенный позднейшим редактором. Но в житии почти все события из жизни Антония на Руси отнесены ко времени Никиты; только постановление в игумены и кончина Антония обозначены временем епископа Нифонта; житие как будто и не подозревает, что между этими епископами был Иоанн (1108–1130), ко времени которого относится все, что рассказывает житие с основания обители Антонием до его игуменства[459].

Между указанными противоречиями жития есть одно, дающее ключ к объяснению элементов, из которых сложилось житие. Зная, что Антоний посвящен в игумены при Нифонте (по летописи, в начале 1131 года) и пришел в Новгород в 1105 году, биограф однако же уверяет, что Антоний прожил 14 лет от «пришествия» до игуменства и заложил церковь в монастыре «во второе лето по пришествии». В этом двойном противоречии есть не подозреваемая самим биографом правда;

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
церковь основана по летописи в 1117 году; следовательно, «пришествие» относится к 1116, ровно за 14 лет до игуменства. У биографа несомненно были верные письменные источники. Одним из них, вероятно, служило краткое древнее житие Антония, подобное первой редакции жития Варлаама Хутынского. В рассказе об основании монастыря биограф упоминает о духовной грамоте Антония. Подлинник ее исчез, но в монастыре сохранились позднейшие списки двух грамот Антония[460]. Одна из них имеет вид купчей и подана была игуменом в 1573 году царю по поводу тяжбы монастыря с новгородскими посадскими за землю; другая похожа на духовное завещание основателя. В обеих легко заметить черты, не позволяющие считать их подделками; но обе смущают своей внешней формой. В монастырских актах XVI века, относящихся к тяжбе, везде упоминается список только с одной «духовной купчей ободной» грамоты Антония, а выдержки приводятся из обеих; по-видимому, это две части одной духовной и купчая, поданная царю, есть лишь выписка того места из последней, которое было нужно для судебного процесса. Участие позднейшей руки, изменившей подлинный вид грамоты, заметно и в определении цены Антониевой покупки рублями, а не гривнами. Это помогает объяснить известие грамоты, будто Антоним поселился на месте обители по благословению епископа Никиты, умершего за 10 лет до ее основания: в подлиннике, вероятно, имя епископа не было обозначено и вставлено потом по догадке. Известия жития, заимствованные из этих источников, помогают отделить от них черты другого происхождения, поставленные рядом с ними и нередко им противоречащие. В духовной Антоний пишет, что он не принимал имения ни от князя, ни от епископа, но купил для монастыря на свои деньги село Волховское у посадничьих Ивановых детей Семена и Прокофия; житие, цитируя духовную, говорит об этой покупке, но выше, в конце повести о чудесном прибытии Антония в Новгород превращает этих посадничьих детей в посадников Ивана и Прокофия Ивановичей, которые по просьбе епископа даром отводят под монастырь землю в селе Волховском. В духовной Антоний не говорит, откуда взял 170 гривен на покупку села и тони; житие, выписывая это место духовной, прибавляет от лица Антония, будто деньги взяты «из Пречистые сосуда, сиречь из бочки»[461].

Так, биограф ставил рядом под покровом одинакового авторитета документальные и легендарные черты. Можно заметить, что легенда о путешествии Антония из Италии имение» и вносит путаницу в житие: автор как будто не знал, как расположить, с какими известиями других источников связать части этой легенды, и расположил их неверно. Происхождение и элементы этой легенды лежат за пределами нашей задачи; но некоторые соображения о ходе ее развития необходимы для подтверждения вывода, что не перо XII века записало ее в том виде, как она изложена в житии. Житие рассказывает, что по смерти Антония, когда ученик его Андрей открыл епископу и всем людям города тайну прибытия святого в Новгород, «оттоле начат зватися Антоний Римлянин». Но ни в летописях, ни в других памятниках, составленных до половины XVI века, имя его не является с таким эпитетом. Само житие впадает здесь в любопытное противоречие: по его словам, до самой кончины Антония никто не знал «тайны о пришествии его», кроме Никиты и Андрея, а в рассказе о тяжбе с рыбаками за бочку Антоний торжественно на суде за 30 лет до смерти объявляет, что в Риме бросил эту бочку в море, скрыв в ней священные сосуды. Из приложенных к житию похвалы и статьи о чудесах видно, как с половины XVI века под влиянием воскресавшего предания об Антонии впервые выходили из забвения памятники, связанные с его именем: игумен Вениамин около 1550 года торжественно поднял лежавший дотоле в пренебрежении на берегу Волхова камень. на котором приплыл Антоний; около 1590-го игумен Кирилл открыл в ризнице морские трости, приплывшие с этим камнем, и реставрировал на нем образ Антония, стертый временем. Многолетняя тяжба за землю, купленную Антонием, не могла остаться без действия на обновление предания о нем в памяти местных жителей.

Изложенные замечания, по-видимому, помогают объяснить происхождение жития. В сохранившихся списках оно обыкновенно начинается витиеватым предисловием и сопровождается похвальным словом, статьей о чудесах и минным послесловием, из которого узнаем, что чудеса описаны постриженником Антониева монастыря Нифонтом в 1598 году в Троицком Сергиевом монастыре, куда он переселился вслед за игуменом Кириллом, около 1594 года. Нифонт приписывает себе только повесть о чудесах, но при этом дает понять, что прибавил эту повесть к прежде сделанному собственноручному списку жития[462].

Рассмотренное выше содержание последнего не позволяет считать его творением Антониева ученика, которому оно приписывается. По литературным понятиям,

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org господствовавшим в древней Руси, иной грамотей, переделав старое произведение, смотрел однако ж на свою переделку только как на новый список подлинника и усвоял первому автору, что он мог написать, хотя и не написал. Живя в монастыре Антония, Нифонт первый возбудил мысль открыть и прославить его мощи. Потом он много хлопотал об этом. Для успеха дела необходимо было представить властям приличное житие святого с чудесами и похвалой. В монастыре, вероятно, было предание, что краткая записка о святом составлена Андреем Передельвая и дополняя другими источниками эту записку к торжеству открытия мощей, последовавшего в 1597 году, Нифонт не только поставил над биографией имя Андрея, но и считал себя вправе говорить в ней от лица последнего. Наконец, новый биограф сам указывает на происхождение анахронизма, который он допустил, отнесши события жизни Антония до игуменства ко времени епископа Никиты: имя ничем не памятного преемника его Иоанна забылось, а мысль открыть мощи Антония пришла Нифонту, по его словам, немного после обретения мощей Никиты.

В житии основателя Сыпанова монастыря Пахомия, очень мало распространенном в древнерусской письменности, нет никаких прямых указаний на время и место его написания; лишь по некоторым неясным признакам можно относить его появление к концу XVI века [463]. Но его дельный, внушающий доверие и простой рассказ показывает, что поздний биограф имел под руками надежные источники известий об этом подвижнике XIV века.

Распространенное в рукописях житие митроп. Филиппа составлено кем-то в Соловецком монастыре, по поручению игумена и братии, вскоре по перенесении туда мощей святителя из Отроча монастыря в 1590 году. Автор замечает: «Никтоже яже о нем написав нам остави, тем же и аз от инех достоверно поведаящих о нем слышах»; но в рассказе об игуменстве Филиппа он нигде не выставляет себя очевидцем рассказываемого [464]. Этим объясняются некоторые неточности в рассказе его о жизни Филиппа и на Соловках и в Москве. Сохранилась другая редакция жития, составление там же: она во многом повторяет первую, короче описывает управление Филиппа русской Церковью, но представляет много новых и любопытных черт в рассказе о заточении Филиппа и особенно о его хозяйственной деятельности в монастыре на Соловках [465].

В царствование Бориса Годунова приятель его патриарх Иов написал житие царя Федора. Оно изложено слишком официально для литературного произведения и при обилии риторики слишком бедно содержанием для биографа-современника, стоявшего так близко к самому источнику описываемых событий. В рукописях встречается служба преп. Иосифу Волоцкому с известием, что в 1591 году собором установлено всецерковное празднование его памяти и по этому поводу исправлены были для печатного издания тропарь, кондак, стихирь, канон и на литургии вся служба Иосифу. В службе один канон – «творение Иова патриарха» [466].

По поручению того же патриарха составлена была пятая, самая обширная и витиеватая редакция жития кн. Александра Невского. Из приписки к ней видно, что автор ее – вологодский архиепископ Иона Думин. Его труд – компиляция, составленная по записке Александрова биографа-современника, по летописи и по двум редакциям жития, написанным по поручению митрополита Макария; новый редактор прибавил от себя новые риторические украшения, 4 чуда 1572 года и пространное похвальное слово. Сводя и переделывая сказания прежних биографов, Иона однако ж ведет рассказ от их лица и приписывает им слова, которых не находим в их сочинениях: таким образом, в биографии, написанной по благословию Иова, читаем, что автор беседует с пленными, взятыми Александром в Ледовом бою, и получает от митрополита Макария приказание написать житие Александра, и слушает рассказ старца Рождественского монастыря во Владимире о чуде князя Александра в 1572 году [467].

Много лет спустя по смерти Нила Столбенского (7 декабря 1554 года), около 1580 года в пустыню его пришел из соседнего Никольского Рожковского монастыря иеромонах Герман, и ушедши через 3 года, воротился туда около 1590 года. Сам уроженец той местности, Герман по рассказам окрестных жителей составил записки о жизни и чудесах столбенского пустытника и, считая себя «недовольным писания», долго думал, где найти человека, способного по этим запискам написать житие Нила. Узнал он, что есть в Болдинском Герасимовом монастыре такой человек, инок Филофей Пирогов, и в 1598 году в Москве на соборе, встретившись с болдинским игуменом Феоктистом, он вручил ему свои «списки» о жизни и чудесах Нила с просьбой поручить Филофею составление жития. Рассказы странствующих иноков о Ниле уже давно пробудили в Филофее «желание несытно» писать о нем, и, когда

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
феоктист принес ему записки Германа, он составил по ним житие, стихиры и канон Нилу, дополнив известия Германа рассказами странствующих иноков, бывавших на Столобном острове[468].

Так составилось одно из любопытнейших житий. Филофей замечает, что «писал с того вданного письма Германом»; можно заключать из этого выражения, что записки последнего целиком вошли в редакцию Филофея, который удержал в своем изложении даже ссылку на рассказы «жителем Осташковских», принадлежащую, очевидно, Герману[469]. Сохранившаяся записка последнего о составлении жития показывает, что он не хуже Филофея владел книжным языком житие составлено вскоре по получении записок, впрочем, не раньше 1599 года, к которому относится последнее из описанных в нем чудес Впоследствии, еще до обретения мощей в 1667 году, составлена была другая редакция жития, в которой простой рассказ Филофея, особенно вначале, украшен риторикой и распространен общими местами житий[470].

Повесть о псковском Печерском монастыре, написанную игуменом Корнилием, продолжали другие, и в начале XVI века ряд отдельных сказаний сведен был в одно целое[471]. Самая любопытная статья в этом своде – описание монастыря, составленное «в настоящий сей во 111-й (1603) год». Об осаде Пскова Баторием рассказывал автору Печерский игумен Тихон, очевидец события; дополняя повесть Корнилия, он ссылается на рассказы, слышанные им от Тихонова преемника Никона; в повести об осаде монастыря поляками в 1611 году автор является участником в защите обители. Трудно решить, принадлежат ли эти указания различным авторам отдельных сказаний, вошедших в свод, или одному редактору его, жившему в Печерском монастыре в конце XVI и начале XVII века. В списке повести начала XVII века сохранилось известие, что три сказания – о начале Печерского монастыря, об осаде его и Пскова в 1581 году – впервые собраны в одно целое иноком Григорием при игумене Никоне[472]. Сообщают еще, не указывая источников, что Корнилиево сказание дополняли в 1587 году игумен Мелетий и потом Иоаким (игумен с 1593 по 1617), что известную повесть об осаде Пскова в 1581 году написал иеромонах Псковского Елеазарова монастыря Серапион[473]. Составитель рассматриваемого свода, в своем сокращении этой повести передавая рассказ ее о видении Богородицы на стене Пскова кузнецом Дорофеем, прибавляет, что читал об этом «в писании писца Митрофана» (В оригинале напечатано ошибочно – певца).

Встречаем писателей, соединявших свои труды над одной и той же литературной работой. В рукописях сохранилась служба великому князю Московскому Даниилу, написанная по благословию патриарха Иова воеводою Семеном Романовичем Олферьевым и иноком Переяславского Даниилова монастыря Сергием. Неизвестно, ими ли составлено и житие князя, встречающееся в списках XVII века Ряд посмертных чудес в нем оканчивается известием о восстановлении Даниилова монастыря в царствование Ивана Грозного. По словам жития, «сказание, еже во древних летописаниях явлено, сие и zde предложися»; нового в житии разве только взгляд на характер и деятельность князя, любопытный по своему противоречию фактам, которые излагает сам биограф[474]. По сохранившемуся описанию чудес Романа, углицкого князя XIII века, чудотворение от мощей его началось 3 февраля 1605 года и тогда же, по поручению патриарха Иова, казанский митрополит Гермоген свидетельствовал мощи святого князя, а Семен Олферьев с иноком Сергием написали повесть о нем, стихиры и каноны. Житие с первыми чудесами погибло во время разорения Углича в 1609 году; сохранилась только служба князю и описание чудес с 2 по 12 марта 1605 года[475]. По-видимому, одного из призванных писателей имел в виду архиепископ Филарет, сообщая известие, будто углицкий иннок Сергей в 1610 году описал чудеса Паисия Углицкого и переделал записки о его жизни[476].

В рукописях встречаем две редакции жития Паисия, краткую и пространную с позднейшими прибавлениями. Из рассказа автора о происхождении последней видно, что она составлена после литовского погрома на основании какой-то «истории», вероятно, летописной повести о городе Угличе[477]. В ней можно заметить несколько анахронизмов; но присутствие мелких подробностей в рассказе о некоторых событиях и хронологических пометок, согласных с другими известиями об Угличе, заставляет думать, что автор пользовался довольно древним и обстоятельным письменным источником. В краткой редакции почти все эти подробности и хронологические указания опущены; в остальном она большею частью дословно сходна с пространной; но трудно решить, была ли она позднейшим сокращением этой последней или одним из ее источников. Ни в ней, ни в пространной редакции нет ясного подтверждения известия, будто житие Паисия написано иноком Сергием в 1610 году[478]. Существование старой местной летописи подтверждается «Повестью о граде Угличе», составленной во

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org второй половине XVIII века[479]. Она начинается более курьезными, чем любопытными, преданиями и догадками о происхождении и древнейшей истории Углича, обычными в старых и новых наших исторических описаниях городов; но в дальнейшем изложении выступают ясно местные летописные источники. Для нас эта повесть любопытна тем, что вместе с извлечениями из сохранившихся житий угличских святых Кассиана и Паисия она приводит отрывки из житий, которых нет в известных рукописных библиотеках. Так, находим в ней обстоятельный рассказ об ученике Паисия Вассиане Рябовском, по складу своему не оставляющий сомнения, что он выписан из жития Вассиана; не менее любопытно сказание о современнике Паисия, ростовском иноке Варлааме, в 1460 году основавшем монастырь близ Углича на реке Улейме[480].

При патриархе Иове в деле литературного прославления памяти святых трудился кн. С. Шаховской. По поручению патриарха написал он похвальное слово святителям Петру, Алексию и Ионе; кроме того, известно его похвальное слово устюжским юродивым Прокопию и Иоанну и повесть о царевиче Димитрии Угличком. В обоих первых произведениях автор обнаружил хорошее знакомство с риторическими приемами агиобиографии; но биографические сведения его о прославляемых святых ограничиваются тем, что он нашел в их житиях[481].

В духовной столбенского строителя Германа, писанной в 1614 году, упоминается канон Василию, московскому блаженному. В каноннике Евфимия Туркова, игумена Иосифова монастыря, писанном в конце XVI века, встречаем этот канон с известием, что он – творение старца Мисаила Соловецкого[482]. Сохранилось житие блаженного, очень скудное биографическим содержанием, но многословное и скорее похожее на похвальное слово, чем на житие; чудеса, приложенные к житию, начались в 1588 году; в рукописях житие, кажется, появляется не раньше XVII века: это указывает приблизительно на время его составления[483].

В предисловии к житию Кирилла Новоезерского, выписанном из жития Евфимия Великого, нет указаний ни на автора, ни на время появления жития; ряд посмертных чудес не одинаков в разных списках, и трудно угадать, где остановился биограф и откуда начинаются позднейшие прибавки[484]. Слово об открытии мощей Кирилла, написанное в половине XVII века очевидцем события, рассказывает, что в 1648 году братия Новоезерского монастыря послала боярину Борису Морозову житие Кирилла с чудесами при жизни и по смерти. Из посмертных чудес 14-е помечено 1581 годом, а о 17-м автор замечает: «Се новое и преславное чудо, еже видехом очию нашу». Наконец, одно чудо Кирилла при жизни биографу сообщил Дионисий, первый по времени сотрудник и ученик святого, пришедший к нему в пустыню в 1517 году. Из всего этого можно заключить, что житие писано в первые годы XVII века монахом, вступившим в монастырь Кирилла в конце XVI века. В этом житии можно заметить несколько мелких неточностей; но весь запас биографических известий почерпнут, по-видимому, из хороших источников: кроме изустных сообщений учеников Кирилла автор намекает и на записки, замечая, что «древле бывшая знамения и чудеса отцем Кириллом списана прежними отцы», потрудившимися в его обители.

Сохранилось витиеватое описание чудес Кирилла Челмского в XVII веке, составленное во второй половине этого столетия Иоанном, священником села около Кириллова монастыря. Сообщая две-три биографические черты о Кирилле и называя его братом Корнилия Комельского, Иоанн признается, что больше ничего не знает о святом, но что были записки о его жизни, пропавшие во время литовского разорения. В известном нам списке к этим чудесам приложена повесть о жизни Кирилла, начинающаяся прямо рассказом «о пришествии Кирилла на Челму гору в лето 6824-е»; начала и некоторых частей в середине, очевидно, недостает[485]. Биография оканчивается рассказом об исцелении старца Антония, который в детстве посещал челмского пустытника. Подробности о жизни Кирилла и особенно Челмской обители по смерти его не позволяют думать, что биография составлена на основании позднего изустного предания, которое было для Иоанна единственным источником сведений о Кирилле; притом биографические известия Иоанна не вполне согласны с этим житием. Но рассказ, на котором прерывается последнее, не дает достаточного основания думать, что оно оставлено в половине XV века. Изложение его проще Иоаннова описания чудес, но отличается складом и приемами позднейшего времени; притом едва ли можно считать писателем половины XV века биографа, который говорит о Кирилле, что он подражал многим угодникам, просиявшим в северной Чудской стране по различным городам и островам морским; наконец, и в этом житии братом Кирилла является Корнилий Комельский; следовательно, оно написано, когда прошло достаточно времени для такой ошибки, то есть в конце XVI века

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org или в начале XVII. Эту ошибку можно объяснить только предположением, что биограф смешал комельского пустычника с Корнилием Палеостровским, о котором рано забыли даже в Онежском крае [486].

Дружина Осорьин, сын муромского помещика и биограф своей матери Юлиании, известен по грамотам 1625–1640 годов как губной староста города Муром. Биография матери написана им вскоре по погребении другого сына ее в 1614 году, когда открыли ее гроб[487]. Разбор этого жития – дело историко-литературной критики, которая уже не раз обращалась к нему. Черты помещичьего быта XVI–XVII веков в этой биографии отступают для читателя на второй план перед ее литературным значением: это, собственно, не житие, а мастерская характеристика, в которой Осорьин нарисовал в лице своей матери идеальный образ древнерусской женщины. После повести современника об Александре Невском Осорьин едва ли не впервые выводит читателя из сферы агиобиографии и дает ему простую биографию светской женщины, даже перед смертью не сподобившейся ангельского образа. Необычной задаче труда соответствует и его внешняя форма: начав его предисловием в духе житий, Осорьин описал жизнь матери не без литературных украшений; но сыновнее чувство помогло ему выйти из тесных рамок агиобиографии и обойтись без ее условных красок и приемов.

Житие затворника Иринарха, подвизавшегося в Борисоглебском монастыре на Устье, написано учеником его Александром по завещанию учителя и, как можно думать, вскоре после его кончины в 1616 году. Одно из последних посмертных чудес, приложенных к житию, помечено 1653 годом, а последнее 1693-м; но по изложению их видно, что они записывались позднее жития постепенно, разными людьми и даже в разных местах[488]. Простой рассказ Александра, сообщая несколько любопытных черт из истории Смутного времени, особенно ярко рисует падение монастырской дисциплины и нравственную распущенность, обнаружившуюся в русском монашестве с половины XVI века.

Несколько любопытных черт из жизни сельского населения на дальнем Севере дает длинный ряд чудес, приложенных к сказанию об Артемии Веркольском, писанному жителем Верколы по благословению митрополита Новгородского Макария (1619–1627). Этот ряд, начинаясь с 1584 года, оканчивается чудом 1618 и с 1605 года записывался автором со слов самих исцеленных: по-видимому, сказание составлено вскоре по принятии епархии Макарием в управление[489].

В рукописях XVI века встречается простое по составу и изложению житие Макария Желтоводского, без ясных указаний *in* время и место написания[490]. Герман Тулулов поместил в сборнике 1633 года другую, более пространную редакцию жития, составленную бойким пером, с изысканной витиеватостью. Этот редактор, сказав, что и до него пис.ьли о Макарии, прибавляет: «Еже что от слышавших и видевших и писавших известихся, сие просто и вообразих». Биографические известия этой редакции взяты из первой большей частью с переделкой изложения, иногда в дословном извлечении[491]. Патриарх Филарет в 1619 году писал царю, что произведено церковное следствие о чудесах Макария, опрошены 74 исцеленных; патриарх обещал прислать и житие с подлинной росписью чудес[492]. В новой редакции прибавлено к чудесам прежней еще 6 и первое из них помечено 1615 годом; но нет намека ни на церковное следствие, ни на многочисленные исцеления, о которых писал Филарет.

Житие Галактиона, сына казненного кн. Ивана Вельского, любопытно чертами, характеризующими древнерусский взгляд на отшельничество[493]. Лет через 30 по смерти Галактиона (+ 1612), по поводу построения жителями Вологды храма и обители в искусственной пустыне Галактиона, архиепископ Вологодский Варлаам (1627–1645) поручил составить его житие одному из иноков, вступивших в новый монастырь. Впоследствии прибавили к житию чудо 1652 года, записанное казначеем Ефремом и братией со слов исцеленного.

В XVII веке соловецкая братия произвела новый ряд сказаний о святых. Повесть о сотруднике Зосимы и Савватия Германе составлена, как видно, вскоре по обретении мощей его в 1627 году: описывая кончину Германа, биограф, соловецкий инок, писавший, по его словам, в старости, замечает, что слышал об этом давно, еще в юные годы, от старца, который помнил, «как о преставился и где погребеса авва Герман»[494]. Биограф сам указывает источник своих сведений о жизни Германа: «что обретаем в житии преподобных о сем постнице, то и пишем». Его повесть – выборка известий о Германе из старой биографии Савватия и Зосимы, из которой дословно выписан и рассказ

Сохранились записки о соловецком игумене Иринархе (1614–1626), составленные соловецким монахом, потом колязинским игуменом Иларионом[495]. На время составления их указывает одно из прибавленных позднее видений монастырского кузнеца, которому во сне Иринарх велел сказать Илариону, чтобы он не кичился своим умом: это было в 1644 году. В записках изложен ряд отдельных рассказов о посмертных явлениях Иринарха разным инокам и беломорским промышленникам, со слов которых они записаны без притязаний на литературное искусство: только в начале передан один эпизод из последних дней игуменства Иринарха.

Соловецкий монах Сергей, потом ипатьевский архимандрит, бывший очевидцем перенесения мощей Иоанна и Логгина Яренгских в 1638 году, вскоре после того написал витиеватое сказание об этих чудотворцах, не лишенное литературного искусства и оригинальных приемов[496]. Он говорит, что нашел о чудесах святых «на хартиях написано невеж-дами простою беседою, не презрех же сего неукрашено оставить». Еще в конце XVI века соловецкий монах Варлаам, живший в Яrente в качестве монастырского приказчика и приходского священника, написал тетради о явлении и чудесах Иоанна и Логгина В одной соловецкой рукописи сохранились отрывки из этих тетрадей вместе с другими записками и документами по делу о яrentских чудотворцах, служившими материалом для Сергиева сказания[497].

По указаниям на разложение монастырского общежития и на условия монастырской жизни в Поморском крае XVI века очень любопытно житие соловецкого пострижен-ника Дамиана Юрьевогского. Оно составлено не позже половины XVII века: в двух приложенных к нему чудесах ясно указано, что они записаны особо после жития, а первое из них относится к 1656 году[498]. Неизвестно, кем и где написано это житие. Впоследствии составлен был ряд повестей о соловецких пустынниках первой половины XVII века, из среды которых вышел Дамиан, и здесь находим известие, что эти повести писаны самовидцами, жившими на Соловках; одним из них был монах Иларион, живший около соловецкой пустыни Дамиана: по-видимому, это автор записок об Иринархе[499] Две из этих повестей – об Андрее и Дамиане – выписаны из указанного жития последнего.

Чудеса Савватия и Зосимы продолжали записывать в Соловецком монастыре и после игумена Филиппа в рукописях XVI века встречается ряд их, идущий до половины XVII века В них есть любопытные историко-географические указания и рассеяно много ярких черт из жизни Поморья того времени. В 1679 году по поручению соловецкого архимандрита Макария службы соловецким основателям и записки о них Максима Грека и Досифея с позднейшими чудесами, исправленные, соединены были в один сборник, которому дали название Соловецкого патерика[500].

Две части, из которых состоит житие Адриана Пошехоного, повесть о жизни его и слово об открытии мощей в 1626 году с чудесами, затем следовавшими, писаны в разное время. В первой, подвергшейся позднейшим поправкам, уцелели указания на автора, писавшего в конце царствования Ивана Грозного: он молится о победе над поганым царем Девликерием[501]. Слово о мощах составлено в 1626–1643 годах, когда совершились рассказанные в нем чудеса, которые автор описывает как очевидец или со слов исцеленных. Составители обеих частей жития плохие грамотеи: стараясь выразиться по-книжному, они постоянно впадают в тяжкие грамматические ошибки и сбиваются на разговорную речь. Зато безыскусственный рассказ обоих полон любопытными подробностями об отношениях пустынников к крестьянам, о монастырском и сельском быте XVI и XVII веков.

Житие Адриана и фераионта Монзенских принадлежит к числу любопытнейших источников для истории древнерусской колонизации, но испорчено противоречиями в хронологическом счете, какой ведет оно описываемым событиям. По недостатку известий едва ли возможно вполне разяснить эти противоречия. Биограф приводит известие, что ферапонт преставился в 1585 году, прожив в Монзенском монастыре 21/2 года[502]. Но по счету самого автора голод 1601 года был 13 лет спустя по смерти ферапонта; точно так же по его счету Адриан скончался в 1619-м, чрез 30 лет по смерти ферапонта; притом Монзенский монастырь основался не раньше 1595-го, когда собрат Адриана Пафнутий, сбиравшийся идти с ним на Монзу, сделался Чудовским архимандритом; наконец, по ходу рассказа в житии, ферапонт был еще жив во время ссоры монзенской братии с игуменом Павлова Обнорского монастыря

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org Иоилем, который занимал это место в 1597–1605 годах[503]. Биограф говорит, что кончил житие чрез 39 лет по смерти Ферапонта. Но оно написано много лет спустя по приходе автора в обитель, когда он стал уже строителем монастыря и иеромонахом; я он сам говорит, что пришел в монастырь в 1626–м. По-видимому, Ферапонт умер в 1598–1599 годах и хронологические заметки биографа не все точны; надежнее его указания на упоминаемые им лица. Написав биографию, он послал в Прилуцкий Димитриев монастырь попросить у игумена Антония для проверки своего труда записок его о Монзенском монастыре, но узнал, что Антония уже нет на свете; следовательно, житие написано около 1644 года, когда умер Антоний[504].

Эти хронологические неточности отчасти объясняются источниками биографа. Поступив послушником в келью второго игумена Монзенского Григория, он прочитал у него «краткое писание» о начале монастыря. Потом в Прилуцком монастыре иг. Антоний, бывший духовником Адриана, дал ему писание, в котором «многа написана быша» о Монзенском монастыре и о Ферапонте. Биограф читал долго это писание, но не снял с него копии, а впоследствии оно утонуло на Двине вместе с другими вещами Антония. Было и другое писание о жизни и чудесах Ферапонта, составленное первым Монзенским игуменом, также Антонием по имени, перешедшим потом в Воскресенский Солигалтрот монастырь; но когда биограф явился к нему попросить этих записок, их автор с сердечным сокрушением объявил ему, что они сгорели вместе с его книгами в Солихаличе, Таким образом, биограф дополнял сообщенное Григорием краткое писание лишь изустными рассказами современников Ферапонта и тем, что удержалось в его памяти из записок Адрианова духовника Из последних чудес в житии видно, что автор стал потом игуменом монастыря; но по недостатку известий нет возможности угадать имя этого третьего Монзенского игумена. Интерес биографии увеличивается простотою изложения и состава, которая сообщает ей характер первоначальных необработанных записок.

Сох решилось краткое житие московского юродивого Иоанна– Большого Колпака с известием что оно написано в Москве в 1647 году «рукою многогрешнаго простаго монаха, а не ермонаха». Любопытнее более обширная и простым языком изложенная записка о кончине и чудесах Иоанна, которой пользовался автор жития. В чудесах, относящихся к 1589– 1590 годам, много любопытных указаний для топографии Москвы в XVI веке, и, судя по их изложению, они извлечены из памятной книги Покровского собора, в которую записаны были вскоре по смерти Иоанна в 1589–1590 годах, по-видимому, тогдашним протопопом собора Димитрием[505].

Житие Тихона Луховского с 70 посмертными чудесами составлено в 1649 году, как видно по последнему из них[506]. Жизнь святого, описана кратко но преданиям, какие хранились в обители, образовавшейся потом на месте уединения Тихона, и между окрестными жителями; но эти скудные известия любопытны по указанию на начало города Луха и несколькими характеристическим чертам русского отшельничества в XV–XVI веках. Чудеса извлечены биографом из памятных монастырских книг, в которые они записывались со времени обретения мощей Тихона в 1569 году.

В печатных изданиях жития Никанора Псковского 1799 и 1801 годов читаем, что в 1686 году было церковное свидетельство мощей пустытника и лица, производившее дело, «сложивше службу и описавше житие и чудеса» преподобного, препроводили эти произведения в Москву[507]. Но в этих изданиях сохранились следы, показывающие, что обыскная комиссия только переделала прежде написанную биографию. Уже в 1684 году одно из чудес было вписано в готовую книгу жития и чудес Никандра; в предисловии к печатной редакции автор пишет, что слышал о святом «о г ученик его, исперва с ним добре жителствовавших». У биографа, писавшего 105 лет спустя по смерти Никандра, эти слова могут значить, что он воспользовался старым житием, составленным учениками святого. В рукописях сохранилось житие Никандра, относящееся к печатному изданию как более простая и древняя редакция[508]. В продолжение XVI века до 1686 года к прежним чудесам приписывались дальнейшие, внесенные в печатную редакцию; по одному из них, относящемуся ко времени новгородского митрополита Афония, видно, что старая биография написана еще в первой половине XVII века. Редакция 1686 года составлена, как видно по ее намекам, тогдашним игуменом Никандрова монастыря Евфимием. Она не везде точно воспроизводит старую редакцию. В хронологических показаниях обе противоречат себе и друг другу.

В Вологде в 1649 году записаны очевидцем 25 чудес Герасима, совершившихся в 1645–1649–м. Автор говорит, что до него была написана повесть о древних

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org чудеса святого, погибшая во время разорения Вологды. Любопытнее чудес извлеченное откуда-то и предпосланное им летописное известие о приходе Герасима в 1147 году на реку Вологду и об основании им монастыря в диком лесу, где потом образовался город Вологда. Рядом с этим известием в рукописях встречается некролог биографа Герасима Болдинского, вологодского епископа Антония, составленный в Вологде, по-видимому, в начале XVII века, с двумя чудесами 1598 года[509].

Основатели Черногорского монастыря на Пинеге не были причислены к лику святых; но вместо жития их сохранилась повесть об основании обители и о двух чудотворных иконах, в ней находящихся, Владимирской и Грузинской. На время составления повести указывает последнее чудо, совершившееся «в нынешнее настоящее время», в 1650 году. Автор – инок Черноготской обители, который вместе с другими помогал в 1603 году первому игумену ее Макарию в расчистке пустыни [510]. Повесть дает любопытные указания на движение и средства монастырской колонизации в далеком северном крае.

Несколько любопытных подробностей из истории Смутного времени сообщает житие астраханского архиепископа Феодосия. В 1617 году в Москву приезжал из Астрахани протопоп с «явленным списком» чудес Феодосия и с просьбой перевезти тело его из Казани в Астрахань. Житие оканчивается рассказом об этом перенесении и написано, по-видимому, немного после того по поручению местных церковных властей, на что указывает официальный тон рассказа, много ослабляющий интерес биографии[511].

Пожар в 1596 году истребил повесть о жизни и чудесах Арсения Комельского, хранившуюся в его монастыре. После игумен и братия нашли в кладовой малую хартию о жизни Арсения и поручили составить житие иноку Иоанну, который переписал хартию, дополнив ее рассказами братии и чудесами XVII века. Эти чудеса относятся к 1602–1657 годам, но последние из них, по-видимому, приписаны к житию после. Впрочем, сам Иоанн намекает, что писал житие, когда самовидцев Арсения уже не было в монастыре; оттого рассказ его при своей простоте небогат подробностями, сух и отрывочен[512].

В одной рукописи XVII века находим чудо новгородского архиепископа Ионы с крестьянином Яковом Маселгой, записанное в 1655 году, и 8 других чудес, относящихся, по-видимому, также к половине XVII века и любопытных как по некоторым бытовым чертам, так и по безыскусственному изложению, напоминающему рассмотренные выше редакции житий Николая Чудотворца и Михаила Клопского[513].

В XVII веке составлен ряд сказаний о подвижниках Кожеозерского монастыря, получивший от позднейшего писца название летописи. Сказание об основании монастыря и о первом строителе его Серапионе написано каким-то монахом, пришедшим в Кожеозерский монастырь во второй год по смерти Серапиона – 1613-й. Это очерк, не лишенный любопытных указаний, но вообще краткий и не вполне точный в подробностях, хотя автор писал по рассказам сотрудников Серапиона[514]. Житие Никодима Кожеозерского сохранилось в двух редакциях: кроме известной подробной повести есть краткая записка о нем, более древняя и оставшаяся неизвестною[515]. Составитель этой последней не называет себя по имени, а пишет, что о явлениях митрополита Алексия и Троицкого архимандрита Дионисия Никодим «за семь месяц до отшествия своего сказа мне смиренному». Симон Азарьин в житии Дионисия говорит, что постриженник Кожеозерского монастыря Боголеп Львов об этих явлениях «от преп. инока Никодима пустынножителя уверився и от его Никодимовых уст слышав таковая, и писанию предаст». В другом месте жития Симон замечает, что он читал эту «повесть» Боголепа, По этим и другим указаниям всего вероятнее, что Боголеп был автором краткого жития. По чудесам, приложенным к пространной редакции, видно, что она составлена в 1649–1677 годах каким-то кожеозерским иеромонахом, который не знал Никодима при жизни и писал о нем по рассказам других. Он не указывает прямо в числе своих источников на краткую записку, но последняя вся вошла в его рассказ большею частью дословно. Сравнение обеих редакций дает редкую в древнерусской агиографии возможность видеть, что такое те первоначальные памяти или записки, о которых так часто говорят позднейшие украшенные редакции, и как они переделывались в последующие. Новый редактор прибавил рассказы «самовидцев житию» Никодима о его отшельнической жизни, о которой очень кратко говорит записка; сверх того, он переплел рассказ последней общими биографическими чертами, почерпнутыми из древнерусского понятия о подвижнике, а не из какого-либо фактического источника.

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
Житие Ефрема Новоторжского сохранилось в поздней и плохой редакции, которая состоит из бессвязного ряда статей и всего менее говорит о жизни Ефрема. Биограф рассказывает предание, будто в начале XIV века тверской кн. Михаил, разорив Торжок и обитель, увез древнее житие Ефрема в Тверь, где оно скоро сгорело; в 1584–1587 годах при митрополите Дионисии установлено было празднование Ефрему и «благоиискусные мужи града Торжка» сложили ему службу. Биограф передает смутные биографические черты и даже немногие известия о святом и его братьях в киевском патерике и других древних памятниках заимствовал не прямо из источников, а из сообщения иеромонаха Юрьева монастыря Иоасафа, которое вставлено в житие без всякой литературной связи с ним. Сказание о перенесении мощей в 1690 году, приводя известия из этого жития, называет его «древним писанием» [516]. На время составления жития указывает последнее из приложенных к нему перед похвалой чудес XVI–XVII века, относящееся к 1647 году: автор описал его как современник. Похвальное слово сопровождается еще одним чудом 1681 года, которое, как видно из его предисловия, описано позднее тем же автором.

В половине XVII века составлена повесть о обретении мощей Геннадия Костромского в 1644 году с двумя чудесами, из которых одно любопытно по рассказу о борьбе за земельный вклад в монастырь между дворянином, хотевшим постричься, и его матерью [517]. Около того же времени написана повесть о обретении мощей Даниила Переяславского с чудесами XVII века – едва ли не тогдашним игуменом Данилова монастыря Тихоном, который в 1652 году вместе с ростовским митрополитом Ионою свидетельствовал мощи святого [518]. К житию Антония Сийского прибавлен ряд статей о чудесах XVII века до 1663 года, описанных в разное время разными авторами; из них повесть о чудотворной иконе в монастыре написана вскоре после пожара в 1658 году Сийским игуменом Феодосием [519].

Краткие известия об Иродионе Илоезерском с чудесами его в XVII веке были записаны по поводу церковного следствия о жизни и чудесах его, произведенного в 1653 году архимандритом Кириллова Белозерского монастыря Митрофаном (1652–1660). О сведениях, добытых следствием, в списках повести замечено: «И то им, архимандритом Митрофаном, zde вкратце изобразися» [520].

Позднейший биограф Трифона Печенегского говорит, что первое житие, писанное «самовидцами», пропало во время разорения монастыря шведами в 1589 году, но читатели святого сохранили сведения о нем в малых книжках и кратких записках, из которых и составила уцелевшая биография [521]. При чтении жития легко заметить разницу в изложении двух его половин: в первой жизнь Трифона до основания монастыря описана стройно, но в самых общих чертах, как она хранилась в памяти поздних иноков этого монастыря; вторая составлена из нескольких отрывочных рассказов. Житие написано во второй половине XVII века, не раньше никонова патриаршества, если последнее чудо, относящееся к этому времени, не прибавлено к житию другой, позднейшей рукой.

Пользование скудным фактическим содержанием биографии в связи с известиями летописи не представляло бы особенных затруднений, если бы их не создали исследователи. Когда Трифон просвещал лопарей на Печенге, то же святое дело делал на Коле соловецкий монах Феодорит, о котором любопытные биографические сведения сообщил сын его духовный, кн. Курбский, в своей истории царя Ивана [522]. Курбский не все периоды жизни Феодорита знал одинаково и особенно неясно изобразил его деятельность на далеком Севере. Однако ж по его указаниям можно видеть, что Феодорит прибыл на Колу незадолго до 1530 года; чрез 20 лет, просветив местных лопарей и основав при устье Колы Троицкий монастырь, он покинул Север и в 1551 – 1552 годах сделался архимандритом Евфимиева монастыря в Суздале [523]. Курбский ни слова не говорит о Трифоне; но исследователи старались с точностью определить его отношение к Феодориту [524]. Одним хотелось заставить обоих просветителей действовать вместе, и они достигли этого очень просто. Упомянув о старце, которого нашел Феодорит в кольской пустыне и с которым прожил там лет 20, Курбский прибавляет, помнится мне, звали его Митрофаном; ясно, заключают исследователи, что это – мирское имя Трифона, и согласно с таким выводом переделывают по-своему известия и Курбского и Трифоновна биографа. Другим хочется доказать, что оба просветителя не знали друг друга, и, разъясняя житие Трифона, они спрашивают, когда Трифон, подготовив лопарей к крещению, испросил у новгородского архиепископа разрешение построить церковь на Печенге, почему владыка тотчас не послал туда священника? Ясно, отвечают они наперекор житию, что Трифон просветил

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
лопарей и начал строить церковь во время междуархиепископства (1509–1526) в
Новгороде [525].

Сличение жития Трифона и сказания Курбского с другими источниками делает лишними подобные догадки. Максим Грек и Лев Филолог со слов соловецких монахов согласно с летописью говорят, что в 1520–х годах среди Мурманской и Кандалакской Лопи обнаружилось сильное движение к христианству. Если о Феодорите не сохранилось особого предания в местном населении, это объясняется тем, что он был одним из многих виновников этого движения, забытых позднее приходившими русскими поселенцами [526]. Неизвестны сеятели христианства на Кандалакском берегу, откуда в 1526 году явились в Москву лопари с просьбой об антиминых и священниках; но известие летописи о такой же присылке в Новгород с Колы в конце 1531 года указывает на плоды деятельности иеродиакона Феодорита с старцем Митрофаном. В 1534 и 1535 годах по поручению архиепископа иеромонах Илия объезжал инородческие поселения новгородской епархии, истребляя в них остатки язычества; Трифон, по его житию, встретив этого Илию в Коле, упросил его освятить построенную за 3 года перед тем церковь на Пече-нге и крестить лопарей. Трифон бывал в Коле; Курбский пишет, что Феодорит в конце своей жизни ездил с Вологды в Колу и на Печенгу. Таким образом, оба просветителя, действуя в разных местах, почти в одно время достигли успехов, основали монастыри и легко могли завязать взаимные сношения [527].

Житие княгини Анны Кашинской скорее можно назвать риторическим упражнением в биографии: крайне скудные сведения об Анне автор так обильно распространил сочиненными диалогами и общими местами, что среди них совершенно исчезают исторические черты. Автор пользовался сказанием о кн. тверском Михаиле, но воспроизводил его не совсем точно. К житию прибавлены повесть о обретении мощей в 1649 году, о перенесении их ростовским митроп. Варлаамом 1652) и о чудесах в XVII веке. По некоторым указаниям видно, что перенесение и чудеса описаны отдельно от жития; первое прежде, второе после и, по-видимому, другим автором, «самовидцем бывшим чудесем ея, писанию же предати замедлившим»; последнее чудо 1666 года описано особо от прежних и прибавлено к ним после Отсюда видно, что житие составлено около 1650 года по поводу обретения мощей [528].

Житие Иова, основателя Ущельского монастыря на Мезени, – необработанная записка без литературных притязаний. О происхождении Иова автор ничего не знает; первые биографические сведения почерпнуты им из благословенной грамоты 1608 года, данной Иову новгородским митр. Исидором, из которой в записке сделано извлечение. К этому прибавлен краткий рассказ об основании монастыря на Ущелье в 1614 году и о смерти Иова от разбойников в 1628–м. Записка о жизни Иова сопровождается длинным и сухим перечнем чудес 1654–1663 годов, при описании которых она, очевидно, составлена [529].

Для истории нравственной жизни древнерусского общества любопытна повесть о священнике Варлааме, который жил в Коле при царе Иване и наказал себя за убийство жены тем, что с трупом ездил на лодке, не выпуская весла из рук, по океану мимо Св. Носа, «дондеже мертвое тело тлению предастся», и потом подвизался иноком в пустыне около Керети. Посмертные чудеса Варлаама, ставшего покровителем беломорских промышленников, автор записывал со слов спасшихся от потопления и приезжавших в Кереть, где покоился Варлаам; одно из этих чудес записано в 1664 году и указывает приблизительно на время составления повести. По всей вероятности, автор был монах, живший в Керети в качестве сельского священника и приказчика Соловецкого монастыря, которому с 1635 года принадлежала вся эта волость [530].

По поручению казанского митрополита Лаврентия (1657–1673) монах свияжского Успенского монастыря Иоанн написал житие основателя этого монастыря, казанского архиепископа Германа с чудесами и надгробным словом; последнее, как видно, было даже произнесено автором публично в Казани. Житие и слово изложены очень витиевато, «широкими словесами», по выражению автора, но скудны известиями [531]. Поздний биограф откровенно признается, что многого не знает о Германе и не нашел никого из его современников; не раз он просит читателя не требовать от него подробностей, ибо темное облако забвения покрывает память святого, благодаря отсутствию старых записок о нем.

Житие Трифона, просветителя пермских остяков, упоминает о смерти ученика его Досифея, жившего 50 лет по смерти учителя; следовательно, написано не раньше 1662 года [532]. Но события жизни Трифона были еще свежи в памяти неизвестного биографа; на это указывают многочисленные и любопытные

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org подробности в его рассказе. Он имел под руками письменные источники, ссылается на послания Трифона, точно обозначает грамоты, полученные им в Москве. Хотя в начале биографии он старался подражать Епифаниеву житию Сергия, но в дальнейшем изложении это не помешало ему рассказывать простодушно и откровенно, не заботясь, по-видимому, о том, в каком свете изображает Трифона его рассказ.

В некоторых списках XVII века к житию Прокопия Устюжского с чудесами, описанными в XVI веке, прибавлен ряд новых чудес 1631–1671 годов, последнее из них есть любопытная для истории народных поверий легенда о бесноватой Соломонии, записанная устюжским попом Иаковом в 1671 году. Эти чудеса сопровождаются двумя похвальными словами, написанными, судя по упоминаемым в них святым, в XVII веке[533].

Во второй же половине XVII века описана жизнь других юродивых, Симона Юрьевецкого и Прокопия Вятского. Житие первого сохранилось в нескольких редакциях. Около 1635 года послано было из Юрьевца в Москву к патриарху Иоасафу писание о житии и чудесах Симона. Редакция жития, по-видимому наиболее близкая к этому писанию по происхождению и литературному сходству, оканчивается посмертным чудом 1639 года[534]. На время составления жития Прокопия намекает единственное посмертное чудо 1666 года[535]. Эти жития обильны рассказами, иногда проникнутыми юмором и ярко рисующими беззащитность русского общества перед нравственным авторитетом в его деспотическом проявлении, на что так жаловались русские иерархи в XVII веке.

Во второй половине того же века записывались чудеса Сильвестра Обнорского, как видно по рассеянным в них хронологическим указаниям; к этой записке прибавлено краткое известие о кончине Сильвестра в 1375 году. Но не сохранилось и намек на существование жития[536].

Житие Симона, воломского пустынника, по содержанию своему принадлежит к числу важнейших источников для истории монастырской колонизации в XVII веке, но составлено довольно курьезно. Оно начинается предисловием Пахомия Логофета к житию митрополита Алексия в том малограмотном виде, какой давали ему псковский биограф Василий или какой-нибудь другой подражатель Пахомия; здесь читаем, что автор лично не знал святого и пишет «от слышания», по рассказам неложных свидетелей и главным образом по житию, прежде написанному «от некоего слагателя». Но из самого жития оказывается, что биограф знал Симона и многое описал по его рассказам, что житие святого никем прежде не было написано[537]. Воспоминания современника и очевидца сказываются в живости биографических черт и обстоятельности рассказа, чем отличается рассматриваемое житие В посмертных чудесах точно обозначено время каждого – знак, что они записывались в монастырскую книгу чудес со слов исцеленных. Эти чудеса относятся к 1646–1682 годам; последний год указывает приблизительно на время составления жития.

Сохранилась малоизвестная записка о Макарии, основавшем Высокоезерский монастырь в 1673 году и не записанном в русские святцы. В 1683 году его едва живого от разбойничьих истязаний нашел какой-то священник Иосиф Титов и причастил; «и повеле ми многогрешному попу Иосифу житие свое писати при кончине живота своего и сказа мне вся подробну, аз же многогрешный поп житие его списах и в пустыни оставил в церкви Божии»[538].

Условия монастырской жизни и отношения монастырей к местному населению в центральных областях очень живо обрисованы в житии Лукиана Переяславского, основатель монастыря в Александровском уезде (Владимирской губ.). Житие составлено около 1685 года и, кажется, по надежным источникам, одним из которых служили грамоты, данные монастырю при Лукиане и после него[539].

Житие Мартирия Зеленецкого не богато фактическим содержанием и слишком часто обращается к видениям и другим легендарно-риторическим приемам агиобиографии; но, передавая немногие сведения о Мартирии, оно умеет точно указать место, действующие лица и обстоятельства рассказываемого события. Это объясняется источником, бывшим у автора Мартирий оставил записки о своей жизни; по отрывку из них, изложенному г. Буслаевым, видно, что биограф пользовался ими. Архиепископ Филарет уверяет, не указывая источника, что это житие написано Корнилием, который до 1667 года был игуменом Зеленецкого монастыря и в 1695 году возвратился туда на покой, оставив управление Новгородской епархией [540].

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
Архиеп. Филарет вслед за митр. Евгением ошибается, говоря, что сказание о жизни и чудесах Симеона Верхотурского написано сибирским митр. Игнатием[541]. Это сказание состоит из нескольких статей, и Игнатию принадлежит лишь первая из них, повесть об открытии мощей в 1694 году, которое Игнатий описывает как главное действующее лицо при этом. За этой повестью следуют без хронологического порядка чудеса в селе Меркушине по открытии мощей и повесть о перенесении их в 1704 году из Меркушина в Верхотурье с дальнейшими чудесами до 1731 года [542]. Эти статьи составлены разными авторами: так, рассказ о чуде 1696 года написан кем-то из свиты иеромонаха Израиля, посланного Игнатием для обозрения епархии; чудеса в Меркушине записаны священниками села, которым поручил это Игнатий и одним из которых был Иоанн. Во всех этих статьях есть любопытные черты епархиального управления в XVII–XVIII веках.

Когда писалось житие Елеазара Анзерского, никого из учеников пустынножителя не было в живых; биограф упоминает о смерти патриарха никона и о его подробном житии, говорит об иконе, написанной этим Никоном в Анзерском скиту 65 лет назад. Никон пришел к Елеазару не раньше 1635 года. Таким образом, житие составлено около 1700 г. да. Биограф дает понять, что до него жизнь Елеазара никем не была описана, что он собрал сведения о святом «точию от слышания» и лишь некоторые из чудес последнего времени «в памяти обреташся»[543], но что в Помории ходили по рукам другие записки о чудесах Елеазара; так, некто из Каргополя говорил, что у него есть немалая повесть о них, которой не мог достать биограф. Одним из первых учеников Иисуса Анзерского в житии его является монах Макарий[544]. Последний в 1710 году по поручению Иисуса составил вкладную книгу, или систематическую опись вещам, пожертвованным в Анзерский скит; здесь записан и вклад каргопольского купца, приказного чудовского бурмистра Ивана Андреева – «списанные им чудеса преп. Елеазара»[545]. При житии и в повести о соловецких пустынножителях помещали «свиток» или автобиографическую записку Елеазара, подлинник которой будто бы хранился в Анзерской библиотеке и в которой Елеазар преимущественно рассказывает о своих искушениях и видениях. Нет основания отвергать подлинность этой записки; но биограф о ней не упоминает, и в житии трудно указать черту, из нее заимствованную.

Обзор новых житий XVII века закончим двумя записками, составленными в начале XVIII века, но основанными на более ранних источниках. Повесть о чудесах Пертоминских чудотворцев с характеристическими чертами монастырской колонизации в Поморском крае составлялась постепенно: одни из чудес записаны были до свидетельства мощей в 1694 году, другие – после, как видно из указания неизвестных составителей описания[546].

В 1630-х годах у монахов вологодской Заоникиевской пустыни было уже написано житие основателя ее Иосифа (+1611). В 1717 году экономом этой обители Сергей нашел в Кирилловом Белозерском монастыре у одного христороубца книгу о явлении чудотворного Заоникиевского образа и о жизни Иосифа и принес ее в свою обитель, где в то время готовились к построению каменной церкви и обновили часовню над забытым гробом Иосифа; эконому Сергию поручено было записывать чудеса от этого гроба и от образа Богородицы. Неизвестно, сохранилась ли найденная Сергием книга; но любопытные известия об Иосифе и его монастыре, извлеченные из нее и из рассказов стариков, находим в слове на память Иосифа[547]. Оно написано еще до окончания каменной постройки и, как видно, тем же монастырским историографом Сергием.

В начале XVIII века составлено житие переяславского затворника Корнилия, в начале второй половины того же столетия описана жизнь суздальского митрополита Илариона, в конце XVIII века или в начале XIX написаны жития Феодосия Тотемского и Антония Дымского[548]. Первое и последнее еще строго держатся прежнего стиля житий, второе значительно отступает от него, приближаясь к тону и приемам простой биографии, каково например жизнеописание патриарха Никона, составленное Шушериным.

Между этим старым стилем житий и простой биографией лежала еще ступень, чрез которую прошло древнерусское житие в своем литературном развитии. Рассмотренные выше жития XVII века в выборе биографического содержания и в его изложении остаются верны господствующему на-правлению русской агиобиографии XV–XVI века, отличаясь от нее вообще меньшим литературным искусством. Но уже во время Макария, в житиях, составленных для Степенной книги, стало заметно стремление дать преобладание биографическому рассказу над общими риторическими местами жития и изобразить деятельность святого в

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org связи с другими историческими явлениями его времени. То же стремление видели мы в редакции жития Александра Невского, составленной Ионой Думиним. В XVII веке можно собрать небольшую группу произведений такого же характера. Они стремятся изучением и сводом разных источников достигнуть большей биографической полноты сравнительно с прежними житиями. Впрочем, историк приобретает очень мало от большей части этих ученых редакций: составители их стояли слишком далеко от времени жизни описываемых лиц и могли воспользоваться лишь источниками и без них известными. Только биография троицкого архимандрита Дионисия дает понять, какие любопытные подробности могли попасть в житие под влиянием изменившегося взгляда на задачи биографа, если последний стоял достаточно близко к описываемым событиям. Автор этой биографии Симон Азарьин довольно любопытное лицо. Слуга княжны Мстиславской, он большой пришел к архимандриту Дионисию лет за 9 до его смерти, получил от него исцеление и 6 лет служил ему келейником. В 1630 году троицкие власти послали его строителем в приписной монастырь на Алатырь, и он не видел кончины своего учителя в 1633-м. Скоро он воротился в обитель Сергия, в 1634 году сделался казначеем монастыря, а спустя 12 лет келарем. Вероятно, в монастыре приобрел он книжное образование и литературный навык. Он оставил много собственноручных рукописей и несколько произведений, дающих ему место среди хороших писателей древней России. Его изложение, не всегда правильное, но всегда простое и ясное, читается легко и приятно, даже в тех обязательно витиеватых местах, где древнерусский писатель не мог отказать себе в удовольствии быть невразумительным. По воле царя Алексея Михайловича Симон приготовил к печати житие преп. Сергия, написанное Епифанием и дополненное Пахомием, подновив слог его и прибавив к нему ряд описанных им самим чудес, которые совершились после Пахомия в XV–XVII веках. Эта новая редакция вместе с житием игумена Никона, похвальным словом Сергию и службами обоим святым напечатана была в Москве в 1646 году. Но мастера печатного дела отнеслись с недоверием к повести Симона о новых чудесах, напечатали из нее 35 рассказов, некоторые неохотно и с поправками, остальные опустили вовсе. В 1653 году, восстанавливая первоначальный вид своего сказания, Симон прибавил к нему обширное предисловие, в котором изложил свои мысли о значении Сергиевой обители и сделал несколько любопытных замечаний касательно истории жития ее основателя [549]. Здесь он говорит, что некоторые из новых чудес он сам видел, другие отыскал в летописных книгах и в сказании Авраамия Палицына об осаде Троицкого монастыря. Одновременно с этими трудами работал он над житием Дионисия.

Этот труд был вызван просьбою кожеозерского инока Боголена Львова, предполагаемого автора записки о пустынноике Никодиме, жившего несколько времени до пострижения в Сергиевом монастыре. В 1648 году житие было уже готово и послано к Боголепу; но, считая его еще не вполне отделанным, автор долго не решался распространять его. Он дополнял биографию новейшими чудесами до 1654 года, когда она получила окончательную отделку. Симон смотрит на обязанности биографа гораздо строже сравнительно с большинством древнерусских писателей житий: он разборчивее в источниках и заботится не только о полноте, но и о фактической точности жизнеописания. Он хорошо знал 6 лет из жизни Дионисия, прожитых под одной с ним кровлей; многое сообщил ему сам Дионисий; остальное он старался изучить по рассказам наиболее достоверных свидетелей. Так, о молодости Дионисия ему поведали троицкие старцы, земляки архимандрита, Гурий и Герман Тулупов, учившие Дионисия грамоте. Руководясь мыслью, что «Бог не хочет ложными словесы прославляем быти и святым неугодно есть затейными чудеса похваляем быти», Силищ для успокоения своей совести и недоверчивых читателей старался достать от самих рассказчиков или других знающих людей письменное подтверждение сообщенных ему изустных рассказов. Повесть об иноке Дорофее, слышанную от учителя его Дионисия, он читал многим и возбудил сомнение; биограф послал ее для проверки к соборному московскому ключарю Ивану Наседке, сотруднику Дионисия в деле исправления книг и самовидцу Дорофеевых подвигов. Иван отвечал посланием, в котором подтвердил и дополнил собственными воспоминаниями рассказ Симона, и последний целиком приложил это послание к своему рассказу. Кончив биографию и отправив один список к Боголепу, Симон давал другой читать многим старшим современникам Дионисия. Встретив недоверчивые замечания от некоторых, он отослал всю биографию к тому же ключарю, «да видит и судит, аще сия тако есть». Наседка «в строках поисправил и поисполнил» пробелы в труде Симона и, возвращая его, прислал автору свою обширную записку о той поре жизни Дионисия, когда он стоял близко к последнему. Записка распространяется именно о том, что кратко изложено у Симона, и, рассказывая еще проще последнего, рядом с превосходным очерком бедствий Смутного времени сообщает любопытные сведения о деятельности Дионисия и о его противниках. Симон не внес этой записки в текст своего

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org труда, «да не како на свой разум преложу чуж труд»; едва ли не впервые в древнерусской литературе житий встречаем здесь строгое различие между своим и чужим Наконец, для устранения недоверия Симон приложил к биографии вместе с запиской Наседки ряд других документов, подтверждающих его рассказ[550].

Мы видели, что Епифаний задумывал биографию Сергиева племянника Феодора; неизвестно, была ли она написана Сохранившееся житие его с очерком позднейшей судьбы Симонова монастыря составлено по довольно большому количеству известных источников, к которым оно не прибавляет почти ничего нового[551]. Главным из них были Епифаниево житие Сергия и летописные известия XIV века; можно также заметить выдержки из житий митроп. Алексия, Кирилла Белозерского, кн. Димитрия Донского, Леонтия Ростовского, митроп. Ионы и из сказания Иосифа о русских подвижниках. Эта ученая компиляция не отличается ни искусством изложения, ни стройностью состава и часто делает отступления некстати. По истории Симонова монастыря, прерывающейся на времени царя Михаила, можно думать, что житие составлено около половины XVII века.

Такова же третья редакция жития тверского князя Михаила Ярославина Основой ее послужила вторая редакция, дополненная известиями из летописи и новыми риторическими распространениями; составитель прибавил к житию новое предисловие, витиеватую и длинную похвалу, надгробный плач княгини из жития Димитрия Донского и два сказания: о обретении мощей князя в 1634 году и о переложении их в 1654–м. Это последнее событие подало тверскому архиепископу Лаврентию повод установить празднование Михаилу и, по всей вероятности, составить новую редакцию жития[552]. При том же Лаврентии, по благословению патриарха Никона, установлено праздновать день перенесения мощей другого местного святого, епископа Арсения, и в 1655 году составлена служба на этот праздник. К чудесам XVI века в житии Арсения прибавлено 26 новых (с 1606 по 1664 год); но житие не подверглось при этом новой обработке. Приложенная к чудесам похвала Арсению есть подражание похвале кн. Михаилу и, может быть, написана тем же автором[553].

С биографией кн. Михаила сходна по строю и характеру новая редакция жития Феодора, князя Ярославского. Сам составитель объясняет свою задачу: «О нем же прежде сего обретаем и суть многия повести глаголемы и пишемы, но обаче не во едином месте, ова в летописаниях, иная же инде, прочая же вкратце писана в житии его, и от всех сих до соберется ныне во едину словесную пленицу». Впрочем, главным источником служили прежние редакции, которые автор дополнил немногими известиями из летописи. Вновь написаны и прибавлены к житию похвальное слово, витиеватое подражание Пахомию, и сказание о новом перенесении мощей в 1658 году, подавшем повод к установлению местного праздника 13 июня и, очевидно, к составлению новой редакции кем-либо из братии Спасского монастыря в Ярославле[554].

В XVII веке еще раз переработано было житие митрополита Алексия[555]. В литературном отношении эта редакция один из лучших древнерусских памятников этого рода по грамотности изложения, искусству рассказа и стремлению отрешиться от условных форм и общих мест жития. Менее удовлетворительно ее фактическое содержание. Биограф старался изучить жизнь святителя по всем доступным ему источникам: кроме Пахомиевой и Макарьевских редакции жития он пользовался летописями и грамотами XIV века, предпослал житию краткий и не во всем точный очерк истории Московского княжества и сообщил две-три биографические черты, которых нет в прежних редакциях[556]. Но и он не мог устранить неточностей и противоречий в этих редакциях: так, по его счету Алексей епископствовал во Владимире 4 года, жил 85 лет и родился в 1292 году, хотя и у него святитель остается старше Симеона Гордого 17 годами. Житие оканчивается известием о перенесении мощей в 1686 году и составлено при патр. Адриане (1690–1700) монахом чудова монастыря, судя по вниманию, с каким автор останавливается на этой обители, на упадке в ней прежнего строгого благочиния; библиографические знания биографа наводят на мысль, что это – известный справщик книг и сотрудник Епифания Славинецкого. Евфимий, которому приписывают повесть об упомянутом перенесении мощей[557].

Биограф Афанасия Высоцкого также пытался сделать ученый свод всех известий об этом ученике Сергия, но дал слишком много простора своим ораторским отступлениям и при скудости источников доверял смутному преданию более, чем следовало ученому биографу[558]. Вирши, которыми оканчивается житие, с известием, что оно написано в 1697 году, подтверждают догадку, что автор его – известный слагатель вирш Карион Истоминон[559].

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
К рассмотренным редакциям приближается по свойству источников сказание о чудотворной Овиновской иконе и о Паисии Галицком: автор пытался связать смутное предание, хранившееся в галицком Паисиевом монастыре, с летописными известиями о времени Димитрия Донского и Василия Темного, но сделал это неудачно, с пропуском и ошибками[560]. В известном нам списке повести нет прямых указаний на время ее составления: только по скудости известий о Паисии и складу речи можно догадываться, что это очень позднее произведение.

Точно так же невозможно определить, когда написано было житие Арсения Коневского простой первоначальной редакции, без книжных украшений, существование которого доказывается отрывком из нею, сохранившимся в рукописи XVI века. Сравнение отрывка с соответствующим местом в печатном издании жития приводит к мысли, что последнее имело источником эти старые записки об Арсении, сократив их в некоторых местах и придав книжный склад их простому изложению[561].

Глава VIII. ОБЩИЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Описав в хронологической связи отдельные явления, исследователь чувствует потребность еще раз взглянуть на свой материал, чтобы собрать рассеянные наблюдения и свести их в общие критические выводы. В литературе житий это легче и нужнее, чем в какой-либо другой отрасли древнерусских исторических источников. Житие по существу своему состоит из двух элементов совершенно различного происхождения и свойства; это ораторское произведение, церковная проповедь, предметом которой служат те же религиозно-нравственные истины, как и в простом церковном слове, но рассматриваемые не в отвлеченном анализе или практическом приложении, а на известных исторических лицах и событиях. Оба эти элемента, литературный и исторический, имели свою судьбу в развитии древнерусского жития, но при этом трудно найти другой род литературных произведений, в котором форма в большей степени господствовала бы над содержанием, подчиняя последнее своим твердым, неизменным правилам. Она представляет первую и главную преграду, стоящую между историком и историческим фактом, который заключается в житии: ее изучением должен начаться критический разбор жития.

Начиная этот разбор с самой внешней стороны, нельзя не остановиться на неравномерном распределении житий в древнерусской письменности. Почти до половины XVI века русское житие вообще довольно редкое явление в сборниках; еще реже сборники, составленные из одних русских житий. С половины XVI века, напротив, последние начинают стеснять другие отделы литературы. Так по крайней мере в известных теперь древнерусских рукописных собраниях: мнительный библиограф, дорожащий временем, с трудом отыскав два-три близкие к автору списка жития, явившегося до половины XVI века, большую часть должен ограничить тоскливым взглядом на массу позднейших списков, не отваживаясь на внимательный просмотр каждого. Разумеется, самая литература житий стала быстро разрастаться после соборов о новых чудотворцах и меньше пострадала в письменности от времени; но обоих этих обстоятельств едва ли достаточно для объяснения указанной неравномерности. Притом не следует забывать, что любовь к старой книжке была знакома русским грамотеям XVI-XVII веков едва ли в меньшей степени, чем позднейшим московским библиографам. Есть основания думать, что значительная доля действия в этом явлении принадлежала развитию в читающем обществе охоты к чтению житий отечественных святых. Ниже увидим, что этот факт не остался без влияния на литературную историю жития.

Можно заметить другую черту в письменности житий уже более литературного свойства. Жития многих известных Церкви святых древней России не сохранились даже в предании и, по-видимому, вовсе не были написаны. Значительное количество уцелевших житий – позднейшие переработки или редакции исчезнувших биографий. Наконец, из сделанного выше обзора можно видеть, какое большинство житий дошло до нас в нескольких, иногда многочисленных редакциях: 150 житий, рассмотренных нами, представляют до 250 редакций. Редакция вообще настолько важна для критической оценки жития, чтобы рассмотреть внимательно ее происхождение.

В самой форме распространения житий лежал элемент редакции: письменность отдавала первоначальный текст и состав литературного произведения на жертву недосмотру и произволу писца. Личный авторский элемент ценился очень мало и мало имел прав на более высокую цену. По своему сложному строю жития были наиболее доступны изменению, а по содержанию своему они преимущественно

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org составляли тот отдел произведений, который переписывали для собственной душевной пользы или для тесного кружка: согласно с таким ограниченным назначением считали естественным сокращать или дополнять их при переписке по личному разумению или вкусу и с такими переменами пускать в дальнейшее обращение. Совет игумена Алексея, биографа Геннадия Костромского, чтобы переписчик «ся тшал на прямые точки и запятые, да не погрешил бы ся разум писанию, якоже мы душу полагаем за истинный словеса и за точки», можно объяснить авторским страхом перед тем крайним пренебрежением, с каким писцы относились к тексту литературных памятников.

Не лишены значения в литературной истории редакций некоторые внешние случайности, соединенные с письменной формой распространения житий. Иногда житие, написанное начерно, на свитке, благодаря равнодушию или безграмотности братии, ложилось в кладовую без употребления, портилось и потом извлекалось на свет Божий в таком виде, который делал необходимым новую обработку. Иногда биография, составленная для немногочисленной братии, долго обращаясь среди нее в единственном списке, исчезала в руках сторонних читателей или погибала во время пожара, неприятельского нашествия, вследствие разброда братии: все это заставляло потом воспроизводить по памяти утраченное житие.

Изучая движение литературы древнерусских житий в хронологической последовательности, можно заметить, как постепенно выступают и действуют совокупно с большей или меньшей силой разнообразные общие причины редакций, лежащие в самом свойстве жития, в его происхождении, содержании и назначении. Агиобиография стремилась соединить в себе много разнородных целей, и каждая из них требовала особой формы для жития. Простая биографическая записка о безвестном подвижнике, составленная для памяти вскоре по смерти его, становилась недостойной прославленного святого после открытия мощей и установления ему празднования: это вызывало новую обработку жития. Притом святой не умирал и по смерти, ибо «кости наги» продолжали источать исцеления: память о нем и в древние и в поздние времена вечно колебалась между историей и легендой, постоянно обновлялась новыми чудесами и под влиянием их разрасталась новыми биографическими чертами.

Это загробное продолжение биографии создавало потребность в дополненной переделке жития. Кроме того, житие составляло часть богослужения, служило чтением в службе на память святого: это делало необходимым для жития известный объем и особые условные формы, которым не всегда соответствовали редакции, вызванные указанными побуждениями. Наконец, независимо от всех этих условий Церковного происхождения, древнерусская агиобиография как литературная форма имела свой исторический рост: изменялся самый взгляд на житие, на его задачи и приемы, и каждая смена сопровождалась новой переработкой житий, стоявших в кругу действия нового взгляда. Таковы общие и главнейшие условия, которыми можно объяснить происхождение и размножение редакций, не говоря о других, частных и имевших более ограниченное действие. Легко заметить, что в этих условиях скачались главнейшие моменты литературной истории житий: побуждения, заставлявшие часто по несколько раз менять форму жития, были те самые, которыми определились литературные приемы агиобиографа и точка зрения, с которой он рассматривал исторические явления.

На свойствах этой точки зрения и на всей литературной истории древнерусского жития заметно сказывается действие среды, в которой зародилось это житие и с которой главным образом связано было его распространение. Рассматривая житие критически, не следует забывать, что оно входило в состав богослужения, читалось в церкви во время службы святому на шестой песни канона вслед за кондаком и икосом. Рассматривая содержание и форму этих кондаков и икосов, нетрудно заметить их литературное родство с житием. Кондак кратко передает в повествовательной форме основные черты деятельности святого; икос на основании этих черт излагает похвалу святому, начиная каждую черту возгласом: «Радуйся!» Таким образом, в этих песнях содержится литературная программа жития. Таковы именно по своему строю древнейшие памятники севернорусской агиобиографии, жития Леонтия и Игнатия Ростовских, Варлаама Хутынского, митрополита Петра: это распространенные кондаки и икосы, в которых главные биографические черты сопровождаются прославлением святого обыкновенно с тем же возгласом: «Радуйся!» Об этих именно житиях рукописи сохранили прямые указания на их церковное происхождение или употребление: их помещали в прологах или среди службы святому после 6-й песни канона. Этот первоначальный тип жития, который всего точнее назвать проложным, господствовал в севернорусской литературе

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
житий до конца XII века, как видно по уцелевшим памятникам того времени. Но он не исчез и после, когда развились и утвердились другие формы жития: пока древнерусская агиобиография хранила свой старый строго церковный стиль и не превратилась в простую биографию, до тех пор существовала потребность иметь рядом с пространно украшенным житием и его краткое проложное изложение. Если в XV–XVII веках появлялась такая украшенная редакция, почти безошибочно можно предполагать при ней и проложную, очень часто помещавшуюся в рукописи рядом с первой. Во второй половине XVII века, когда падали прежние церковные формы жития, составитель новой редакции жизнеописания князя ярославского Феодора, которой уже коснулись новые литературные требования, считал, однако ж, необходимым приложить к своему труду его сокращение, дав последнему церковное заглавие «синаксаря», хотя проложная редакция этого жития существовала уже в XV веке.

Потом литературная форма жития получила дальнейшее развитие. В начале и конце биографии появились части, содержание и цель которых составляло не воспроизведение исторического явления: перед биографическим рассказом явилось ораторское предисловие; прежняя краткая похвала в конце проложного жития расширилась в пространное похвальное слово и отделилась от биографии в виде особой статьи; чудеса сделались существенной и необходимой частью жития; в самом биографическом рассказе развились именно те типические черты, которые обобщали историческое местное и индивидуальное явление, приближая его к общему христианскому идеалу. Церковно-ораторские элементы жития стали на первом плане, закрыв собой элементы историографические. Житие превратилось в стройное и сложное архитектурное здание, в однообразные формы которого стремились облекать разнообразные исторические явления. Трудно обозначить с точностью время, когда литературная форма житий получила такое развитие. Как произведения местные, они подчинялись в этом отношении развитию местных литературных сил, которое в разных пунктах древней России было неодинаково. В одно время встречаем жития, принадлежащие по своему строю к разным эпохам в литературной истории древнерусской агиобиографии. В Ростове в конце XII и в XIII веке сказания о святых получали простую неразвитую обработку; в житии епископа Игнатия, которое можно отнести к половине XIV века, впервые встречаем робкую попытку предпослать рассказу краткое предисловие. Напротив, смоленская письменность уже в XIII веке имела житие местного святого, ни в чем не уступающее искусственным житиям XV–XVI веков, вооруженное витиеватым предисловием, частыми риторическими отступлениями в рассказе и не менее красноречивым похвальным словом в виде авторского послесловия. Это, как мы видели в разборе жития Авраамия Смоленского, объясняется ближайшим влиянием киевской письменности, происходившим отсюда большим знакомством с литературными образцами, которое раньше возлагало на составителя жития более сложные требования. В более отдаленных городах, при меньших литературных средствах, дольше ограничивались более простой проложной формой жития.

Молено, впрочем, заметить, что с XV века указанный искусственный стиль становится господствующим и в севернорусских житиях. Выше[562] мы пытались указать литературный материал, с помощью которого возводились такие здания, и зодчих, давших образцы такой литературной постройки: житие, получившее свою первоначальную основу в песнях церковной службы, в дальнейшем развитии приняло в себя элементы церковного слова, и влиятельнейшими руководителями в этой переработке были писатели, пришедшие со стороны, незнакомые непосредственно с местными условиями, среди которых выросли описываемые ими лица, но твердо знавшие тот идеал, который лежит в основе агиобиографии, и литературные приемы, необходимые для достойного его изображения. Сообразно с своим характером и литературными источниками эта новая форма, оставшаяся с тех пор господствующей в древнерусской литературе житий, была так же близка к богослужению, как и проложная: в старых списках службы преп. Сергия Радонежскому находим указания, что на шестой песне канона читались или украшенная Пахомиева редакция жития этого святого, или проложное ее сокращение, сделанное тем же писателем. Сообразно с теми же источниками в дальнейшем развитии новой формы постепенно исчезала грань, отделяющая житие от церковного панегирика: если в макарьевское время появился ряд новых редакций житий, названных похвальными словами, то, с другой стороны, под заглавием жития можно встретить похвальное слово, лишенное биографического содержания.

Рядом с господствующим стилем развивались пошибы, в некоторых чертах от него отступавшие. Выше рассмотрена группа житий XVI и XVII веков, в основании которых можно заметить чисто историографическую цель: не покидая

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org приемов искусственного стиля, стараясь держаться на высоте его риторических требований, они, однако ж, стремятся расширить свое фактическое содержание на счет общих мест жития. Немного раньше начали появляться произведения другого характера, в которых мы указали падение господствующего стиля житий: мало заботясь о фактическом изучении, неизвестные составители их еще меньше думали о стилистической обработке, отступали не только от принятых в агиобиографии приемов риторического изобретения, но иногда и от обязательного для нее церковного языка, приближаясь в своем изложении к живой речи. Оба видоизменения установившегося стиля были переходом от жития к простой биографии. Есть некоторый интерес в исследовании происхождения этих видов: оно поможет не преувеличивая оценить их значение в общем движении древнерусской литературы; притом условия, заставлявшие отступать от господствующего стиля, бросают свет на основные элементы этого последнего, рассмотрение которых составляет главный вопрос в литературной критике жития. Если изложенное выше предположение об источнике, из которого житие заимствовало свою основную мысль и первоначальные литературные формы, имеет долю вероятности, легко понять, что житие должно было получить очень специальное литературное значение: не всякая биография заслуживала названия жития и не всякое лицо, заслуживающее биографии на наш взгляд, могло стать достойным предметом жития. Житие было неразлучно с представлением о святой жизни, и только она имела право на такое изображение. Единственный интерес, который привязывал внимание общества, подобного древнерусскому, к судьбам отдельной жизни, был не исторический или психологический, а нравственно-назидательный: он состоял в тех общих типических чертах или нравственных схемах, которые составляют содержание христианского идеала и осуществление которых, разумеется, молено найти не во всякой отдельной жизни. Для такого изображения судьбы лица нужна не критика, не фактическое изучение.

Но и для древнерусского агиобиографа были неизбежны случаи, когда вопрос об историческом факте выступал наверх перед этими нравственными схемами: так бывало, когда лицо, за жизнеописание которого он брался, стояло слишком близко к историческим событиям, занимавшим общество, а сам он был слишком близок к описываемому лицу, чтобы забыть подробности этих событий или пренебречь ими. До XVI века, когда устанавливался искусственный стиль житий, сравнительно большую ровность и полноту фактического изложения и меньшую наклонность к общим риторическим распространениям можно заметить в житиях князей. Стремление изменить задачи жития, обратить его в полный, свод известий разных источников о лице и его исторической обстановке обнаружилось в XVI и XVII веках, особенно в житиях князей и высших представителей церковной иерархии. Естественно, что встреча с явлениями, удалявшимися от церковной сферы в тесном смысле, заставляла и писателем в выборе биографического материала выступать из тесных рамок жития, намеченных в кондаке и иконе. Но и в кругу монастырской жизни, стоявшей в стороне от главных центров мирских общественных интересов и служившей преимущественным рассадником типов для жития, биографу встречались положения, которые усиливали его внимательность к простым житейским подробностям описываемой жизни. С половины XIV века развитие монастырской колонизации выставило необозримый ряд подвижников, основывавших монашеские общины в лесных пустынях. Благоговейное воспоминание, которое основатель оставлял по себе в братстве и окрестном населении, большей частью не скоро облекалось в формы церковного чествования, но возбуждало желание сберечь, записать черты его жизни, пока они были свежи в памяти. В этом отношении любопытно признание первого биографа Даниила Переяславского, что его заставило приняться за перо желание всех знавших и любивших святого старца видеть и почитать его житие. До церковной канонизации жизнеописатель имел больше простора для своего пера: он и тогда искал в описываемом лице знакомых ему черт идеального типа, но ничто не заставляло его избегать и простых житейских подробностей, не подхлотивших под принятые в житиях обобщения, ибо он писал свою повесть не для церковной службы, делавшей такие обобщения обязательными для биографа, а для читателей-современников, в памяти которых подробности о жизни знакомого им человека и в своем реальном виде еще не потеряли живого интереса. Таким образом, здесь большая простота биографического рассказа, близость его к действительности была следствием того, что он по своему происхождению и назначению удалялся от церковной службы. Думаем, что этим обстоятельством преимущественно объясняется появление и размножение с XV века простых биографических записок, авторы которых, не принимая на себя обязанности писать полную биографию и не стесняясь рамками жития, тем с большею простотой и откровенностью излагали наиболее близкие и дорогие для них воспоминания. Характер этих записок разделяют и жития, написанные до канонизации,

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org независимо от церковной службы, образчики которых мы видели в биографиях Иосифа Санина, Даниила Переяславского и во многих других житиях XVI–XVII века: свободные от условий, налагаемых церковной службой, писанные под влиянием мысли о любимом и уважаемом старце, а не о святом, прославленном церковью, они отличаются живостью черт и близостью к действительным явлениям жизни.

Удаление от непосредственного влияния церковного богослужения сказывалось не на одном выборе биографического содержания жития: может быть, еще заметнее отражалось оно на изложении этого содержания. Древнерусское писательство не сходило с той наивно-искусственной ступени развития, когда литературная форма, соответствующая известному содержанию, создавалась не столько сущностью самого предмета и настроением авторской мысли, сколько назначением литературного труда и чисто внешними, условными приемами слога и общих мест. Смотря по этому назначению, один и тот же предмет или излагался простой, безыскусственной речью, или наряжался в торжественную одежду пышных слов и ухищренных оборотов, хотя при этом высота мысли и сила чувства являлись очень часто в обратном отношении к литературному стилю. Для древнерусского писателя выбор литературной одежды, идущей к известному предмету и случаю, облегчался тем же, из чего впоследствии Ломоносов создал свою теорию трех слогов, то есть существованием книжного церковно-славянского языка рядом с русской разговорной речью.

Этими условиями объясняется резкая разница в тоне и изложении между двумя сказаниями о постройке московского Успенского собора в XV веке, – торжественным словом церковно-официального происхождения и летописной повестью, составленной тайком от церковных властей и против них, хотя автор, как видно, хорошо владел и книжной церковно-славянской речью. Даже один и тот же писатель, ученик Пафнутия Иннокентий, в воспоминаниях об учителе выражается далеко не тем языком, каким изложил службу на память его. К канону и житию Геннадия Костромского, написанным довольно правильным книжным языком, биограф присоединил наставление касательно своего труда, и здесь строки книжного склада чередуются с фразами, выраженными простой разговорной речью. Удаляясь от своего первоначального источника, агиобиография встречала другое условие, также содействовавшее упадку ее искусственного стиля. Этот стиль был доступен читателям, имевшим хорошее книжное образование, то есть очень немногим в древнерусском обществе; можно заметить даже, что многим составителям житий он был не под силу и они часто отступали от него с видимым прискорбием. Между тем в письменности XVI века сохранились указания, что жития распространялись и с любовью читались не только в духовном, но и в светском обществе. Списывание жития стало для грамотных людей одним из проявлений усердия к памяти святого, делалось по обету в болезни. Сборник житий русских святых, написанный в 1548 году «замышлены» государыни Олены Ивановны Васильевны жены Михайловича Воронцова, рукою многогрешнаго Гаврилки Данилова сына Чудинова» и поступивший в библиотеку Иосифова Волоколамского монастыря вместе с другими рукописями кн. Д. И. Оболенского Немого, нет никакого основания считать исключительным явлением. Около того же времени сын устюжского наместника кн. И. А. Оболенский, воеводствовал в том же городе, в минуту семейного горя велел принести книгу жития Зосимы и Савватия Соловецких «и нача чести, сидя на одре своем».

Варианты, представляемые текстом наиболее распространенных житий в многочисленных списках XVI и XVII веков могут служить наглядным подтверждением мысли, что самое усиление переписки житий для публики, не посвященной в тонкости высокого слога, упрощало их изложение, насколько это зависело от писца. Нет сомнения, это обстоятельство действовало и на составителей житий: по крайней мере Максим Грек в предисловии к житию соловецких чудотворцев уверяет, что Досифей писал о Савватии и Зосиме «неухищренно», без добрословия, между прочим для того, чтобы стать в уровень с образованием большинства своих читателей, северных поморян, «якоже бы возможно тамо живущим человеком глаголати же и прочитати», и что даже Спиридон, украшая добрословием Досифесвы записки, умерял свое литературное искусство тем же соображением.

В связи с быстрым размножением пустынных монастырей стояло третье условие, которое еще сильнее двух вышеуказанных содействовало ослаблению стилистической изысканности в литературе житий XVI и XVII веков. Большинство житий, появившихся до этого времени, написано было в городах и монастырях, бывших средоточиями книжного образования, где не было недостатка в литературных мастерах, своих или чужих, для изображения

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org подвигив еще немногочисленных деятелей, прославленных Церковью. Широкого развития книжности нет основания предполагать и в старых городских монастырях: биограф Ефрема Новоторжского рассказывает, что в XIV веке однажды в монастыре его не оказалось ни одного инока, умеющего читать, и даже в XVI веке службу Ефрему сложили «благоискусные» горожане Торжка, а не иноки обители. Распространение монастырей в глухих пустынях Северо-Восточной Руси не только не подняло, даже понизило прежний уровень книжного образования среди монашества: братства этих многочисленных новых обителей составлялись преимущественно из окрестного темного населения и не находили в них даже тех средств и побуждений к книжному образованию, какие существовали в старых монастырях, близких к большим городам. В XV–XVI веках встречаем известия, что иные основатели пустынных монастырей не умели читать. К половине XVI века пустынные монастыри имели уже за собою обильную преданиями и памятными деятелями историю, и с того же времени в житиях встречаем нередкие указания на решительный недостаток литературных сил, которым страдали пустынные братства, когда нужно было изложить в приличном книжном виде воспоминания о собственных основателях.

Выше, в обзоре житий XVI века, мы не раз встречали случаи и следствия такого недостатка литературных рук. Предание о святом успевало утратить много живых черт, прежде чем получало письменное изложение, и иногда получало его не от инока, знакомого непосредственно с жизнью и историей монастыря, а от случайного гостя, заезжего грамотея. Ученики Макария Калязинского и позднейшие иноки его монастыря, передавая друг другу рассказы об учителе, 63 года ждали, не возьмется ли кто написать по ним правильное и подробное житие. Известия о жизни Сергия Обнорского передавались из уст в уста иноками соседнего Павлова монастыря в продолжение ста лет, пока игумен этой обители Протасий не записал их в своих свитках, по которым уже около 200 лет спустя после кончины святого игумен опять чужого Дионисиева монастыря на Глушице составил биографию Сергия, а братия Сергиева монастыря только «в скорби и печали бяше зело», что житие доселе не написано «и в забыть прииде многим». В продолжение 122 лет жизнь Варлаама Всеземцева оставалась не описанной «простоты ради инок» обители его, все «памятухи» уже вывелись, предание о святом начинало гаснуть, а монахи сетуя все ждали, не напишет ли им кто жития, пока не посетил и их проездом тот же биограф Сергия Обнорского. Часто случалось, что в пустынном монастырке были еще живы старцы-памятухи основателя, но житие поручалось какому-нибудь «новоуку», недавно постриженному, никогда не выдавшему святого, но грамотному монаху.

По литературе житий XVI и XVII веков легко можно следить за действием рассматриваемого условия: чем дальше углублялась она в глухие пустыни, тем больше краски ее тускнели, литературные приемы и слог становились проще. В большинстве вышедших отсюда житий приятно читать ровный и простой, хотя не совсем правильный грамматически рассказ; одним из лучших образчиков их можно назвать житие Арсения Комельского; но, как легко заметить по их предисловиям, эта ровность рассказа происходила оттого, что биографы едва могли справиться с общими местами и ораторскими отступлениями и старались избегать их в рассказе. Биограф Адриана Пошехонского, очень желая выразиться по-церковнославянски, даже с пожертвованием грамматики, часто, однако ж, должен был отказываться от своего желания, а составитель жития Александра Куштского по-видимому, даже плохо понимал церковно-славянскую речь с отвлеченным содержанием: пародируя в своем труде предисловие к житию Дионисия Глушицкого, он внес в него такие перемены и ошибки, какие делают, копируя малопонятные слова.

Рассмотренные условия позволяют сделать вывод, что искусственность стиля житий находилась в обратном отношении к их литературному распространению: этот стиль падал и упрощался по мере того, как расширялся круг производительности житий и их читателей. Совокупное действие этих условий произвело небольшой ряд памятников агиобиографии, в которых церковно-риторические приемы низведены до полного падения. С этими памятниками связаны некоторые историко-литературные предрассудки. В редком из житий искусственного склада, появившихся с XVI века, не встретим более или менее ясных намеков на старые свитки, малые хартии, первоначальные записки, послужившие материалом для этих житий. Шевырев, в историко-литературных изысканиях вообще скучавший предварительной критикой источников, относится к этим первоначальным запискам с широкими предположениями: он высказывает общую мысль, что «жития первоначально слагались по изустным преданиям простою речью» и уже потом рукою какого-нибудь ритора наряжались в цветы школьного красноречия и что «эти

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org простые первоначальные предания», к сожалению не сохраненные хартиями и живущие разве в устах местного населения, были бы для нас драгоценнее украшенных редакций. В этих словах дана привлекательная тема для историко-литературных исследований, которую, без сомнения, будут усердно разрабатывать. При известной степени неосторожности в обращении с историческими фактами и выводами, из общей мысли Шевырева довольно легко извлечь ряд частных положений: первоначально жития вообще являлись в простонародном, некнижном изложении, что подтверждается известной безыскусственной повестью о Михаиле Клопском, уцелевшим образчиком таких первичных редакции; так как все или почти все искусственные жития родились из редакций, изложенных простою речью, то последние молено рассматривать как особый целый отдел древнерусской литературы, противоположный первым; так как отличительной чертой этого нового отдела служит простая, народная, а не книжная, то есть не церковно-славянская, речь, то в нем можно видеть колыбель или первые ростки чисто национальной литературы в древней Руси [563].

Шевырев считал первоначальные записки потерянными: по-видимому, его взгляд на них основан на отзывах, какие делают о них позднейшие искусственные редакторы. У последних иногда находим замечания, что они пользовались старыми записками, составленными «некако и смутно» или «простыми словесы», «простыми письмены» и т. п. К удовольствию осторожных историков литературы, сохранилось достаточно указаний для того, чтобы разъяснить значение этих отзывов, сохранились остатки, бесспорно принадлежащие к отделу первоначальных редакций, по которым составлялись украшенные жития. К числу этих остатков относится повесть, о которой позднейший биограф отозвался, что она написана «некако и смутно»: это повесть первого «писателя» о Евфросине Псковском, которой пользовался биограф этого святого Василий. Находим, что отзыв Василия относится к составу ее и вовсе не к языку: эта повесть – нестройный ряд рассказов, не приведенных в порядок; но риторической изысканностью изложение ее даже превосходит Васильеву редакцию жития и обнаруживает в авторе большую твердость в церковно-славянской речи чем эта редакция. Столь же мало опоры находит мысль Шевырева и в другом выражении – «простыми словесы». Прежде всего подобные отзывы составители искусственных житий часто прилагали к своим собственным творениям: такие изысканные грамотей, набившие руку в книжном деле, как биографы Саввы Сторожевского, Евфросинии Суздальской, митрополита Филиппа или биограф Антония Сийского царевич Иван, не преминут предупредить читателя, что пишут «простыми словесы», «простыми слогисованием», «простонаречием». Хартии действительно не дают возможности проверить сличением каждый отзыв позднейшего биографа о некнижном изложении первоначальных записок.

Но во-первых, из факта, который трудно доказать, нельзя делать решительных выводов; во-вторых, исследователь и здесь не оставлен без всяких указаний. Выше, разбирая повесть о яренгских чудотворцах, мы видели, с каким пренебрежением соловецкий монах Сергей, искусный книжник, отозвался о найденных им хартиях, писанных «невежд; шп простою беседою». Часть этих хартий, по которым Сергей составил свое украшенное сказание, уцелела. Здесь находим «грамотку» соловецкого дворника к Никольскому игумену о написании образа Иоанна, допросные грамоты с показаниями крестьян о чудотворцах, донесение патриарху о чудесах их, написанные обычным канцелярским языком подобных бумаг; но ни у кого не найдется столь смутного понятия о литературе, чтобы увидеть в этих деловых официальных актах целый отдел литературы, и притом колыбель литературы чисто национальной: иначе необходимо было бы в первом ряду национальных писателей древней Руси поставить дьяков, строчивших приказные свитки. Далее здесь сохранились отрывки из записок Варлаама и Мартиниана о чудесах Иоанна и Логгина Один из отрывков оканчивается известием: «Мне Мартиниану истинно видевшую и благословихся у нее (исцеленной) и всем сказа яже о ней, аз же сие написах просто брэнною рукою без украшения».

Достаточно элементарного знакомства с церковно-славянской грамматикой, чтобы удержаться от вывода, что записки, так изложенные, написаны на языке народном или близком к разговорной речи. И царевич Иван остался недоволен изложением Иоанна жития Антония Сийского; сказал, что оно «зело в легкости написано», хотя оно не меньше его собственной редакции удовлетворяет требованиям искусственного жития и только меньше жертвует общим местам обстоятельностью и точностью рассказа. Таким образом, «простые словеса» не указывают, по крайней мере не всегда указывают на простонародную, разговорную речь в отличие от книжной церковно-славянской: они противопоставались «широким словесам», как выразился биограф архиепископа

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org казанского Германа, то есть изложению, широко пользующемуся источниками риторического изобретения и украшения, и означали простой рассказ на том же книжном церковно-славянском языке, но без риторического размаха, без общих мест; разница, следовательно, в стиле, а не в грамматике. Но если в жалобах немногих искусственных житий на простоту речи первоначальных записок нет твердого основания видеть непременно нарек на чисто народное изложение, то совершенно несправедливо считать последнее общим отличительным признаком всех первых редакций. Имеем достаточно уцелевших памятников, чтобы убедиться в этом: от XV века сохранились кроме повести о Евфросине отрывки из записок учеников об Арсении, епископе Тверском, Дионисие Глушицком, уцелела записка Иннокентия о Пафнутии и образчик языка, каким писал соловецкий биограф Досифей; от XVI века дошла записка Филофея, считавшего себя малокнижным, о составлении жития Нила Столбенского, автобиография Герасима Болдинского, записки Германа о Филиппе Ирапском, первые записки о кончине и чудесах московского юродивого Иоанна; еще больше подобных остатков от XVII века, какова первая редакция жития никодима Кожеозерского вместе с записками об основателе Кожеозерского монастыря, необработанные записки об архимандрите соловецком Иринархе, о пертоминских чудотворцах и многие другие, указанные выше.

Изложение этих записок и отрывков неодинаково по степени книжности, но ни в одном памятнике не переходит в чисто народную речь; во всех преобладает церковно-славянский язык с большей или меньшей примесью особенностей русского языка. Оба эти элемента, как очень хорошо известно, неразлучны в памятниках древнерусской литературы XV–XVII веков; изменялось только их количественное отношение: по мере приближения к XVIII веку в книжной речи утверждалось все более особенностей живого русского языка, Симона Азарьина или Ивана Наседку трудно заподозрить в недостатке книжного образования; но они писали уже языком, который во времена Пахомия Логофета или митрополита Макария называли бы «простонаречием». Было бы, впрочем, не совсем верно видеть в этом постепенное обрусение церковно-славянского языка в книжной речи на Руси, ибо вместе с тем можно заметить, что и некоторые особенности этого языка упрочивают себе место наряду с русскими, сливаются с ними в книжной речи. В этом, если не ошибаемся, состоял исторический рост литературного языка древней Руси, закрепленный потом автором «Рассуждения о пользе книг церковных». В литературе житий это изменение языка шло рядом с общим упрощением агиобиографического стиля, и мы пытались указать условия, содействовавшие этому. Но встречаем памятники, в которых то и другое достигает наибольшей степени. В письменности житий XV–XVII веков, бывшей у нас под руками, можно набрать небольшую группу таких произведений. Кроме сказания о Михаиле Клопском и двух рассказов Антония Галичанина сюда относятся русская редакция жития Николая Чудотворца, чудеса новгородского архиепископа Ионы и некоторые из чудес Иова Ущельского[564] .

Преобладание оборотов и форм разговорной речи, безыскусственный склад рассказа, совершенно чуждого общих мест и риторических украшений, сообщает этим произведениям простонародный колорит. Но и их язык нельзя назвать чисто народным, разговорным, ибо он не имеет недостатка в церковно-славянских формах[565]. Еще важнее по отношению к рассматриваемому вопросу происхождение этих памятников. В разборе безыскусственной редакции жития Михаила Клопского указаны основания, позволяющие усомниться в ее хронологическом первенстве; названная летописная повесть и редакция жития чудотворца Николы, бесспорно, написаны после искусственных сказаний; остальные статьи входят в состав житий как позднейшие прибавки. Неизвестно, где и кем составлены редакции житий Михаила Клопского и чудотворца Николы; но чудеса Ионы и Иова, как и рассказы Антония, описаны, очевидно, в их монастырях и вместе с запиской игумена Алексея показывают, что таким языком писывали и монахи. Притом можно крепко сомневаться в широком народном распространении этих памятников: тогда списки их в сохранившейся древнерусской письменности не были бы так редки. Наконец, можно не распространяться о неточности вывода, будто первоначально жития составлялись «по изустным преданиям», и доселе живущим в устах местного населения: в большинстве случаев первые записки составлялись учениками святого по личным воспоминаниям и рассказам других очевидцев и свободны от тех «преданий», которые развивались из них впоследствии; притом многие из этих учеников, подобно биографу Даниила Переяславского или Александра Свирского, приступали прямо к настоящим искусственным житиям, не слагая записок простою речью.

Итак, наблюдения над ходом литературы житий с XV века до конца XVII приводят совсем не к тем выводам, какие намечены в словах Шевырева:

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
первоначальная обработка жития простую речью не была явлением не только общим или обыкновенным, но даже частым, а памятники, доселе приведенные в известность и изложенные языком действительно близким к народной, разговорной речи, не были первоначальными редакциями или бесспорно, или настолько вероятно, что трудно доказать противное. Впрочем, чтобы признать народность редакций, отличающихся народным складом речи, по-видимому, нет необходимости доказывать, что они – первоначальные. Напротив, кто вздумает искать в житиях зачатков национальной литературы, тот не должен забывать, что по самому происхождению и развитию этой отрасли литературы у нас можно скорее ожидать искомого от вторичных редакций или же не ограничивать поисков тем, что написано некнижной речью. Последняя сама по себе слишком внешний признак, чтобы служить руководством для такого искателя. Необходимо предварительно убедиться, была ли она естественным и неразлучным выражением чисто народного взгляда или вызывалась условиями, имеющими в себе очень мало литературного. Думая, что «простые словеса» не означают непременно простого разговорного языка, можно, однако ж, встретить немногие известия о памятниках, в которых по самым обстоятельствам их происхождения нельзя предполагать большой книжности. Так записки, диктованные никогда не учившимся грамоте Германом Соловецким, по всей вероятности, стояли по изложению ниже обычного книжного стиля времени. Такими записками, даже изложенными не простонародной, а только простой книжной речью, не удовлетворялись ни монастырская братья, среди которой они составлялись, ни мирская публика: над рассказами Германа смеялись в Соловецком монастыре, хотя малограмотность многих тамошних иноков из окрестного населения заставляла Досифея и Спиридона упрощать книжное добрословие в своих трудах по жизнеописанию соловецких основателей. Большая часть первоначальных записок, изложение которых нет основания считать чисто разговорным, погибала, не выходя за ограду монастыря, не распространяясь в светском обществе: при первой возможности их старались заменить житиями, обработанными в правильном книжном стиле.

Таким образом, простая речь считалась случайной необходимостью, временным недостатком, который извинялся только уровнем книжного образования автора или его читателей. Тем или другим из этих условий или обоими вместе объясняется происхождение и рассматриваемых некнижных записок. Как исторический материал они действительно были бы драгоценны при достаточной близости их составителей к описываемым событиям, но драгоценны не грамматическими особенностями изложения, а наивным отношением к излагаемому предмету, позволяющим взглянуть на него в непосредственном его виде, без освещения, какое кладет на него авторская мысль; ту же цену имеет исправно составленный деловой исторический акт. Для национального литературного произведения требуется еще другое условие: нужно, чтобы в нем сказывалась самостоятельная работа народной мысли, творческой или анализирующей, над известными явлениями. Если легендарная вставка в безыскусственную русскую редакцию жития чудотворца Николая подобно ее эпилогу принадлежит русскому перу, то именно она дает памятнику некоторое народно-литературное значение: иначе трудно признать последнее в плохом переводе иноземного сказания на родную разговорную речь, каким является эта редакция в остальном своем содержании. У Пафнутиева ученика Иннокентия, у Симона Азарьина, даже у Епифания молено найти более народно-литературных элементов, чем в этой редакции или в подобной ей по изложению повести о Михаиле Клопском: там сквозь книжное изложение и подражательные приемы иногда пробивается живая самобытная мысль, попытка вдуматься в русское явление или образ русского инока, нарисованный незаимствованными красками. Таким образом, литературная особенность образчиков древнерусского «простонаречия» в письменности житий ограничивается, по-видимому, тем, что они написаны нелитературным языком. Такие произведения встретим во всякой литературе во всякое время; но литература истинно национальная не то же, что черновые или малограмотные записки.

Обзор движения литературы житий показывает, что господствующий в ней стиль изменялся сообразно с близостью к той или другой из двух сфер, в пределах которых совершалось ее развитие, то есть к церковному богослужению или к ищущей назидательного чтения публике. От первой ее стиль получил свои начальные очертания и основные мотивы; вторая, развивая и упрощая их, приближала житие к простой биографии. Обе создавали ряд условий церковных, общественных, чисто литературных, которые имели свои доли действия на миросозерцание житий и которые небесполезно рассмотреть, прежде чем подвергнуть анализу это последнее. Эти условия можно свести к трем вопросам: чем вызывались и под какими внешними влияниями писались жития, какими побуждениями распространялись они в обществе и как то и другое

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org отражалось на понятиях и настроении, с которыми «писатель» жития приступал к своему делу. Попытка разъяснить эти вопросы дополнит беглый обзор литературной истории житий очерком процесса, которому подверглось каждое при своем создании. Ряд последовательных моментов, какие проходило житие от своего зарождения до читателя, мысли и чувства, которые его вызывали и им вызывались, оставляли заметный отпечаток не только на морали жития, но и на воспроизведении исторических фактов, из которых она извлекалась.

Сами подвижники не чуждались мысли о своей биографии. Позднейший редактор жития Антония Римлянина не находил, по-видимому, ничего сомнительного в известии, что святой, умирая, заповедал ученику изложить в биографии сообщенные ему сведения о своей жизни. Точно так же затворник Иринарх, по словам его ученика-биографа, свою жизнь и подвиги «повеле мне по представлении своем на-писати и предати церкви Божии, чтущим и послушающим на пользу души, на исправление добрых дел». Основателями монастырей при этом могло руководить практическое побуждение. Можно заметить, что их сильно заботила, особенно при ненадежном составе братии, дума о судьбе водворенного ими в новом монастыре «чина» жизни, единственным обеспечением которого большею частью была их личная энергия, личное влияние, какое они имели на устроенную ими монашескую общину. Жития обильны печальными указаниями на легкость» с какою забывалось и разорялось в обители предание основателя вскоре по смерти его. Отсюда понятно, какое тревожное значение заключалось в наставлении братии, влагаемом в уста умирающего «начальника» едва ли не в каждом житии как общее место завещания: «Якоже видесте мене творяща, тако и вы творите по моем отшествии».

Это побуждение заставляло основателя сообщать черты своей жизни в беседах с братией, даже в духовных грамотах, что мы видели в завещании Герасима Болдинского. Еще сильнее действовало оно в преданнейших учениках, которых основатель оставлял в монастыре по своей смерти. Они составляли в обители кружок, который усердно поддерживал и распространял воспоминания об учителе, иногда бичуя ими нарушителей отеческого предания. Древний старец передавал биографу Иосифа Заоникиевского свое воспоминание, что немного спустя по смерти пустынноика братия обители, уже имея описание его жизни, больше любили рассказывать о ней по памяти, изустной речью. Любопытное признание делает постриженник и биограф Корнилия Комельского, написавший его житие уже 52 года спустя по смерти его: «Мы бо аще и недостойни есми ученицы ею нарицатися, но во известных словесех память держим святаго старца, но между собою во обители его пребывающий глаголем о нем и пишем, поощряюще свою совесть, и просвещаем души наша памятью отца нашего». Такое изустное хранение памяти о старце поддерживалось обстоятельствами, иногда надолго оставлявшими братию без письменной повести об основателе; например, отсутствием людей способных к этому делу или случайной утратой написанной биографии. Поздние читатели святого сойдутся, посетуют о чудесах святого, «яко не напишут их, но в забвении полагают», и кто-нибудь расскажет, что знает; так читаем в одном из чудес Никиты Переяславского XVI века. В кругу этих хранителей отеческого предания жизнь старца рано получала то благоговейно настраивающее гиперболическое освещение, в котором черты ее, теряя мелкие подробности, вырастали в символические образы или нравственно-назидательные правила.

Здесь записывание воспоминаний или преданий о святом считалось не только правом желающего, но и нравственной обязанностью учеников или поздних иноков его обители. Биограф Александра Ошевенского Феодосий говорит, что решился писать о нем не по собственному мудрованию, но «святого произволением» и руководимый скорбью, что столько лет труды и чудеса святого остаются неописанными; оправдываясь в сделанных пропусках недостатком известия, он прибавляет: «Нам же о сем зол ответ, аще слышим и леностию не напишем». Сетуя, что от скудости веры и нерадения доселе не описаны «чудная дела» благодетеля, жизнеописатель Елеазара Анзерского замечает: «И сам он о сем поносит ны, яко забываем его». При таких побуждениях жизнеописание иногда предпринималось кем-нибудь из братии без стороннего внушения или разрешения, как свободное литературное дело. У биографов встречаем признания, что оно могло выйти из личного усердия писателя к памяти святого, из желаний «волею послужити преподобному». по выражению упомянутого выше Феодосия. Автор жития Геннадия Костромского замечает: «Никто же нам возбраняет писати жития святых мужей, такоже и преподобных отец наших пустынелюбивых». Впрочем, в самом свойстве жития лежала причина ограничения этой литературной свободы. Выше указано специальное значение жития как особой установленной формы литературного изображения жизни, которую Церковь и общество признали святою. Но

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
агиобиография не всегда шла рядом с церковным прославлением святых или сопровождала его: в период самого сильного своего развития она часто опережала церковную канонизацию.

Движимый благоговейным воспоминанием, биограф часто брался за перо прежде, чем мог быть уверен, получит ли его труд церковное употребление, прославит ли Церковь память описываемого им старца своим чествованием. Признание биографа Варлаама Важского показывает, что могло быть предпринято житие пустынножителя, которого и в его монастыре и в окрестном населении «мняху аки проста людина, а не единаго от святых». По-видимому, этим объясняются редкие, впрочем, известия о противодействии, какое иногда встречала в обители попытка описать жизнь ее основателя. Некоторые из братии Сийского монастыря подняли крामолу на первого Антониева биографа, крича: «Прежде сего никтоже дерзну писати, а сей убо пишет и жития святых составляет; инии же от сих крामолуеще на святаго хулу дерзнуша глаголати». В сказании об Иосифе Заоникиевском встречаем заметку, что чудеса его долго оставались не описанными «страха ради навет». При строго церковном взгляде на житие и при неуверенности, получит ли память подвижника церковное значение, попытка жизнеописателя могла представляться произвольным и преждевременным мудрованием. В том же условии мы указали одну из причин появления простых биографических записок, предшествовавших правильным житиям. С XVI века переделка последних из тих старых записок становится почти общим явлением в пустынных монастырях. Обстоятельства, при которых одна литературная форма жизнеописания переходила в другую, указывают на степень зависимости жития от официальной церковной среды. Древнерусские писатели не считали первоначальных записок о святых житиями: биограф Александра Ошевенского, подробно изложив историю этих записок, замечает, однако ж, что до него «еще не бе ни от кого же списано житие святого». Итак, с понятием жития неразлучно соединяли только известную литературную форму жизнеописания. С другой стороны, житием не исчерпывалась задача агиобиографа: обыкновенно оно выходило из старых записок вместе с службой. Епископ Варлаам в описании чудес Евфросинии Суздальской, объясняя, что подобает святым, перечисляет стихиры, канон и житие. Итак, житие было следствием церковной канонизации или ее подготовлением. Несмотря на охоту, с какою составители древнерусских житий рассказывают историю своих трудов, из их рассказа не всегда видны частные поводы и побуждения, вызывавшие житие. Всего чаще оно является следствием поручения, возложенного на биографа братией монастыря, которому принадлежал описываемый подвижник. Иногда это поручение объясняется желанием разуверить общество, что святой – «прост людин», как в житии Варлаама Важского или как в житии Елеазара Анзерского; нравственной обязанностью братии почтить своего благодетеля, «яко толиких благ виновна нам бывша ходатая, ибо пустыню содела жилище душеспасительное нам, и пищу и потребная нам у самодержцев испросив безтрудно, – како бо не довляше его о Бозе почита-ти надгробными песньми?» Биограф Герасима Болдинского объясняет возложенный на него труд соображением братии, «яко нелено есть безпамятну пребывати таковому светилу: како может явлен быти без писания после него сущим иноком?» Впрочем, можно не забывать и практического побуждения, не высказываемого ясно биографии, но очевидного из обстоятельств, среди которых обыкновенно появлялось и которыми сопровождалось житие. Процветание обители зависело от отношения к ней мирского общества, окрестного населения, а это отношение определялось святыней, существовавшей в монастыре. Если не было чудотворного образа, такой святыней становился основатель или позднейший подвижник, оставивший по себе благоговейное воспоминание в монастыре и окрестных жителях.

День его кончины собирал последних в обитель на богомолье. Сначала пели панихиды, которые потом с появлением тропаря и кондака заменялись молебнами преподобному, и таким образом устанавливалось местное его чествование. Естественным выражением веры к преподобному, утверждавшейся в местном населении, являлись чудеса. Местное народное чествование и появление чудес были самыми обыкновенными побуждениями, заставлявшими монастырь дать своим воспоминаниям о преподобном церковно-литературную обработку в форме стихир, канона и жития. Поэтому биографы большею частью приурочивали жития ко дню памяти святого, помещая в предисловиях выражения, характеризующие биографию как церковное поучение на этот день. По-видимому, этим же объясняется та особенность большей части монастырей, обязанных своим возникновением чудотворному образу, что в них не встречаем подвижников, память которых перешла в церковное праздновать. Не всегда возможно проследить все моменты в развитии местного чествования известного святого, но можно заметить, что оно часто опережало церковную канонизацию, утверждалось в местном населении независимо от церковных властей, даже иногда против их воли.

Любопытны в этом отношении известия в житии юродивого устюжского Прокопия. В 1458 году пришедший с Москвы «нищий человек» Иоанн, собрав рассказы устюжан о Прокопии, заказал написать образ его и построил над могилой блаженного «часовню малу», где поставил образ на поклонение приходящим, то есть самовольно установил чествование святого, еще не признанного Церковью. Соборным иереям и диаконам «вниде в сердца лукавый помысл», не захотели они творить памяти блаженному, прогнали Иоанна, разорили и разметали его часовню и унесли образ Прокопия. Но в 1471 году устюжские ратные люди, воротившись из похода в Нижний, по обету построили над могилой Прокопия церковь во имя его, сделали гробницу, на которой поставили образ блаженного, «и от того времени начата праздновати честно и торжественно праздник блаженного Прокопия месяца июлия в 8-й день». Во всем этом житие не упоминается участия церковной власти, и только в 1547 году Московский церковный собор утвердил местное празднование Прокопию 8 июля. В 1539 году Даниил Переяславский, хлопоча об открытии мощей кн. Андрея Смоленского, «его же никтоже помняше», представил царю и митрополиту древний образ его и стихиры с каноном из старых книг, свидетельствуя при этом, что он, Даниил, «не пред многими леты своима очима виде память ему сотворяему во храме, в нем же мощи его почиваху, и службу ему совершаему, и стихеры и канон имени его певаемы; ныне же не вею, чесо ради такоз свят муж ни от когоже поминаем». Между тем ни митрополит Иоасаф, как заявили присланные в Переяславль духовные следователи, и никто из высшей иерархии ничего не знал об этом святом. Почитатели памяти Иосифа Заоникиевского из братии и мирян три раза строили часовню над его гробом, и три раза ее ломали и метали «в грязь» по распоряжению властей, в чем участвовали и некоторые из братии, мешая вместе с тем записывать чудеса от гроба пустытника и служить по нем панихиды. Житие монзенских чудотворцев рассказывает, что строитель Адриан напрасно сопротивлялся требованиям окрестного населения петь Ферапонту молебны вместо панихид и после литовского нашествия принужден был уступить, когда совершилось новое исцеление от гроба пустытника.

Обыкновенно чудеса, в которых выражалась местная народная вера к святому, давали делу церковное движение. Почином монастырской братии или мирян составлялась опись или «явленный список» этих чудес, который посылали на рассмотрение церковных властей. Когда следователи спросили Даниила, на каком основании он открыл мощи кн. Андрея, он указал на чудеса, совершившиеся при обретении. Дальнейший ход видоизменялся сообразно с литературными средствами братии или другими случайными обстоятельствами. Если братия имела готового грамотея, она вместе с чудесами представляла церковному собору на рассмотрение житие и службу. Чудеса Корнилия Комельского подали повод игумену монастыря в 1589 году благословить одного из братии на составление службы и жития святого, которые потом были представлены патриарху с собором. Но из патриаршей грамоты об установлении всецерковного празднования Корнилию в 1600 году видно, что задолго до этого в монастыре был построен придел во имя Корнилия, хотя оставшийся еще не освященным, и святому праздновали уже «в монастыре и на Вологде в соборе и в вологодском уезде», вологодский архиепископ, сообщая эти сведения на церковном соборе в Москве, не делает, однако ж, и намека на участие епархиальной власти в обсуждении или по крайней мере в церковном утверждении этого местного народного чествования.

Но очень часто дело, возбужденное поданной описью чудес, вызывало со стороны епархиальной или центральной церковной власти поручение написать житие и службу. Если монастырь того святого, о котором шло дело, был скуден книжными людьми, это поручение ложилось на постороннего писателя, вовсе не принадлежавшего к тому монастырю; иногда оно входило в число задач духовной комиссии, назначавшейся для проверки описи чудес на месте. Такими обстоятельствами вызвана была на свет большая часть трудов Пахомия Логофета. На Маркелла пало поручение митрополита, написать житие Саввы Сторожевского вследствие ходатайства самой братии в Москве найти ей биографа. Во время Макария такой ход жизнеописания святых получил особенную силу, благодаря личной заботливости митрополита о литературной обработке исторических воспоминаний русской Церкви: мы видели выше целый ряд биографов с официальным характером, подобно Пахомию Логофету трудившихся над житиями святых разных местностей, где недоставало способных литературных рук для этого. Махрицкий игумен Варлаам сумел описать виденные и слышанные им чудеса Стефана, которые потом представил царю и митрополиту; но последние, помыслив, что «толика свята мужа не подобает оставити жития его и чудес без написания», поручили этот труд бывшему даниловскому архимандриту Иоасафу, который до этого времени очень мало знал

В XVII веке жители Вологды, видя чудеса от гроба Галактионова, сошлись в большое собрание и обратились к архиепископу с просьбой о построении храма архиерей, расспросив благоговейных людей, истинных и правоверных, о житии отшельника «и совещав с народы», велел им построить храм на могиле Галактиона и братию собрать, а одному из этой новой братии составить житие подвижника. Впрочем, обобщая различные обстоятельства, вызывавшие и сопровождавшие житие, трудно соединить в этом обобщении все частные случаи, которые связывались с его появлением. Иногда последнее ускорялось известностью старца в высших столичных кругах, участием, какое он принимал в церковных или гражданских событиях своего времени. Окончательную решимость колебавшемуся биографу Даниила Переяславского сообщило повторенное повеление царя и митрополита, объясняющееся тем, что старец «и самому благочестивому царю, также и первосвятителю знаем бе и почитаем от них, егда бе в жизни сей, по преставлении же и у самую самодержца, также и у преосвященнаго митрополита Макария воспоминаемо бяше житие его».

Нет сомнения, на индивидуальные особенности известного жития оказывали некоторое действие те или другие обстоятельства его происхождения; выше мы старались объяснить, как некоторые из них содействовали упрощению стиля, господствовавшего в агиобиографии XV–XVII веков. Но в житиях, стремившихся выдержать строгие требования последнего, это действие мало заметно и имело второстепенное значение: здесь, из каких бы частных обстоятельств ни выходило житие, их разнообразное действие сглаживалось близким или отдаленным надзором, который постоянно чувствовал над собой писатель. Упомянутые наиболее обыкновенные побуждения, вызывавшие житие, важны в том отношении, что указывают на необходимость для жития при самом появлении или впоследствии подвергнуться официальной церковной проверке. Если житие не было следствием церковного прославления святого, оно писалось с мыслью вызвать это прославление или ускорить его. Только первоначальные биографические записки и небольшая группа житий, приближавшихся по характеру к простой биографии, не имели ни такого происхождения, ни такой цели. По чьей бы мысли ни являлось житие, но, возникая из одинаковых побуждений с стихирами и канонами и получая одинаковое назначение, оно, естественно, создавало потребность в известной установленной норме и в церковном надзоре для писателя. В монастырях сознавали эту потребность. Одним из побуждений, удерживавших биографа Даниила Переяславского от решимости писать житие, было наставление, слышанное им от учителя: в беседах с братией Даниил «но повелеваше никомуже самохотением писати повести некия о святых, аще не извещение некое будет от Бога или от власти царские и святительския». Ученик Кассиана Босого Фотий, написав для себя канон на память Иосифа, нашел необходимым, однако ж, представить его на рассмотрение митрополиту, чтобы получить от последнего благословение читать свой труд и молитвовать по нему в келии. Тот же игумен Алексей, который так решительно говорит о свободе писать жития святых мужей, делает завещание своему преемнику и братии отвезти составленные им службу и житие Геннадия «в царствующий град на свидетельство» царю, митрополиту и церковному собору, «приятно ли царю и святителю и вселенскому их собору наше писание, достойно ли иочитати житие и чудеса преподобнаго, повелят ли пети канон и стихиры святаго, достоин ли есть делатель пишуций мзды свося».

С XVI века обыкновенно глава иерархии с церковным собором, с участием государя и всего синклита, «свидетельствовал» представленное ему житие с службой и своим благословением «нет канон и житие чести» вводил последние в церковное употребление. Довольно полно описан этот процесс соборного «свидетельствования» в повести об открытии мощей никандра, псковского пустынноика в 1686 году комиссия, состоявшая из тамбовского епископа, архимандрита Хутынского монастыря, игумена. Лисицкого монастыря и ключаря новгородского Софийского собора, положив обретенные мощи в новый гроб, поместила их в церковной стене. Потом, сложив службу и описав житие с чудесами, то есть составив новую редакцию биографии, препроводили оба произведения в Москву к патриарху. Патриарх с архиереями, случившимися в Москве, составив собор в церкви Св. Апостол при патриаршем доме, повелел справщику печатного двора иеродиакону Кариону прочесть вслух присланные службу и житие и, нашедши свидетельство достоверных мужей истинным, постановил праздновать преп. Никандру, а оригинал жития переслать в Никандров монастырь «для чтения и послушания к душевной пользе братии и всех православных христиан». Впрочем, назначение комиссии для исследования дела на месте не было всегдашним явлением в таких случаях; притом ее проверка могла коснуться только описания посмертных чудес ни она, ни

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
церковный собор большею частью не имели возможности поверить критически самые факты биографии. Потому обыкновенно принимали готовое житие, если оно было удовлетворительно в литературном отношении. В противном случае подвергали его новой обработке.

Эта обработка и то, что довольно часто она поручалась писателю, мало знакомому с жизнью нового святою, раскрывает истинный характер соборного освидетельствования» Есть и прямые указания на этот характер в источниках Служба и житие Иосифа Санина рассмотрены были церковным собором в 1578 году при установлении празднования ему в основанной им обители. В списках службы находим рассказ о том, как установлено было всецерковное празднование Иосифу. В 1591 году повелением царя и патриарха исправлены были тропарь и кондак, стихиры, канон и вся служба преп. Иосифу на литургии, и эту исправленную службу «свидетельствовали на Вселенском соборе» царь, и патриарх, и весь синклит и советом всего собора узаконили и утвердили праздновать преп. Иосифу повсюду 9 сентября на его преставление и «в печатных минеях в той-же день повеле государь царь выпечатати тропарь и кондак и стихиры и канон и всю службу». Точно так же для установления всецерковного празднования Корнилию Комельскому в 1600 году патриарх с митрополитами, архиепископами, епископами и прочим духовенством соборно слушали стихиры, канон и житие чудотворца, и когда местный архиепископ засвидетельствовал, что чудеса писаны неложно, доложили в Успенском соборе царю и «извещали», что стихиры, канон и житие Корнилия «писаны по образу и по подобию, якоже и прочим святым». Таким образом, соборный надзор имел чисто формальное значение для агиобиографии: он охранял ее установленный стиль, поверял верность жития церковно-литературной норме, «образу и подобию, якоже и прочим святым».

Одну из неясных сторон в судьбе древнерусского жития составляет распространение его в читающем обществе. Между тем разъяснение этого вопроса представляет не один библиографический интерес оно могло бы помочь определению степени и свойства того действия, которое древнерусский читатель оказывал на биографа Если бы наша древняя письменность была лучше исследована по сохранившимся остаткам, она, несомненно, дала бы несколько положительных выводов и для решения этого вопроса. Без того остается ограничиться замечаниями, основанными на беглом, поверхностном обзоре наиболее известных древлехранилищ. Если древнейшие жития в Северной Руси по происхождению и назначению своему были тесно связаны с церковной службой, очень естественно предположить, что они первоначально распространялись главным образом в письменности, имевшей церковное употребление. По-видимому, до XV века небольшой круг русских житий святых, признанных Церковью, сосредоточивался преимущественно в прологах. Впоследствии из пролога широко развились другие формы письменности, заимствовавшие у него систему церковного месяцеслова для расположения своего содержания. Осложняясь в содержании и расширяясь в объеме, пролог превратился в четыре минеи, очень распространенные в древнерусской письменности, судя по многочисленным разбитым их экземплярам, сохранившимся в рукописных библиотеках. Упрощением четырьмя минеями были разнообразны по составу торжественники, наполняющие письменность XVI века: как и в четырьмя минеями, жития были любимой и главнейшей частью в их составе и вместе с поучениями и сказаниями, реже одни, располагались в календарном порядке праздников, с которыми были связаны. Легко заметить, что эти торжественники распространялись по тем же побуждениям, как и сходные с ними по связи с церковным месяцесловом трефологии, сборники церковных служб, выбранных из служебной минеи. Распространению тех и других, и притом с чисто русским содержанием, содействовали церковные соборы XVI века о новых чудотворцах, значительно расширившие русские святцы и внесшие большое количество русских житий и канонов в обязательное церковное употребление.

В одно время с такими сборниками, носящими на себе более или менее ясные признаки церковного происхождения, были в большом ходу другие, черпавшие преимущественно из того же литературного запаса, но по составу независимые от церковного месяцеслова. Большею частью в них даже невозможно уловить ни определенного порядка в составе, ни однообразия в подборе содержания; по-видимому, то и другое определялось книжными средствами писца и вкусами читателя. В таких сборниках можно искать указаний для разъяснения рассматриваемого вопроса: обращаясь вне церковной среды, они разнообразием и подвижностью своего содержания яснее обнаруживают книжные интересы древнерусского читающего общества. Можно заметить, что с XV века чем далее, тем более размножаются сборники, наполненные исключительно житиями, и между ними все сильнее становится русский элемент. Наконец, с XVI века во

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org множество являются отдельные списки русских житий. Из этого можно заключить, что интерес к подвижникам русской Церкви постепенно усиливался в русских читателях и по мере этого письменность житий теряла церковные формы. В этом выводе, извлеченном из движения письменности житий, мы встречаемся с высказанными выше замечаниями, основанными на движении агиобиографической литературы. По-видимому, обе с различных сторон объясняют один и тот же факт в литературной истории жития: если известные литературные условия, удалившие житие от его церковного источника, упрощая его искусственный стиль, тем самым облегчали его распространение в мирском читающем обществе, то, с другой стороны, это распространение становилось одним из литературных условий, содействовавших тому же упрощению.

Отрывочные известия о том, как писались жития по многочисленным пустынным монастырям Северо-Восточной Руси в XVI и XVII веках, подвергают воображение исследователя сильному искушению создать из них картину оживленного движения, какое получила там в то время литература житий. Не дожидаясь церковного признания, возбуждаемая собственным усердием и вниманием, даже требованиями окрестного населения, братия всеми силами хлопочет о составлении правильного жития своего основателя; не находя достаточно грамотного монаха среди себя, пользуется заезжим, обращается в Москву к митрополиту с просьбой найти и назначить ей биографа; даже не дожидаясь правильного жития, спешит, «дондеже есть остаток древних отец», хотя нестройно, «неудобренно» записать на малых хартиях и свитках драгоценные воспоминания. И чем отрывочнее такие известия, тем полнее готова дорисовав картину неосторожная фантазия, создав для этих житий быстрое распространение и широкий круг читателей. В тех же пустынных монастырях встречаем убедительные примеры равнодушия, с каким относились к жизнеописанию святого ближайше читатели, монахи его монастыря. Первоначальными биографическими записками обыкновенно пренебрегали, их не переписывали и мало читали; потому они нередко пропадали, прежде чем являлось правильное житие. Германа Соловецкого многие из братии наградили пренебрежением и насмешкой за усердие к сохранению воспоминаний о Савватие и Зосиме и до самой смерти его в монастыре не позаботились переписать диктованные им записки, оригинал которых был потом увезен гостившим на Соловках приезжим монахом. Точно так же около 1484 года, лет через пять по смерти Александра Ошевенского, родственник его продиктовал клирикам записки о преподобном; спустя более 42 лет после этого, около 1530 года, когда первоначальный экземпляр записок погиб где-то вместе с увезшим его игуменом, в монастыре не оказалось ни одного запасного списка, и, составляя житие в 1567 году, Феодосий должен был прибавить: «Писания бо нимало обретох, изгибнуша бо писания небрежением». Этим же объясняется, почему так редки списки житий основателей Челмского, Монзенского, Юрьегорского, Ущельского, Воломского и многих других монастырей. Вообще среди неясных известий о распространении житий в письменности встречаются указания, не дающие права преувеличивать его. Сохранились сборники XVI и XVII веков, в составе которых заметен местный исторический интерес, в которых соединены сказания и жития святых известного города или края, – сборники новгородские, ростовские, вологодские и т. п.; но их вообще немного в существующих рукописных библиотеках.

К тому же приводят наблюдения над известными нам рукописными собраниями немногих монастырей, принадлежавших, впрочем, к числу самых книжных в древней России. Монастырские библиотеки должны были довольно верно отражать на себе объем и движение местных книжных интересов. Значительная часть каждой из них составлялась из рукописей, остававшихся после умерших монахов. Последние кроме рукописей, написанных или приобретенных ими в монастыре, отказывали в монастырскую казну и книги, которые приносили с собой из мира. Надписи, встречающиеся на рукописях, отличают книгу казенную, которую выдавали из казны по кельям для чтения и «на список», от книги келейной известного монаха. Наконец, книжные люди из местных жителей нередко делали в монастырь вклады книгами. По описи библиотеки Иосифова Волоколамского монастыря XVI века насчитывают до 189 имен, принадлежавших духовным или мирянам, которые делам книжные вклады в этот монастырь или рукою которых писаны рукописи, в нем хранившиеся. Вскоре по основании Черногорского монастыря на Пинеге ярославский гость, построивший в нем церковь, пожертвовал обители «многообразных премудрыя книги, числом яко 147 книг».

При таком образовании библиотек в известнейших монастырях неудивительно встретить в каком-нибудь из них собрание житий и сказаний, связанных с городом или краем, очень отдаленным от этого монастыря. В Соловецкой

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org библиотеке встречаем книги, писанные в Калуге и пожертвованные постриженниками или богомольцами из этого города. Но если бы под влиянием исторической любознательности жития имели живое обращение среди местного читающего общества, это отразилось бы на составе монастырских библиотек особенным обилием списков житий, связанных с историческими преданиями края, в котором находился монастырь. Состав монастырских библиотек, принадлежавших к числу самых крупных в древней России, не подтверждает этого. Биографии Трифона Печенгского, Варлаама Керетского, Елеазара Анзерского, архимандрита Иринарха, сказания о пертоминских и яренгских чудотворцах Соловецкая библиотека сохранила в одном или двух списках. Жития Кассиана Босого и ученика его Фотия вместе с патериком Досифея Топоркова уцелели, если не ошибаемся, только в автографе составителя их Вассиана, попавшем в Синодальную библиотеку; точно так же записка об архиепископе Феодосие сохранилась только в одной рукописи Иосифова монастыря, писанной рукою самого автора Евфимия Туркова. Напротив, библиотеки обоих монастырей сохранили во множестве списков рядом с житиями их основателей биографии ростовских просветителей Леонтия и Авраамия, Варлаама Хутынского, святителей Петра и Алексия, Сергия Радонежского. Это объясняется судьбою Епифаньева жития Сергия в письменности. Выше было сказано, что рядом с 9 списками Пахомиевой редакции, сохранившимися в рукописях Сергиевской библиотеки от XV века, труд Епифания не уцелел ни в одном современном им списке даже в этой библиотеке: он имел только историко-литературное значение, тогда как по редакции Пахомия творили память святого в церкви.

Эти наблюдения заставляют ограничить умеренными размерами действие литературной или исторической любознательности на распространение житий среди местного читающего общества; они же помогут правильно понять значение отрывочных известий об этом распространении. В стенах монастыря житие имело не одно церковное употребление: его читали всей братии за трапезой в день памяти святого. В конце службы Антонию Сийскому списки сохранили заметку: «На трапезе бывает утешение братии великое и чтем житие преподобнаго» [566]. Но то же побуждение, которое вызвало в братии монастыря заботу о составлении жития основателя, заставляло ее стараться о распространении написанного жития между мирянами. Биограф Геннадия Костромского просит братию перелагать его писание «на новые скрижали» и раздавать их «по странам, православным Христианом». Когда боярин Борис Морозов благополучно укрылся в 1648 году от московских мятежников на Бело-озере, братия Кириллова Новоезерского монастыря поспешила послать ему образ и список жития своего основателя. При чтении жития и чудес святого, рассказывает современник, сердце боярина осветилось «яко некоею зарею пресветлою, нанолнися радости и веселия вся внутренняя его и от великия тоя скорби и печали во утишие и радость преложиша». Изгнанник поехал поклониться гробу Кирилла и вместе с «милостыней довольной» положил здесь обет построить по возвращении в Москву новую каменную церковь, основание которой повело к обретению мощей Кирилла и к прославлению его монастыря. Если вместе с распространением жития распространялась и вера к святому, то последняя в свою очередь должна была содействовать дальнейшему размножению списков жития.

В этом отношении заслуживают внимания известия, в которых списывание житий является делом благочестивого усердия или обета за исполнение молитвы к святому, за исцеление. Николай Чудотворец, по русскому сказанию о нем, перед кончиной молится за тех, кто «напишет слово жития» его или «напишет кто образ подобия» его, наравне с теми, кто поставит церковь во имя его или подаст милостыню нищим. Года через два по написании жития Саввы Крыпецкого пономарь приходской церкви в Пскове, питавший великую веру к святому и исцелившийся у гроба его от зубной боли, имел у себя канон и житие его и «прочиташе себе с верою». Такую же веру к Савве имел один посадский в Пскове, «понеже слышал бяше житие и чудодействие евятаго». Монах Каменского монастыря и дьяк города Любима, стр.1дая зубною болью, дают обет списать канон и житие Геннадия Костромского. В описании чудес епископа тверского Арсения читаем, что тверской поп, потом переселившийся в Москву, племянница которого исцелилась верою к святителю, писал в Желтиков монастырь к архимандриту и братии, прося выслать ему канон, житие и чудеса Арсения. Получив их, он «нача вскоре преписовати чудеса святаго, да быша были в дому его на пропитание и на послушание верным». Впрочем, побуждения, привлекавшие к житиям читателей, и действие, какое они производили на последних, в этих известиях легче разглядеть между строками, чем определить по прямым и ясным указаниям.

В чуде Варлаама Хутынского 1460 года читаем, что постельник великого князя

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org издавна имел у себя и читал житие с чудесами святого и положил на себя обещание со временем постричься в его монастыре. Поселянин Ростовского уезда позвал к себе на обед священника, и последний за столом начал рассказывать житие Макария Калязинского; юный сын поселянина, прославленный впоследствии затворник Иринарх слышал этот рассказ и сказал: «И аз буду мних таков же». Во время соловецкого игумена Филиппа устюжский воевода кн. Оболенский, опасно побив свою княгиню, проникнутый горем и раскаянием, велел принести себе книгу жития и чудес соловецких чудотворцев; утешенный чтением, он дал обещание построить храм во имя Зосимы и Савватия. Изредка проскользнет у биографа намек на то, что жизнь и судьба монастыря возбуждала в мирском обществе что-то похожее на историческое любопытство, с которым оно обращалось к деятельности основателя. Биограф Корнилия Комельского пишет в предисловии: «Мы убо зде в монастыри сядяще, от многих слышим, помышляющим и глаголющим, како в малое се время сей святей обители цветущей и впрядь поступающей, паче же ведяще и чин и устройство и благочиние велие и просяще кождо их: дадите нам житие написано святого старца вашего, господина нашего Корнилия». Сильнее этих частных случаев должны были подействовать на пробуждение в обществе исторического интереса в отношении к отечественным святым соборы о новых чудотворцах: выше, рассматривая эти соборы, мы указывали признание одного биографа в этом смысле, заметив притом, что самые соборы были отчасти вызваны усилившимся вследствие событий XV века вниманием русского общества к преданиям русской Церкви. Впрочем, на отношение общества к житию всего яснее указывает литературный строй и характер последнего, и рассмотренные отрывочные известия любопытны потому, что подтверждают это указание фактами из истории письменности житий.

Писатель стоял между двумя рассмотренными моментами в судьбе жития, между двумя средами, контролирующей и читающей, и на перо его производили давление требования обеих, далеко не одинаковые, хотя сходные во многом. Если литературное развитие измеряется силой, с какою печать авторской личности выступает на литературном произведении, то при первом знакомстве с житиями легко подумать, что в них древнерусская литература достигла своего высшего развития. Здесь, по-видимому, нет той эпической безличности, из которой так редко выходил древнерусский писатель. Никто не любил так много поговорить с читателем о себе, о чувствах, пережитых во время литературной работы, как составитель древнерусского жития. Одна черта ослабляет это первое впечатление. Над жизнеописанием деятелей отечественной Церкви испытывали свои силы самые разнообразные писатели, люди различных общественных положений. Но историк литературы напрасно будет обещать себе богатые выводы от изучения этого разнообразия. Он заметит разницу в книжном мастерстве, в количестве и качестве материала, у немногих даже внешние мелкие индивидуальные особенности; но в литературных приемах, в исторических и общественных взглядах, в чертах, какими каждый характеризует свою авторскую личность, – и приезжий серб, и сын боярский, и царевич, и представители всех ступеней церковной иерархии от пономаря или простого монаха до патриарха как две капли воды похожи друг на друга. Исследователь даже чувствует себя в затруднении перед той заботливостью, с какою древнерусские биографы предвосхищают у него работу, ему нечего обобщать, нет нужды по мелким, отрывочным и случайным чертам путем утомительного наблюдения воспроизводить общий образ древнерусского агиобиографа; так старательно последний заботился сам спрятать свою действительную, живую личность под ходячими чертами общего типа.

Впрочем, анализ и этих черт не бесполезен в критическом отношении, ибо они характеризуют тот круг древнерусских понятий, в котором стоял биограф и под влиянием которого обрабатывались исторические факты жития. Прежде всего, обращает на себя внимание ораторская мантия, в которую составитель жития облекает свою литературную личность. Он говорит не как наблюдатель, в тишине келии изучивший и обдумавший описываемые явления, а как вития с церковной кафедры перед многочисленными слушателями; мысль его гораздо более обращена к публике, чем к предмету речи. Восстановление факта, завершающее усилия и сомнения простого повествователя, для него черновая, предварительная работа, которую он оставил далеко за пределами момента, когда взялся за писало и хартию. Он прошел и то состояние торжественного самозерцательного покоя, в котором навсегда поселяются самоуверенные историки, посвятившие свою многолетнюю ученую жизнь начертанию пяти с половиной месяцев из истории маленького народа. Автор жития идет дальше, в область практических выводов; он настраивает свой тон на высокую дидактическую ноту и призывает своих «послушателей» к духовной трапезе, чтобы предложить им «негибнущую» пищу поучений духовных. Но это право учителя приобреталось ценою тяжелой внутренней борьбы. Некоторые биографы в

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
своих авторских исповедях поведали те душевные тревоги и сомнения, которые переживали они прежде, чем достигали необходимой списанию жития ясности и торжественности мысли.

Стоят ли они близко к святому или знают его только по преданию, пишут ли по собственному побуждению или по внушению со стороны, они изображают свой труд свят ценным делом, в преддверии которой писателя ждет борьба, противоположных чувств. Многие побуждения поселяли в нем «желание насытно» писать о святом; любовь к святому старцу «яко огнем» распалает и томит его помысл, великое усердие влечет его к нему, «якоже неким долгим ужем и нудит глаголати же и писати»; он скорбит, что забвение и неразумие линяет современное ему слабое поколение, в котором мало спасаемых, такой душевной пользы, ведения жития святого; возбуждает его чаяние мзды будущих благ, предстоящей «делателю пишущему» наравне с послушателями и сказателями жития. Но его удерживает собственное душевное недостоинство, нечистота многострастного сердца, худость и невегласпе ума; его мучит недоумение, призван ли он к подвигу писателя, как дерзнет он на дело выше своей силы, где обретет он словеса потребные, подобные деяниям святого, ибо чудные дела «светла языка требуют». Так остается он много лет «аки безделен в размышлении, недоумением погружался и печалию оскорблялся, желанием побеждался». Три года, говорит биограф Даниила Переяславского, боролся я с мыслию, писать или не писать. Он обращается к старцам, в ответах разумным, с вопросом, достоин ли писать, и старцы отвечают, что нет нужды терять душевную пользу и утешение, доставляемые житием святого. Тогда он прострет грубую десницу и примется писать «помалу» о житии старца. Но тут враг начнет смущать его «развратным помыслом», как показать людям свое писание, не имеющее ни украшения в речах, ни слога правого, ни псаломских приречений: такое писание не принесет похвалы святому и только навлечет на автора посмеих и поругание. Он повергает свой труд, уже доведенный до кончины преподобного, и не радит о нем долгое время. Потом опять встанет он мыслью точно от сна, возьмется за продолжение старого труда и, вновь смущенный, испытает еще несколько смен уныния и бодрости, пока неоднократные явления святого старца в легкой дремоте биографа не успокоят его мятущихся мыслей: тогда с сердечной радостью и душевным веселием он берется за перо и после, перечитывая свое сказание, «аки сладкаго брашна напитовасться».

Так рассказывает о себе биограф монзенских чудотворцев. Или поразит его еще более тяжкий недуг сомнения в действительности чудес святого, недоверия к рассказам достоверных свидетелей, и, обленившись, он бросает начатый труд с пренебрежением. Успокоившись в келии после вечернего пения, он видит себя в неведомом большом храме, в который входит святой с малым прутом в руке и с гневным взором обращается к нерадивому и неверчивому биографу: зачем берешься за дело не по силам, а взявшись, зачем не кончаешь? Не прогневайся на меня, отче, за медленность, отвечает биограф со слезами: я стар и не могу стерпеть такой страсти; если оскорбишь меня, я уж не назову тебя отцом и бегу из твоей обители. Преподобный старец, мало ослабившись, говорит плачущему слезно писателю: не говори много, не прекословь, пади ниц. Падает на помост виноватый, простирает руки и ноги, святой называет его трижды неслышно, без боли. С рыданием он пробуждается, ему свело правую руку, и персты едва складываются для крестного знамения. Получив чрез несколько дней исцеление у гроба преподобного, он немедленно доканчивает прерванную повесть. Так поведал о себе биограф Александра Ошевенского, закончив рассказ словами: «Ныне же аще бы и множае сих обрел, не обленился бы уже писати, еще бы понудил старость свою за любовь святого, елика сила бяше». В этих признаниях, без сомнения, не одни риторические образы, хотя нельзя не заметить в них некоторой доли условного, некоторых принятых, обычных форм. По этим исповедям любопытно наблюдать, чем возбуждаются авторские смятения биографа, куда преимущественно направляется и на чем успокаивается его мысль. Всего тревожнее занимает его вопрос, призван ли он к своему делу, угодно ли будет святому его писание, сумеет ли он изобразить его деяния достойным образом? Изредка, если жизнеописатель знал святого по чужим рассказам, набегало на него сомнение не в посмертных чудесах: по это было следствием минутою упадка духа, нравственного бездействия, а не испытующею напряжением мысли, и так смотрел на это сам биограф, спеша «помале в чувство приити и познати свое согрешение».

В его авторской исповеди не встретим намека, что сы биографический факт имел для него цену сам по себе и рассматривался им независимо от нравственно-практических выводов. Это, впрочем, было неизбежно при том литературном отношении, в каком биограф стоял к описываемому святому. Он не

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org рассматривали последнего со стороны, как явление минувшего, какое бы хронологическое расстояние ни лежало между ними. Духовное присутствие среди нас человека, давно отшедшего в иную жизнь, которое для нас имеет метафорическое значение теплого воспоминания, для древнерусского биографа было впечатлением живой действительности. Он постоянно чувствовал над собой его строгий отеческий взгляд, беседовал с ним «аки яве» и при этом неясно сознавал, где кончается деятельность бодрствующего воображения и начиналось сонное мечтание. Видения святого вызвали в нем вопрос, не сонные ли это мечты в самом деле; но он спешил отогнать этот вопрос как внушение неверия. То, что он на самом деле переживал из описываемой им авторской борьбы своей, было усилием подняться на такую высоту созерцания, на которой было возможно такое решение такого вопроса, и в этом усилие мысль его незаметно переходила черту, отделяющую мир действительных житейских явлений от мира, где нет истории, а живут одни идеалы. Отсюда он брал светоч и мерило для описываемых им событий прошедшего; из этого же источника заимствовал он главнейшую силу своего биографического авторитета в глазах тех, для кого писал свою повесть. Здесь источник его торжественного дидактизма, цельности и ясности взгляда, для которого, по-видимому, нет неразгаданной тайны, который видит насквозь все земные деяния. На известной высоте сами собой исчезают нестройные звуки и мелкие явления дольней жизни, которые стоящий внизу наблюдатель напрасно силится соединить в гармоническое впечатление.

Кропотливый исследователь строго научного направления, измучивший голову микроскопическими гипотезами, вправе позавидовать спокойствию, с каким иной составитель жития начинает свой рассказ: а из какого града или веси и от каких родителей произошел такой светильник» того мы не обрели в писании, Богу то ведомо, а нам довольно знать, что он горнего Иерусалима гражданин, отца имеет Бога, а мать – святую Церковь, сродники его – всенощные многослезные молитвы и непрестанные воздыхания, ближние его – неусыпные труды пустынные. Простое историческое мышление не выходит из области действительных фактов, и простой биограф злоупотребит своим литературным полномочием, если перейдет за черту этой области, которую торопится пробежать писатель жития.

Начиная общий разбор жития, мы заметили, что оно, как литературное произведение, соединяет в себе два особые элемента, церковно-ораторский и исторический. В обзоре развития литературы житий и в очерке обстановки, среди которой появлялось каждое из них, мы пытались разъяснить различные условия, действовавшие на эту литературу. Обобщая эти условия, заметим, что они касались главным образом первого из указанных элементов, что вся литературная история древнерусского жития почти исчерпывается судьбою его стиля. Сухая сжатая повесть пролога распустилась в пышные, даже напыщенные формы церковно-исторического слова; но по основной мысли, по взгляду на события и выбору биографического содержания житие в том и другом виде оставалось верно модели, – если позволено так выразиться, – какую представляли церковные песни. Не вся литература житий могла держаться на трудной высоте такого стиля, и в некоторых памятниках он падал в двух направлениях. Одни, расширяя выбор биографического содержания, вводили в него черты, выходившие из рамок обычной программы житий, не требовавшиеся основной мыслью церковного панегирика. Два условия вызвали биографа на такое отступление: если описываемая жизнь была тесно связана с крупными общественными событиями или если она описывалась прежде, чем становилась достоянием Церковного чествования, делавшего обязательным для биографа известный выбор фактического материала, в связи с последним условием шло упрощение ораторских приемов изложения, возвращавшее житие к сухости проложного рассказа и иногда отступавшее даже от строгих требований церковного, то есть литературного, языка. Мы указали три условия, содействовавшие этому: одним из них был литературный взгляд древнерусских писателей, по которому житие, не имевшее церковной торжественности в своем происхождении и назначении, требовало более простого изложения; другим условием было влияние на биографов массы читателей, которой был недоступен изысканный высокий стиль житий, а третьим – недостаток книжного образования в пустынных монастырях, из которых вышла большая часть житий XVI и XVII веков. Но оба эти отклонения не имели широкого действия в изучаемом литературе и мало изменяли внутреннее свойство жития, существенные для исторической критики: оба удерживали те же приемы обработки и взгляды на явления, какие свойственны искусственному стилю, хотя одно внимательнее изображало время и обстановку деятельности описываемого лица, а другое упрощало литературные формы биографии. В том же направлении действовали условия, окружавшие появление и распространение каждого жития. Официальный церковный надзор бодрствовал только над установленным стилем жития; простые

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
биографические записки не годились для церковной службы и мало распространялись даже в неофициальной читающей среде; последняя искала в житии не знакомства с событиями прошедшего, не исторического знания, а назидательных примеров для практической жизни; подчиняясь этим влияниям, и биограф думал не столько о самых явлениях изображаемой им жизни, сколько о способе и тоне их изображения.

Таков, если не ошибаемся, смысл условий, действовавших на литературную обработку жития. Остается изучить происхождение другого, реального элемента житий, рассмотреть их исторический материал, свойство источников, из которых он почерпнулся. Эта задача гораздо труднее: для ее разъяснения находим меньше ясных указаний и они труднее поддаются обобщению. Такую оценку необходимо производить над каждым житием особо, и каждое требует при этом от изучающего особых приемов, ибо представляет очень разнообразные основания для такой оценки. Это было одной из главнейших целей сделанного выше подробного обзора изучаемой литературы. Из него можно, впрочем, извлечь несколько общих руководящих наблюдений. Нельзя не заметить, что качество материала, каким мог располагать составитель жития, было неодинаково в разных частях биографии. Обыкновенно она составлялась в том месте, где прервалась деятельность описываемого лица, и по источникам, какие здесь мог собрать жизнеописатель. За весьма редкими исключениями место, где епископ или основатель монастыря находил покой от земных трудов, видело лишь последнюю, иногда непродолжительную часть его деятельности и только о ней сохраняло ясные воспоминания. Прежняя жизнь лица часто проходила совсем в другом, далеком крае, и биограф мог найти о ней лишь смутные и неполные известия. Весьма немногие биографы находились в положении Епифания при составлении им жития Сергия Радонежского, находили около себя живых свидетелей разных периодов жизни святого.

К этой обычной в житиях неполноте источников необходимо быть тем внимательнее, что биографы старались скрыть ее с помощью риторического изобретения. Главное значение в литературе житий по широте действия и внутреннему качеству имели изустные источники. Первое место между ними занимают живые свидетели, «самовидцы и памятухи» святого, к числу которых мог принадлежать и сам биограф. Последнее, впрочем, было сравнительно редким случаем: из 60 новых житий и редакций, составленных в макарьевское время и рассмотренных выше, можно насчитать не более 12, которые, бесспорно, принадлежат очевидцам описываемых святых или в которых можно подозревать перо современника. Чаще оставшиеся самовидцы передавали свои воспоминания о святом биографу, который не знал его лично. В монастырях дорожили «остатком древних отец», по выражению биографа Варлаама Важского, видевших святого или помнивших его житие, и старались сберечь их показания. За ними следуют «достоверные сказатели», чрезвычайно разнообразные по степени достоверности: к ним относились и люди, получившие сведения из первых рук, от ближайших учеников святого, и люди, до которых эти сведения доходили в виде смутной легенды, не помнящей своего происхождения. Впрочем, различное отношение самовидцев и достоверных сказателей к святому само по себе не всегда точно определяло сравнительное достоинство их как источников жития.

Между изменчивыми по составу древнерусскими общинами не было ничего волнообразнее монастырского пустынного братства от учеников, заставших последние годы жизни старая, биограф не мог получить таких полных сведений, какие хранились где-нибудь между людьми, не знавшими святого, но слышавшими о нем от более ранних его сотрудников, давно расставшихся с ним или умерших до написания жития. Лучшим указателем при оценке таких источников может служить момент появления жития, хотя определить его иногда всего труднее. Изустный источник может быть обильной струей, но по самой природе своей очень слабо защищен от скорой порчи: связь, место и время, действующие лица и мелкие, но характеристичные подробности событий быстро исчезали или спутывались в памяти старцев-очевидцев. Здесь одна из причин неопределенности, бледности черт, которой вообще отличается рассказ искусственного жития. Невозможно точно определить степень участия в житиях письменных источников сравнительно с изустными; сами биографы выражаются об этом не всегда ясно и достоверными сказателями называют иногда составителей первоначальных записок. Вообще, не ставя воспроизведения факта главной задачей своего труда и ища самой надежной опоры для своего повествовательного авторитета не в свойстве фактических источников, писатель жития большей частью не считал нужным подробно рассказывать читателю, откуда добыл сообщаемые им сведения. Это равнодушие в значительной степени объясняется и обстоятельствами, окружавшими написание

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org жития. Ближайшей публикой, которую прежде всего имел в виду биограф, была братия одного с ним монастыря, которая сама хорошо знала, чем он мог воспользоваться для своего труда Поэтому он ограничивался иногда замечанием, что отважился на такой труд потому, что «известно ведает паче инех» житие святого и может пользу сотворить, и, предупреждая недоверчивые вопросы, прибавлял: да не подумает кто-нибудь, что я не знаю истины о святом и писал неправо, что я не мог столько лет помнить все, что написал; нет, не говорите так, ибо я писал со слов достоверных свидетелей, и не дай мне Бог лгать на святого, да не будет этого.

Вообще, очень немногие говорят о своих поисках с целью собрать материал для жития или проверить свой рассказ, по крайней мере не говорят с такой подробностью, как монзенский биограф или Симон Азарьин; по-видимому, немногие даже и производили подобные поиски. Определяя поэтому участие письменных источников в литературе житий приблизительно, глазомером, едва ли ошибемся, сказав, что им должно отвести второстепенное место перед изустными. После самовидцев и достоверных сказателей всего чаще авторы житий ссылаются на старые записки или свитки, о которых не раз была речь выше. Большая часть их погибла, вытесненная из письменного обращения житиями. По уцелевшим запискам Иннокентия о Пафнутие Боровском, Германа о Филиппе Ирапском, неизвестных авторов о Михаиле Клопском, Евфросине и Никандре Псковских и Серапионе Кожеозерском, точно так же по отзывам житий о некоторых из пропавших записок видно, что биографу иногда доставались обширные и исполненные любопытных подробностей рассказы, не лишенные и книжного искусства. Но едва ли не чаще встречался он с «писаниями вкратце». По образчикам, какие сохранились в кратких записках о Макарии Калязинском, Никодиме Кожеозерском, Макарии Высокоозерском. можно видеть, что эти писания вкратце были очень похожи на проложные жития, передавая немногие наиболее крупные биографические черты в простом рассказе. Сравнение записок того и другого рода с правильными житиями, по ним составленными, позволяет заключить, что авторы последних иногда сокращали первые, чаще вставляли их целиком в свои труды среди известий, заимствованных из других источников; позднейший редактор жития Серапиона Кожеозерского почел достаточным просто переписать повесть старого биографа, прибавив к ней по местам в скобках несколько своих замечаний.

Вообще авторство и простое переписывание в древнерусской литературе житий жили не дальше друг от друга, чем живут теперь в русской учено-исторической литературе; древнерусский писатель жития по крайней мере давал обыкновенно свое освещение наивному рассказу старой записки и допускал известную разборчивость в материале, отличая важное от второстепенного и опуская или перерабатывая ту или другую черту источника сообразно с своей основной мыслью и с требованиями агиобиографии. Чтобы поставить свой рассказ в связь с общими историческими событиями, в которых принимал участие описываемый святой, биографы обращались иногда к общей летописи. Но любопытнее было бы разъяснить существование и характер частных, собственно монастырских летописей и определить их отношение к житиям. Возможность такой летописи как отдельного, исключительного явления доказывается трудом Паисия Ярославова; но исключительные обстоятельства, вызвавшие это произведение, возбуждают вопрос, насколько можно обобщать такое явление.

Обитель на Каменном острове – старинный княжеский монастырь, не имевший прославленного церковью основа-теля. После монастырского пожара 1476 года Паисий собрал и изложил в летописной форме некоторые черты из истории монастыря; но он не был очевидцем и даже со временником большей части рассказываемых им события и записал их как любознательный книжник, желавший сбересть, что нашел о месте своею пострижения во «многих старых книгах». Такая же летописная форма дана была первоначальной, составленной в первой половине XVI века, краткой редакцией сказания о Тихвинском монастыре, в которой записаны известия о чудотворной иконе 1383, 1390. 1395 и 1507 годов [567]. По таким образчикам нельзя судить, насколько был распространен между первыми братства и, собиравшимися около основателей, обычай записывать современные события, касавшиеся их новооснованных обителей. Столь же мало объясняют дело немногие краткие редакции житий, изложенные в летописной форме на основании пространных житий или других источников. Таково указанное выше повествование о Пафнутие Боровском; таковы два сказания об Иосифе Волоцком и его монастыре, в одном изложены выбранные из Саввиной биографии Иосифа главнейшие черты жизни святого, другое есть сделанная по приказу царя Федора Ивановича «Выпись о начале Иосифова монастыря, о преп. игумене Иосифе, как пришел на место сие и которые по нем игумены были и колько на игуменстве жили и где на властех были» [568].

Отыскивая следы монастырских записей современного описываемым событиям происхождения, можно остановиться на житии Дионисия Глушицкого, написанном Иринархом среди рассказов, неопределенностью черт указывающих на изустные источники, здесь встречаем ряд известий, сохраненных биографом в той первоначальной несвойственной житиям форме, какую имели они в погодной монастырской записи; Иринарх назвал и имена этих летописцев. Признаки того же происхождения носят на себе некоторые рассказы в древнейшей редакции жития Михаила Клопского; об одном пророчестве блаженного прямо замечено, что монахи записали тот день, когда оно было сказано. Ратман сольвычегодского магистрата Алексей Соскин, составляя в 1789 году историю своего города, нашел старинную лето-писную записку об основателе монастыря на Сойге Симоне, имевшую, по-видимому, близкое ко времени жизни пустытника происхождение[569]. В рукописях монастырских библиотек встречаются отрывочные, рассеянные писцами или читателями летописные заметки, касающиеся истории монастыря[570]. Сохранилось известие о «летонаписании», которое вел в последние годы своей жизни игумен псковского Печерского монастыря Корнилий, заносая в него современные события, касавшиеся этой обители.

Трудно найти другие, более ясные указания на монастырские летописи, которые могли служить источником для житий. Следы их, указанные выше, приводят, по-видимому, только к мысли, что между братствами пустынных и городских монастырей очень мало был распространен обычай записывать, что совершалось среди них и вокруг, и биограф очень редко мог пользоваться таким источником; летописную форму в большинстве известных случаев принимали сказания, составленные гораздо позднее описываемых событий и иногда на основании уже готового жития. Была практическая потребность в одной записи, требовавшей показания современника и самовидца, и можно предположить, что всего чаще лишь такую запись находил поздний жизнеописатель, если не было старых биографических записок: для совершения ежегодной памяти по святом нужно было записать время его кончины, а для образа – некоторые черты его наружности. Такое предположение подтверждается большим количеством житий, по-видимому составленных исключительно по изустным источникам даже не первой руки и, однако ж, умеющих обозначить если не год, то число месяца, когда преставился святой, и описать именно те черты его наружности, которые нужны для иконописца.

Житие не оканчивалось кончиной святого, и для изображения посмертного продолжения его деятельности биограф гораздо чаще находил в монастыре обильные записки, похожие на летопись. Посмертные чудеса основателя были явленными в монастырской жизни, которыми более всего дорожила братия. Указания на монастырскую книгу чудес встречаем даже там, где благодаря небрежности или малограмотности монахов не сохранялось никаких записок об основании и первоначальной судьбе монастыря. Пространное, правильно составленное житие без посмертных чудес – чрезвычайно редкое исключение. Напротив, иногда повесть о жизни святого по объему и содержанию является не более как беглым предисловием к гораздо более обширному и тщательнее составленному описанию чудес. Биографический рассказ в житиях вообще отличается недостатком хронологических и других указаний, необходимых для полного воспроизведения обстановки события. Напротив, изложение чудес редко лишено таких подробностей: имя, возраст и общественное положение исцеленного, место его жительства и расставание от обители, год, число месяца и обстоятельство, при которых совершилось чудо, – все это биограф обыкновенно обозначал с точностью, показывающею, что он пользовался записью, составленной тотчас после события, по горячим следам. Эти особенности сообщают описанию чудес живость и свежесть, которой оно резко отличается от утомительного, однообразного биографического рассказа жития; ими же объясняется особенная любовь, с которой исследователи литературы относятся к чудесам. Есть и прямые указания на приходские или монастырские летописи чудес и на процесс их составления.

При церкви в Яренге, селе на Летнем берегу Белого моря, со времени явления мощей Иоанна и Логгина около половины XVI века, велись тетради, в которых служившие при этой церкви соловецкие монахи преемственно записывали чудеса угодников. В монастыре Тихона Луховского с открытия мощей пустытника в 1569 году непрерывно записывали чудеса его до 1649 года, когда составлена указанная выше редакция жития его, и одно из этих чудес, случившееся в 1583 году, сам исцеленный сын боярский «в памятные книги ноднмса своєю рукою». В поздней редакции сказания о Толгской чудотворной иконе находим замечание, что о чудесах ее пространно пишется в той обители. Сольвычегодский ратман и

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org историограф Алексей Соскин пишет, что в Христофоровой пустыни на Малой Коряжемке и у сольвычегодских обывателей есть летописи об этой обители, в которых записаны чудеса, в ней совершившиеся со времени ее основания Христофором в половине XVI века; в своем повествовании Соскин приводит длинную выписку из этих летописей[571].

При восстановлении обители Иосифа Заоникиевского в начале XVIII века поправили часовню над его гробом, который украсили пеленою, начали петь панихиды по пустынноике для приходящих богомольцев и поручили эконому записывать совершающиеся чудеса.

Летописание чудес не прекращалось с появлением жития, но примыкало к нему как его естественное продолжение.

Очень часто позднейшие прибавки не обозначались в списках житий никакой заметной чертой, и отсюда происходит одно из главных затруднений для исследователя при определении времени, когда появилось житие, если в последнем нет прямых указаний на это. Мы видели, что после Досифея к житию соловецких чудотворцев прибавлено было в XVI и XVII веках несколько новых серий чудес. После Пахомия Логофета в XVI веке описывались новые, им опущенные или после него случившиеся чудеса Варлаама Хутынского, и некоторые из них живо рисуют упадок дисциплины в старых богатых монастырях, обнаружившийся в XVI веке[572]. Обыкновенно чудеса записывались со слов тех, с кем они совершились, с соблюдением оттенков изустного рассказа, и в таком виде переносились биографом из старых записей в житие. Есть много указаний на то, что люди, умевшие писать, сами записывали случившиеся с ними чудеса и присылали записки в монастырь или приходили туда и собственноручно вносили их в монастырскую памятную книгу. Между чудесами Антония Сийского XVII века помещена записка игумена Строкиной пустыни Евфимия: живя в Сийском монастыре, он заболел глазами и, исцелившись, переселился в Строкину пустынь в 1662 году, где начал было писать о своем исцелении, но остановился, подумав, «яко просто прилучися таковая вещь, без присещения, и не поймут ми веры»; возобновление болезни и вторичное исцеление заставили его продолжать писание, которое потом было внесено в повесть о чудесах Антония.

В 1653 году один дворянин сам описал совершенное молитвой к Никандру Псковскому исцеление своей дочери и это писание послал в Никандров монастырь со многой милостыней хлебной и денежной. «Мы же, – прибавляет монастырский редактор от лица братии, – приемше сие писание, прочтохом е пред всеми и новелехом сия внисати в книгу жития и чудес прсподобнаго». Вскоре после кончины московского юродивого Иоанна инок Трифон из Орешка прислал протопопу Покровского собора, где погребен был блаженный, письмо с описанием совершившегося там чуда, и это письмо внесено было в записную книгу чудес Иоанна, находившуюся в том соборе. Случалось, что вдали от монастыря составлялись и, оставаясь ему неизвестными, долго ходили по рукам обширные сказания о чудесах его основателя; впоследствии и они приобщались к монастырским запискам. Таким порядком записывания чудес объясняется большее разнообразие их литературного изложения в житиях сравнительно с биографическим рассказом; но этот же порядок делал их сказателей трудноуловимыми для какого-нибудь высшего церковного надзора. Если чудо совершалось вне монастыря, считали достаточным прийти ко гробу святого, отслужить молебен и потом поведать игумену с братией о бывшем исцелении или видении: игумен повелит монастырскому летописцу предать чудо писанию и летописец только прибавит в конце рассказа: «Мы лее, сия слышавше, прославихом Бога и писанию предахом, да не будут чудеса, деемая преподобным, в тимении многолетняго забвения покровень».

В 1652 году «прохожий человек», отец которого с семьей остановился в Вологде на пути из Москвы в Каргополь, после вечерни в трапезе рассказал братии Галактионова монастыря, как брату его, страдавшему огненной болезнью, на днях явился во сне Галактион и исцелил его от недуга; чрез несколько дней рассказчик привел в обитель своего брата для подтверждения рассказа: «Мы же, иноцы, живущии в Галактионове пустыни, сия от того Стефана и брата его Иова видевше и слышавше, написахом вкратце на пользу слышачим». Выше мы заметили, что чудеса были естественным выражением веры к святому, распространявшейся в окрестном населении; этим объясняется взгляд последнего на оглашение чудес как на нравственную обязанность к чудотворцу. Этот взгляд разделяли и книжные люди, записывавшие чудеса: по мнению жизнеописателя Александра Ошевенского. скрыть чудо – дело невежества и неразумия, за которое должно будет дать ответ Богу. Испытав чудо над собой

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org или увидев его над близким человеком, крестьянин считал долгом сходить в монастырь, чтобы там попросить братию предать его писанию. Когда биограф монзенских чудотворцев оканчивал свой труд, пришла в монастырь крестьянка и спрашивала, кто пишет чудеса Ферапонта, чтобы рассказать ему исцеление своего сына. Монастырь не углублялся в анализ явлений, доходивших до него из нравственной жизни окрестного населения, но старался быть ее вождем и указателем: значительная, если не большая часть чудес в каждом житии выходила из среды самой братии. Встречаем известия, что новые чудеса торжественно читались в церкви перед всем народом; но это делалось не с целью проверить точность прочитанного рассказа. В монастырской братии и среди мирского общества относились неблагосклонно к мысли о такой проверке даже и тогда, когда она выходила не из личного сомнения, а из церковных требований и производилась церковным порядком.

В литературе житий до XVII века есть любопытные указания на эту нелюбовь к проверке: легенда и биограф бичуют не только мирян за простое любопытство, с каким заглядывали в гроб чудотворца, но и представителей иерархии, являвшихся с официальным поручением осмотреть мощи и поверить чудеса, если они с излишним усердием относились к своей задаче. Лет через 10 по открытии мощей кн. ярославского Феодора и его сыновей биограф рассказывал о наказании, постигшем местного архиерея и церковного следователя за недоверчивость. Архиепископ Трифон послал протопопа, мужа речистого, грамоте гораздого и гордого, дозреть мощей чудотворцевых, рассмотреть, «исцеления от них по правде ли будут». Протопоп не верил этим чудесам, подозревая, не игумен ли Спасского монастыря, где покоились мощи, действует здесь нечистой силой «на прельщение человеком», чтобы приобрести богатство, «еже приношаху граждане на молебны, к раце их приходяще». Когда он с такими мыслями приступил к осмотру мощей, внезапный удар повергнул его на землю, у него отнялись язык, руки и ноги, и он лежал в расслаблении, каясь в своем окаянстве. Летопись говорит, что Трифон отписался от своей епископии, «бе бо болен велми», и удалился в Спасский монастырь. Ярославский биограф указывает причину болезни: услышав о беде с протопопом, владыка, разделявший его неверие и подозрение в волшебстве, содрогнулся и был поражен расслаблением, удалился на покой в монастырь к мощам ярославских чудотворцев и прожил там до смерти, «плачась грехов своих».

Биограф Даниила Переяславского рассказывает, что, когда митрополит и посланные им духовные следователи потребовали у Даниила слишком строгого отчета, на каком основании он искал и открыл мощи кн. Андрея Смоленского, «еже никтоже помняше», старец предсказал всем им различные несчастья, вскоре исполнившиеся. Не лишено интереса, как выразилось в этом деле брожение, произведенное в Новгороде учением Косого. Зиновий Отенский в слове об открытии мощей епископа Никиты рассказывает, что наместник, стоя у гроба, усомнился в возможности, чтобы мощи сохранились в продолжение 450 лет; но когда архиепископ снял перед ним покров с мощей, епарх «зазре своему неверованию». Тогда же явились к архиепископу «попы града», чтобы выразить свое сомнение о новоявленных мощах. Владыка, «неверие их потязая», подвергнул их церковному наказанию, «Седмицу едину внимати себе повелев», и когда потом открыл им гроб Никиты, «общему волею попы с народы» просили у владыки разреше!гия ежегодно приходить ко гробу Никиты всем городом для молебного пения. Тот же Зиновий в слове об открытии мощей архиепископа Ионы с горечью вспоминает о похулившем их архимандрите Иларионе, говоря, что он был друг и «стаинник» известного покровителя еретиков Кассиана, епископа Рязанского, и его присутствие при торжестве помешало некоторым в храме почувствовать благоухание от мощей. В XVII веке, по-видимому, стали внимательнее относиться к открытию мощей и строже поверять записи исцелений, чтобы устранить «затейные чудеса», как выразился Симон Азарьин. Во второй половине этого века осудили как лживые писания повесть о Евфросине Псковском, к которой отнеслись с полным доверием на Стоглавом соборе, и житие Анны Кашинской с чудесами, которое ни по литературному характеру, ни по свойству источников не отличается от многих житий, прежде написанных и не подвергнувшихся такому осуждению.

Биографы начинают высказывать мысль, что нельзя записывать и распространять чудеса, которые не были надлежащим образом проверены и засвидетельствованы: жизнеописатель Иулиании Лазаревской, упомянув о многих исцелениях по открытии мощей ее, прибавляет: «Мы же сего не смеяхом писати, яко не бе свидетельство». В большей части житий не находим следов церковной официальной проверки записанных в них чудес; некоторые, по-видимому, без нее составлялись и распространялись между читателями. Канонизации 1549 года предшествовали «обыски о новых чудотворцах», производившиеся епархиальными

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org архиереями, которые, собирая жития, каноны и чудеса местных чудотворцев, руководствовались при этом показаниями местных жителей всякого звания. Описания этих обысков не сохранились, но о них можно судить по нескольким уцелевшим обыскным актам XVI и XVII веков. В последних есть черты, любопытные для характеристики источников, которыми пользовались биографы при описании чудес. Чудеса были необходимым условием для церковного прославления святого. В древней Руси известно было правило, которое требовало для церковного признания открывшихся мощей, «да сотворят три чудеса глух да прослышит, нем проглаголет, слеп да прозрит; а аще сотворят чудеса; то от Бога и от св. апостол; аще ли не сотворят тех чудес, то не примите их».

В 1634 году по мысли местного архиепископа открыли гроб кн. Михаила Ярославича Тверского, не вынимая его из земли; чрез несколько дней, как только копавший могилу древоделец рассказал о совершившемся исцелении его руки, архиепископ с собором духовенства и детьми боярскими святительского двора поднял гроб из земли и поставил на приготовленном месте в храме; потом начали приходить к гробу больные и петь молебны. Это правило делало необходимым официальное церковное следствие для поверки чудес на месте, если мощи открывались вдали от высшей церковной власти и не по ее почину. Порядок этого церковного процесса описан в грамоте холмогорского архиепископа Афанасия, посланной в Соловецкий монастырь в 1690 году[573]. Отвечая согласием на просьбу братии праздновать в монастыре память преп. Германа, он прибавляет, что этого нельзя сделать без воли великих государей с патриархом и без свидетельства, «не яко уничижая его (Германа) преподобство, но храня целость святыя церкви догматов, яко издревле во св. православной вере нашей обыкоша о св. Божиих угодниках предлагатися прежде о житии и чудесах их свидетельства достоверные, по свидетельству же со благоволения общаго православных монархов и архипастырскаго составляются им службы и каноны и тако устрояются праздновати, без свидетельства же и без благословения государскаго и святейшаго патриарха никакоже сие состоятися и прочно быть может».

Выраженные Афанасием правила подтверждаются в главных чертах церковным процессом об Иакове Боровицком, производившимся в 1544 году. Уже тогда ничего не знали о жизни Иакова, и житие его не было написано. Но сохранились акты, относящиеся к процессу; не имея литературного значения, они послужили потом материалом для столько же витиеватого, сколько скудного фактическим содержанием слова о явлении мощей Иакова[574]. По челобитью боровицких обывателей, духовенства и мирян, новгородский архиепископ Феодосий послал в Боровичи соборного софийского священника с диаконом «смотреть мощей Ияковлих», давно лежавших там у часовни, «и о чудесах его испытати многими людьми и священники». Освидетельствовав мощи Иакова, посланные опрашивали про житие его местных священников, и старост, и волостных людей добрых, «сколь он давно туто лежит и есть ли на него туто памятухи и знахари».

Ничего не узнав об этом, следователи собрали показания о совершившихся у гроба Иакова исцелениях и составили им опись, к которой приложили руки все духовные лица, присутствовавшие при осмотре мощей, и миряне, подтвердившие своим свидетельством действительность происшедших исцелений. Получив этот «обыск», архиепископ послал его к митрополиту и по грамоте последнего нарядил новую комиссию для торжественного перенесения мощей от часовни к новой церкви, прибавив в своем послании к боровичанам: «И на пренесенье бы естя честных мощей вы, дети боярские и старосты и рядовичи и вси православные крестьяне шли с женами и с детьми своими, и раце бы естя св. мощи предали честно и благоговейно со свечами и милостынями, елико ваша сила». С тех пор в Боровичах ежегодно праздновали день перенесения и начали записывать дальнейшие чудеса; по свидетельству еп. Славинецкого, запись прекратилась на 616-м чуде: это – сухой перечень исцелений, верный образец старых монастырских летописей чудес, едва ли даже заслуживающий названия литературного памятника.

Новые черты рассматриваемого церковного процесса открываются в деле о яренгских чудотворцах. Вместе с известием о них патриарху в 1624 году из Яренги подана была «чудесем роспись». По указу патриарха митрополит Новгородский поручил своему сыну боярскому вместе с игуменом Никольского Корельского монастыря поверить эту роспись на месте, «окольными монастыри и государевыми черными и монастырскими волостями и всякими людьми сыскати всякими сыски накрепко», как явились чудотворцы в Яренге и какие совершили здесь чудеса. Исцеленных ставили перед комиссией, которая расспрашивала

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org каждого из них накрепко об обстоятельствах исцеления. Данную ими «сказку» ссыскивали или поверяли их родом и племенем, а показания родимцев – «окольными тутошними всякими людьми». Для этого комиссия, побывав в Яренге, объехала и все окрестные волости ближние и дальние, «для рассылки и письма имея с собою из волости в волость попов и дьяконов и земских церковных дьячков». Церковное поручение, возлагаемое на игумена и боярского сына, митрополит называет «государевым делом», и по обстановке его трудно отличить от обыкновенных дел тогдашнего гражданского управления. Показания, снятые с местных жителей и скрепленные руками отцов их духовных, комиссия отправила в Новгород в дворецкий приказ митрополита. В позднейших описаниях чудес подпись духовного отца является одним из главных доказательств действительности чуда. Так, в житии Корнилия Переяславского исцеленные подают братии монастыря «подлинные известия», иногда собственноручно ими написанные и скрепленные отцами духовными. Открыв мощи Симеона в Меркушине, тобольский митрополит Игнатий указал всем сообщать о чудесах его священникам Меркушина, которым поручил записывать эти рассказы; обыватель Верхотурья, поведавший меркушинскому иерею о совершившемся с ним чуде, послан был воеводой в Тобольск к митрополиту с «письмом» об этом чуде.

Рассматривая различные условия, действовавшие на литературу житий, мы приводили рассеянные в ней указания с подробностью, может быть превышающей задачи исследования. С помощью этих рассмотренных условий попытаемся отдать себе окончательный отчет в литературном и историческом содержании жития, мы видели, как изменялась его литературная форма; но с житием в настоящем смысле слова считали неразлучной ту искусственную форму, которая установилась и господствовала в древнерусской литературе с XV века: как проложные краткие памяти, так и простые безыскусственные записки рассматривались только как материал для правильных житий или являлись вследствие позднейшей переработки последних, вызванной особенными обстоятельствами. Внешние черты этой искусственности вышли из взгляда на житие как на церковное поучение: они состояли в тех общих местах, которые в виде предисловия и похвалы начинали или заканчивали собой биографический рассказ или в виде ораторских отступлений переплетали этот рассказ нравственно-назидательными толкованиями излагаемых событий. Нет нужды останавливаться на происхождении и свойствах как этого взгляда на житие, так и этих общих мест, выше было указано, что литературной колыбелью жития была церковная песнь, а публикой – общество, которому был чужд простой исторический интерес.

Эти общие места древнерусская агиобиография усвоила по чужим образцам. Но без преувеличения можно сказать, что в этом отношении русские ученики пошли гораздо дальше учителей. В переводных греческих житиях, обращавшихся в нашей древней письменности, не найдем, говоря выражением Епифания Премудрого, такого «плетения словес», каким старался украсить свой труд древнерусский биограф. Рассказ Киприана и Пахомия Логофета кажется сухим и сжатым сравнительно с изложением их русских подражателей XV–XVI веков. В макарьевское время нашли Пахомиеву биографию Никона Радонежского неудовлетворительной именно в литературном отношении и переделали в более украшенном стиле. В житиях нет недостатка в указаниях на строгость, с какой биограф смотрел на свою задачу, но только с литературной стороны. Ему было недостаточно одного умения писать книжным языком: изложив свою повесть по-церковнославянски, но без риторического добрословия, он подобно Досифею Соловецкому или Герману Столбенскому, целые годы продержит ее в своей келии, боясь явиться перед читателем в неустроенном виде, пока не найдет опытного мастера, который покроет его рассказ блеском широких словес, «Какое везти к архиепископу, – пишет Досифей о своем труде, – стыжуся, понеже истину написах, но удобрить якоже бы сложно недоумехся». Слагатель самых витиеватых житий всего усерднее просит у читателя снисхождения к простоте своего пера, «понеже извятия словесем не вем, ни решения притчам навыкох, ни у философов учихся, грамотикия же и риторикия никогда не прочитах». Любопытно, что в древнерусской литературе житию первый голос, хотя раздавшийся в пустыне, против философского извятия, наполняющего «воздух словесью», поднял приезжий литературный мастер: в предисловии к житию соловецких чудотворцев Максим Грек одобряет Досифея именно за простоту изложения, которой тот стыдился, и, противопоставляя ее суетной философской речи, прибавляет: «Наши же христианским похвалы, Богу приносимыя и святым Его, аще и проста бывають неухищенными глаголы, но благодарна и нескрыта и явствена всем на пользу слышашим». Зато недостаток биографических сведений, при уверенности в литературном искусстве, никогда не останавливал древнерусского писателя; напротив, Андрей Юрьев взялся за новую редакцию жития князя ярославского Феодора, чтобы создать блестящий памятник

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
витийства во вкусе времени, но не воспроизвести вполне и тех известий о князе, какие автор нашел в старом кратком житии его.

Общие места житий не ограничиваются назидательными отступлениями: они открываются там, где при нервном взгляде могут показаться биографические факты. Типический образ святого, как он рисуется в житиях, слишком известен, чтобы воспроизводить его здесь во всей полноте. В нем рядом с чертами индивидуальными, имеющими значение действительных фактов, легко заметить черты общие, однообразно повторяющиеся едва ли не в каждом житии. Эти последние по характеру своему двоякого рода. Одни настолько широки, что не характеризуют жизни одного лица и, разумеясь сами собою, не дают ничего нового для его биографии. Редкий биограф не начинал своего рассказа известием, что святой родился от благочестивых, христианских родителей и в известный срок духовно возродился крещением, и это известие несколько не зависело от того, знал или не знал биограф что-нибудь о родителях святого. Таковы же описания юности святого и его первых опытов в иночестве, очень пространно и очень однообразно излагаемые в житиях: это отвлеченные характеристики благонравной юности и строгого иночества вообще, а не черты из жизни Антония Сийского или Арсения Комельского; их содержание есть лишь развитие заглавия биографии, ибо без этих черт описываемая жизнь не могла бы стать предметом жития. Другие черты, не столь широкие по объему, имеют условное значение: это биографические гипотезы, необходимые для полноты картины. К числу обычных черт такого рода относятся известия, что святой, родившийся в глуши древнерусской деревни, именно на седьмом году выучивается грамоте и 12 лет уходит в монастырь, внезапно увлеченный евангельскими словами о тех, кто оставляет родителей ради имени Христова, и биограф заносил это в рассказ, хотя бы ничего не знал о детстве святого. Черты того и другого рода проходят по всему житию, и их так много у биографа, что он мог из них одних составить довольно стройный биографический очерк. Любопытна в этом отношении попытка, на которую отваживается автор упомянутого выше слова о явлении мощей Иакова Боровицкого: не зная решительно ни одного живого факта из жизни Иакова, он направляет ладью малохудожного своего слова по глубокому морю достохвальных исправлений святого и на многих страницах «воспоминает по-возможному досточестно» его подвиги.

Есть, наконец, третий элемент, входящий в характеристику искусственного стиля житий: это известный выбор биографического содержания. Кик бы ни было житие богато живыми подробностями, оно не удовлетворит историка. Биограф освещал описываемую жизнь только с некоторых и во всех житиях все с одних и тех же сторон, оставляя в тени другие, для исследователя самые важные. Отсюда происходит однообразие впечатления, выносимого из чтения житий, различных по литературной обработке и по качеству биографического материала. Этим же объясняется в них недостаток внутренней стройности, плохо закрываемый архитектурной правильностью их внешней формы. Говоря вообще, житие есть лишь ряд отдельных эпизодов, изображающих торжественные минуты в жизни святого; будничные промежутки между ними оно обходило или вскользь бросало на них бледный свет. Таков был рассчитанный план, отличавший житие от повествования другого рода; едва разговорившись о простых житейских подробностях жизни Корнилия Комельского, биограф его спешит остановиться, замечая: «Сказания бо (изустного рассказа) дело сие. а не жития повесть».

Таковы главные приемы искусственной агиобиографии. Наша задача не ставит исследователя в необходимость рассмотреть ни те пути, которыми эти приемы проникают в нашу старинную письменность, ни все подробности их развития у наших древних книжников. То и другое входит в круг специальных вопросов литературной истории жития. Для нас важнее определить значение этих приемов для древнерусского биографа, чтобы видеть, как перо его обрабатывало описываемые явления. Простого анализа искусственного стиля житий достаточно, чтобы заметить, что житие и историческое повествование различно относятся к предмету и второе не может брать явления в том виде, в каком дает их первое. Надобно разобрать взгляд древнего биографа на исторические события и на свою задачу, чтобы не спрашивать его о том, на что он отвечать не думал, и не смотреть на вещи его глазами, которыми мы смотреть не можем.

Все условия, влиявшие на литературу житий, клали в основу жития церковно-моралистический взгляд на людей и их деяния. Было бы, однако ж, большой ошибкой думать, что биограф святого сходится в точке зрения с историком моралистом, для которого поучительны в истории и отклонения от нравственного идеала. Древнерусское мирозерцание, на котором стоял

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org биограф, не любил подниматься на такую моральную абстракцию. Точнее определил это мирозерцание, сказав, что оно искало только непосредственного назидания. Когда Епифаний спрашивал у старцев разумных, писать ли ему житие Сергия, они очень наглядно выразили эту точку зрения: «Якоже нелепо и не подобает жития нечестивых пытати и писати, сице не подобает жития святых муж оставляти и не писати». Биограф Варлаама Бажского подробно указывает, чего именно искал древнерусский читатель в житии: «Святых жития страх Божий вселяют в душу, безстрашие отгоняют, злых престатие, благих приятие вводят; тех бо жития зряще, в чувство своих дел приходят, престатие злых помышляют, свет бо есть святых жития и просвещение душам нашим». Задачей биографа перед такими требованиями было извлечь из описываемой деятельности практические уроки жизни, представить в биографических чертах нравственные парадигмы. Мир, из которого он брал необходимые для такого обобщения образы, не был родной ему по происхождению: это было восточное пустынночество, идеальную догму которого он находил в творениях отцов Церкви об иночестве, а практическое осуществление – в патериках и житиях древних христианских пустынников.

Понятно равнодушие, с каким биограф относился к биографическому факту в его действительной простоте. Этот факт имел для него цену только той стороной, которая укладывалась в описанные выше нормы или общие места житий. В житиях и связанных с ними церковных службах молено найти много убедительных доказательств этого равнодушия. Жизнь Ефрема Перекомского изображена почти буквально словами жития Александра Свирского. На Прокопия, юродивого Устюжского, биограф его перенес целиком рассказ из жития Андрея, юродивого Цареградского. В службе Ефрему Перекомскому повторены черты жизни, изложенные в службе Савве Вишерскому. В библиотеке Троицкой Сергиевой лавры есть мартовская служебная минея конца XVI века, сохранившая на себе следы церковного употребления. Неизвестный составитель ее задумал написать службы и тем святым этого месяца, которые не имели их в минее, находившейся у него под руками. Для этого он воспользовался готовыми службами той же мартовской минеи и дословно или в переработке брал из одних стихир, из других каноны, иные переписывал целиком на имя другого святого. Так случилось, что мирно скончавшийся в Твери епископ Арсений в каноне «мученическим увязеся венцом», ибо этот канон выписан из службы исповеднику Феофилакту. В другой рукописи той же библиотеки сохранилась служба на обретение мощей Филиппа Ирапского, воспевающая его дар составлять церковные песни и творения против ересей–черты, не имеющие ничего общего с известным житием русского пустытника Филиппа, уединявшегося в Ирапе[575]. Такое отношение к факту сообщало биографическому содержанию житий отвлеченность, которая делает его неуловимым для простого повествования: дорожа лишь той стороной явлений, которая обращена к идеалу, биограф забывал о подробностях обстановки, места и времени, без чего для историка не существует исторического факта. Часто кажется, что в рассказе жития таится меткое наблюдение, живая черта действительности; но при анализе остается одно общее место. Между мелкими сочинениями Максима Грека есть похвальное слово «Некому пречудному древнему мученику, его же имя неведомо»; не указано, где, когда и кем совершен описанный в нем подвиг целомудрия, и только в конце замечено, что это сообщено Павлом Фивейнином великому начальнику иноков Антонию. Это слово стоит на одинаковой точке зрения с житиями.

Эта точка зрения определила и отношение биографа к русской исторической действительности. Он искал в последней отражения другого, хорошо знакомого ему мира и ценил ее настолько, насколько она отражала этот мир. Иногда он начинал житие очерком распространения апостольской проповеди, и в словах его звучит чувство народной гордости, когда он передает легенду о путешествии на Русь апостола Андрея. В XIV и в XVII веках он говорит о русском общественном порядке одинаковым языком, будто никакой перемены не произошло в промежутке. Зато он не был невнимателен к судьбам Церкви за пределами Руси, и с половины XV века мысль его часто обращается к не переставшему умножаться сонму русских пустынножителей как к живому доказательству, что Русская земля теперь прямая и единственная наследница древнего благочестия. Он любил повторять то место из Пахомиева предисловия к житию Сергия, где книжный серб спрашивает, откуда засветился этот светильник, не из Иерусалима ли или не с Сипая ли, и потом отвечает: нет, из Русской земли, которая долго была омрачена кумиролужением и недавно сподобилась святого просвещения, но уже озарилась многими светилами, «якоже той превзыти иже исперва просвещение приемших». Лесная русская пустыня становилась продолжением опустевшей Фиваиды. Чем эта пустыня с ее своеобразными условиями и обитателями отличалась от древней египетской, это не занимало русского инока–биографа. Он не скажет, хотя бы и знал, как и сколько

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
деревень и починков явилось в лесу под руководством проникшей туда братии; но он подробно расскажет о борьбе основателя с теми же бесовскими «страхованиями», какие древний отшельник встречал в восточной пустыне.

Бесспорно, древнерусский биограф своим историческим взглядом смелее и шире летописца обнимал русскую жизнь. Можно даже сказать, что древнерусская мысль не поднималась выше того исторического понимания, какое усвоила и развила литература житий. В этом отношении ей принадлежит видное место в истории нашего умственного развития.

Указав, какое значение придавал биограф историческому факту и как его обрабатывал, легко понять, что житие и историческая биография смотрят на лицо прямо с противоположных сторон. В судьбе лица нас занимает более всего борьба вечно борющихся исторических стихий, личности и среды, ее окружающей; взаимное отношение той и другой стороны служит лучшей характеристикой обеих. Степень нашего интереса к жизни лица определяется тем, в какой мере развило оно среди этой борьбы свою внутреннюю силу и самобытность и насколько стало выше окружающих условий, общего уровня. Совсем иная точка зрения в житии. Среда, из которой выходил святой, рассматривается в нем только как внешняя помеха, ничего не дающая лицу и настолько слабая, что святой прямо из колыбели становился выше ее и уже в детстве учил родителей правильному пониманию задачи жизни. Между общими местами житий часто встречаем беседу отрока с матерью, которой его воздержание в пище и молитвенное бдение внушают тревожные опасения за здоровье сына: я не слышал, отвечает он на ее упреки и увещания, я не слышал, чтобы родители желали зла своим детям: объядение и плотоугодие не поставит нас пред Богом. Те многоразличные сочетания личных и общественных условий, которые производят такое бесконечное разнообразие характеров и которые привязывают внимание наблюдателя к судьбам людей живущих и отживших, не имели никакой цены в глазах биографа; да едва ли и жизнь, из которой он брал явления, давала обильный материки для такого наблюдения. И здесь, как в понятиях биографа, высшей задачей нравственного развития для лица было отрешиться от «долу влекущих мудрований, паче же всего не имети своея воли». Для жития дорога не живая цельность характера с его индивидуальными особенностями и житейской обстановкой, а лишь та сторона его, которая подходит под известную норму, отражает на себе известный идеал. Собственно говоря, оно изображает не жизнь отдельного человека, а развивает на судьбах его этот отвлеченный идеал. Вот почему все лица, жизнь которых описана в житиях, сливаются перед читателем в один образ и трудно подменишь в них особенности каждого, как по иконописным изображениям воспроизвести портреты: те и другие изображения дают лишь «образы без лиц». И в древнейших и в позднейших житиях неизменно повторяется один и тот же строю определенный агиобиографический тип; только в последних черты его иногда становятся живее, как в рисунке царского мастера Симона Ушакова оживляется и становится выразительнее прежний иконописный тип.

Ясно, в чем повествователь уклонится от исторической действительности, если целиком воспроизведет фактическое содержание жития, даже отложив общие места его. Впрочем, остаются некоторые просветы в литературном покрове, который житие клало на явления действительности. Из условий, при которых писались жития, видно, что самыми надежными и более других доступными основаниями для критической оценки каждого такого исторического источника служат момент его написания и отношение автора к святому. От того и другого много зависела не только достоверность биографического рассказа, но и самый выбор биографических черт. Общие места отчасти были неизбежны для биографа, не располагавшего достаточным запасом сведений о святом. Жития, написанные по личным воспоминаниям автора, значительно отступают от обычных приемов агиобиографии. Если они дают много места риторике и общим местам, то не превращают их в биографические черты. Епифаний в биографии Стефана Пермского, объясняя с обычным красноречием процесс зарождения и развития в юноше мысли о суете земного и об отречении от мира, вставляет в свое размышление слова Евангелия о тех, кто во имя Христа оставляет родителей и сродников. Проложное сокращение Епифаниева труда, передавая это место подлинника, превращает размышление биографа в положительный факт: оно рассказывает, что Стефан решился оставить мир, услышав однажды в церкви чтение указанного евангельского текста.

Обзор источников житий дает заметить, что биограф очень редко имел одинаково полные и точные сведения обо всех периодах описываемой жизни. В житиях основателей монастырей такие сведения ограничивались большей частью временем жизни святого в новом монастыре. Вот почему рассказ о судьбе

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org святого до этого периода в житиях особенно обилием общими местами и дает мало годного исторического материала. Но и описание жизни основателя в новой обители не свободно от общих мест. Анализ взгляда биографа на исторические явления и его отношения к факту указывает, где нужно искать и в этом описании живых следов действительности. Обобщению, превращению в типические формулы жития подвергались такие явления русской жизни, которые напоминали собой идеальные образы восточных житий. Напротив, где являлись условия местной древнерусской действительности, мало похожей на древнехристианскую восточную пустыню, там биограф чувствовал себя в большом затруднении: он не находил для них готовых красок в своих образцах и старался говорить о них меньше или вводил их в свой рассказ в первобытной простоте. С той же стороны получают значение ценного исторического материала и чудеса. Выше объяснено, что из всех частей жития описание посмертных чудес святого наиболее надежно по своим источникам. Как повесть о ежедневных явлениях монастырской жизни, в которых обитель приходила в непосредственное соприкосновение с окрестным грешным миром, это описание – незаменимый материал во многих отношениях. Прежде всего на его изложении наименее заметна печать обычных приемов житий, общих мест и условных представлений: по литературной форме своей это большей частью близкое воспроизведение наивного рассказа стих исцеленных. Далее, здесь биограф покидал свою обычную невнимательность к обстановке, мелким подробностям события и передавал обстоятельно рассказ источника или свои собственные воспоминания. В-третьих, описания чудес – почти единственные литературные источники для истории монастырей по смерти их основателей. Еще важнее то, что они большей частью единственные записки о каком-нибудь темном уголке России, в которых местное население является с своими нравственными и физическими недугами, иногда с своими этнографическими и культурными особенностями. Наконец, трудно указать другой отдел древнерусских исторических памятников, в котором с такою откровенностью и полнотой высказались бы потаенные понятия как биографа, так и всего общества.

ПРИЛОЖЕНИЯ

I. ЗАПИСКА ИННОКЕНТИЯ О ПОСЛЕДНИХ ДНЯХ УЧИТЕЛЯ ЕГО ПАФНУТИЯ БОРОВСКОГО (К СТР. 131 – 132)

О Господи, спаси же! О Господи, поспеши же!

Владыко мой Господи Вседержителю, благым подателю; Отче Господа нашего И. Христа! при иди на помощь мне и просвети сердце мое на разумение заповедей Твоих и отверзи устне мои на исповедание чудес Твоих и на похваление угодника Твоего, да прославится имя Твое святое; яко Ты еси помощник всем уповающим на Тя в веки. Аминь.

Възмагдую мя Господу Иисусу Христу и того свету, всене-порочней Матери и угоднику ея, о нем же мне ныне слово, аз же окаанный что имам рещи, невежда сый и груб, паче грехов исполнен?

Исповедати хошу о тацем светиле, святем и велицем отци нашем Пафнутии. аще и не достоин есмь от начала житиа его споведати, ниже паки он требуаше сия от мене, понеже Божий человек выше нашея похвалы, но души своей на въспоминание, паче же на обличение, да не реку на осужение, не вем како получивши сожительство такова мужа и многым летом единокровен быти и толика учения его насладитися и любви его со многым изообильством восприяти, аще и дерзостно ми есть рещи, якоже ин никтоже.

В лето 6985, индикта 10, по святом же и честнем празднице пасхы, в четверг 3 недели, назавтрее Георгиева дни, в 3 час дни, позва мя старец походити за монастырь. Егда же изыдохом, тогда начат шествовати к пруду, егоже сзда многым трудом своим Егда же приидохом на заплот, узре поток водный, явльпийся под мост, и начат мя учити, како заградити путь воде. Мне же о сем рекшу аз иду с братьями, а ты нам указывай, ему же рекшу: несте ми на се упражнения, понеже ино дело имам неотложно, по обеде имам нужнее дело, – паки старец възвратися в монастырь уже время литургии. Егда же сверится божественная служба, тогда с братьями в трапезу по обычаю шествоваше и пици причастися.

Егдаже 6-му часу скончавшюся, тогда прииде ко мне ученик старцев юнный Варсануфье и рече ми: старец Пафнотей посла к тебе, пойди, идеже ти сам повелех. Мне же смутившюся о сем, скоро вестах и идох к старцу, и отворив дверь, и видех старил сидяща в сенях у дверей на одре в велице устроении,

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
ничтоже глаголюща ко мне. Аз же рех ему: что ради не изыдеши сам? нужи не
имаши. Блаженный же рече ми: нужу имам, ты не веси, понеже съюз хочет
раздрешитися. Мне же недоумеющуся и понеже страхом объят бых о необычных
его глаголах, не смеях ничтоже рещи и изыдох, на неже мя дело посла. Поях с
собою братию, их же мп повеле и преже со старцем бывшая ученика его
Барсанофья, Зосиму и Малха, и мало тружьшиемся възвратихомся в монастырь,
ничтоже успевше, понеже мног мятеж в душах имеюще. И обретох старца в кельи
седяща Тогда глагола ми: скоро пошли ко князю Михаилу, чтобы ко мне сам не
ехал ни присылал никого ни о чем, понеже ино ми дело прииде. Егда же приспе
вечерни время, тогда не возможе ити с братьями на вечернее правило. По
отпущении же вечерни братиа приидоша к келии старца уведет, что ради не
приде в собор. Старец ни единому не повеле в нити к себе, рек: в утрений
день да соберутся вся братия. Также и на павечернее правило не возможе
изыти. мне же не отступающу его, рече бо ми: в сии же день четверток имам
пременитися немощи моя. Мне же дивящуся о необычных глаголах, таже повеле
ми павечернтцу проглаголати, таже отпусти мя ити в келию мою. Мне же не
хотщцу едва изыдох. Тогда не обретох покоя всю ночь, но без сна пребывах,
множицею и к келии старца прихождах в нощи и не смеях внити, понеже слышах
его не спяща, но молящася, ученику же его юну сушу, ничто же от сих ведящу,
точию сну прилежащу. Егда же бысть час утрени, тогда вжег свещу, поидох,
понеже заповедь имам от старца преже многих лет во время пения приходити и
часов времена являти. Повеле братии поити на утреннее славословие, мне же
повеле у себе полунощницу и завтреню проговорити, сам же въстав седеше,
дондеже скончах. Егда же бысть день, пятку сушу, тогда по молебном правиле
священници и вся братия приидоша благословитися и видети старца. Старец же
повеле всем без возбранения входитьи и начать с братиею прашати-ся. Старец
же въстав седеше. Прилучи же ся в то время старец Кирилова монастыря, ему
же имя Дионисие, художеством часовник; тогда и тъ влезе с братьею прощение
прияти. Дионисию же много молящуся, дабы его благословил рукою старец, ему
же и слышати и не хотяшу, много же стужаше о сем Тогда оскребився рече
старец: что от мене, господине старец, от грешнаго, человека ищещи
благословения и помощи? я сам в час сей требую мчогы молитвы и помощи. Ему
же изшедшу, старец же паки воспомяну и глагола; что сему старцу на мысли? Я
сежу, сам себе не могу помощи, а он от мене руки требеаше Братии же всей
собравшимся и немощным и слепотою стражующим и по прощении не хотящим
отъгти, старец же понуди отыти кождо в келью свою. Бъ же тогда братии
числом 95. Мне же не отступающу от старца ни на мал час, старец же о всем
млъчаще, разве точью молитву Иисусову непрестанно глаголаше. Егда же приспе
час литургии, приде смщеник благословитися по обычаю, понеже обычай имеют
священници на всяк день благословятися у старца, в келью приходяще.
Священник же пойдс на божественную службу. Сам же начат облачитися в ризы
своя, понеже хотяше ити в святую церковь к божественной службе, мне же ему
с братьеюво всем помогающу. Егда же сверится святая литургия, взем святыя
дары, изыде из церкви, братиям его провожающим, шествуя с посохом, опочивая
мало, ве дадяще себе свершене прикоснутися братии или водити веема, но со
многим опасением приближахомся ему. Егда же бысть в келии, отпусти братию,
сам же взлеже немощи ради. Мне же оставшу у старца, аще о чем помянет,
ничтоже о пищи рече, точью повеле ми сыты мало воды сладчае дати себе жажди
ради Отнелиже разболеса, ничтоже вкуси. По мале часе приела кн. Михайло
Андреевич диакона своего уведети, что ради не повеле ему старец у себе
быти, якоже рех прежс, и что прилучися старцу. Мне же сказавшу, что князь
приела, ему же ничтоже отвещавшу, точию отпустити повеле: несть ему у мене
ни о чем дела. В тоже время привезоша грамоты от предела тверьскаго да
деньги золотые, мне же явившу ему, он же не повеле к себе внити пришедшим.
Аз же, взем грамоты и деньги, при нес ох в келью к старцу, таже явил ему:
аз прочту грамоты пред тобою. С гарец же не повеле прочести, повеле отдати
принесшим Мне же глаголющкх повели мне взяти, нам то надобе, старец же
оскорбися на мя и запрети ми, рек сице: ты возьмешь, ино то я взял. Обычай
же имеше старец всегда Пречистые имя нарицати и надежу имети, и рече: еще,
brate у Пречистой есть братии что пити и ести; они прислали не моя ради
пользы, но от мене грешнаго требуют молитвы и прощения, а я, видите, сам
наипаче во время се требую молитвы и прощения. Аз же ничтоже ино рех, точью
прощения прося о всем, и отпустих я от монастыря со всем, и испытах их, о
ней же вещи ириидоша, и вся тако суть, якоже ми старец рече.

Обычай же бе старцу егда кто от братии в немощь впадаше, тогда старец
прихожаше к брату и воспоминаше ему последнее покаание и святых даров
причащение; о себе же ничтоже о сих глаголаше, нам же дивящимся, еда како в
забвение приде о сих старец. По мале часе приде церковный служитель
глаголя: время вечерни приближися. Нам же глаголющим, старец начат осязати
ризы своя. Мне же въпросившу: камо хочешь изыти, еда нужи ради коея? Ему же

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
рекшу: имам ити х вечерни, начахом старца облачити в ризы его; таже взят посох свой, нам же спомогающим ему со обою страну, не дадыше старец приимати за руке, развее за ризы помогахом ему Егда же приде в церковь, тогда ста на своем моете, аз же ему уготових седалище. Старец же, на посох руке положь. таже главу преклонив, стояше. Егда же братия начата стихиры пети, тогда старец начат пети с братиею по обычаю. Обычай же имеше старец ни единого стиха мимоити с молчанием, но всегда пояше с братиею. Егда же случашеся не услышати ему стиха или коего слова в стихе, тогда повелеваше кононарху паки възвращатися множицею и повторяше стихи, дабы известно разумел Скончане же бывши вечерни, наченьшу священнику понахиду, понеже предание святых отец по обычаю церковному в пяток вечер всегда помяновение о усопших бывает, братия хотяще старца в келью вести, ему же не хотящу, рече бо: аз требую паче слышати, понеже мне нужнейше, к тому не возмогу слышати. Братия же начата пети Блажени непорочны, старец же усердно припеваяше братьям, яко же братиам мнети, еда како легчае ему бысть. По скончании правила излезе старец из церкви. Идущу же ему в келью, священ – ници же и прочая братья шествуют по старце провожающее Егда же приде в келью, тогда отпусти всех с благословением и прощением и сам у всех простися. Мне же и иному брату, именем Варсанофью, не отлучающуся ни единого часа, старцу же възлегу изнеможения ради телесного, нам же безмолвствующим, и по мале часе приде пономарь, прося благословения на павечернее правило. Старец братиям повеле пети, сам же не возможе поити, мне повеле у себе приговорити павечерницу. По соборном отпетии паки приде Арсение, аз же рех ему: аз иду в келью, ты же возми светилник, възжи да поседи у старца, дондеже прииду. Обычай же бе старцу никогдаже по павечернем правиле свеще или светилнику горети, но всегда в нощи молитву творяше, множицею же седя усыпашс, вервицу в руках держаше, Иисусову молитву глаголаше. Егда же възжен бысть светилник, старец же во изнеможении лежаше, аз же. прием благословение, идох в келью мою малаго ради покоя. Едм уснух от многих помысл о старце; паки же скоро убудився, встлх и идох в келью старца. Старец же лежаше, молитву творяше. Аз же сотворь молитву, взвестих ему утрени час Старец же не возможе поити, аз же глаголах ему полунощницу и прочее правило, он же въетав седеше, моляшеся. Егда же бысть день, обычай же бе многодетный старцу на всяк день молебны пети, или праздник или проп день, иногда дваши, множицею и три случашеся. Братия же начата пети в соборе, мне же повеле у себе проговорити канон Иисусов, таже Пречистой похвалный. Егда же изглаголах, тогда же мало умлечах, таже с тихостию въстав, начах себе часы глаголати. Старец же въстав седеше, аз же въпросих что ряди въстав седиши? еда вон хочеши изыти? Ему же рекшу: сего ряди сежю, ты часы глаголеши, а мне лежать? Мне же удивльиуся великому трезвениго блаженнаго, помале же начат понуждати на божественную службу, аз же възвестих слркителю церковному; старец же начат облачитися в ризы своя, нам же спомогающим ему. Старцу же пришедшу в церковь, стоящю же ему на обычном месте, егда же свершися божественна служба, старцу по обычаю взявшу св. доры, излезе из церкви. Егда же бысть в келий, аз же уготовах ему малы потребности, еда како вкусити восхоцет. Отнелиже разболеса, ничтоже вкуси, разве воды мало медом услажены, едва познаватися сыте, меду же кисля го или квасу никако же вкуси. Мне же понужающу вкусити немощи ради, старец же рече ми: не токмо не полезно есть, но и пагубно пианому умрети. Мартирию же диакону суцу, тогда по старцеву благословиению имущу службу на трапезе представляти мед и пиво братьям, тогда ему пришедшу благословитися у старца, что повелит братии взяти на трапезу пити. Старец же повеле ему мед лучший всегда взимати на трапезу, рек сице: братиа да пьют после мене, миряне то попиют. Аз же рех ему: днесь и сам вкуси, понеже суббота есть, еще же пятдесятница. Старец же ми рече: и аз вем, что суббота и пятдесятница, но писано в правилех: аще и велика нужа будет, ино три дни попоститися болящему причащения р:»ди святых тайн; мене же видиши немощна суца; аще Господь сподобит и Пречистая Богомати, заутра хошу причас–титися св. тайнам Мы же почюдихомся великому его опасению, преже помышляхом, якоже напреди рекох, еда како в забвение приде о сих старец, а он отнелиже разболеса, от того часа посту прилежаще, а нам ничтоже о сих яви. Та же братию отпусти в трапезу ити на обед, сам же мало упокойся немощи ради, братьи же заповеда, да не стужают ему ни о чем дондеже сподобитися божественного причащения св. даров. Се же ему обычай бяше многолетний: егда хотяше причаститися св. тайнам, тогда всю неделю пребываше молча не токмо от мирян, но и с братьею не глаголаше и о нужных вещех, ни живущему с ним в кельи что глаголаше. Пост же ему всегда обычен беше. Нам же отшедшим каждо в келью свою, по мале времени посылает ученика своего и призывает священника, именем Исаия. Преже не бе ему обычай сего призывать. Священнику же вшедшу в келью старца и стоящу, старец же с смирением начат глаголати ему о духовных делех.

Священнику же о сем недоумещуся, пачеже страхом и трепетом одержим о старцевых глаголах, якоже сам извествоваше мне, Таже повелевает ему покаание прочести и прочая по ряду и благословение приемлет и прощению сподобляется, преже от Бога прощенный. В тоже время присылает князь Михайло Андреевич духовника своего попа Ивана старца посетити, и сам князь много желаше ехати к старцу, но не смеяше без повеления; аще ли не поселить ему быти у себе старец, да благословить и простить его старец и сына его кн. Ивана. Старец же не повеле попу Ивану к себе вить ниже беседы сподобитися. Он же много братию моляше ни единого обрете довести его до старца. Послежде и ко мне приходит со княжим словом, чтобы видети старца и князем поведенная глагола-ти. Мне же въдящу старцев разум и твердость нрава, не смеющу о том и глиголати, ему же много на се мя нудящу, аз же един, идол к старцу и сказах ему, что князь Михайло прислал попа Ивана теи видети и чтобы еси благословил и простил князя Михаила и сына его князя Ивана; ему же молчащу, аз же не обрет дерзновения к старцу, по мале часе восхотех изыти, сотворив метание. Преподобная же она глава ни тогда мя скорбяща отпусти, рече бо ми: дивлюся князю, с чем присылае; сына моего благослови князя Ивана, а князь Василей ему не сын ли? сам не ся разделися, Бог весть, где имать обрести мир и благословение. Таже рече мм: ни о чем ему у мене дела нет, аще и сам князь бы был. Аз же и нехотя сия вся извесгих попу Ивану. Он же не уверися моими словеса, на ину мысль преложися, восхоте вечерни ждати, да сподобитися беседы и благословения от старца. Егда же бысть время вечерни, тогда с старцем плохом в церковь. Поп же, предварив южными врата, скоро вниде в церковь, хотя получитьи желаемое Старец же, ощутив пришествие попа, скоро вниде в светый олтарь. Егда же поп изыде из церкви, таже и от монастыря, тогда старец излез из церкви, идяше в келью свою; таже отпустив братию, ктому ничтожс беседа, понеже на всенощное пение с братиею готовящися, рече бо: ктому прочее не мощно ми будет напред свершити Мы же мнемом: изнеможения ради телеснаго сия глаголет; послежде разумехом, яко отшествие свое назнаменаше нам не яве, но яко да не оскорбит нас. Таже повеле мне у себе Святыя Троица канон проговорпти. сам же бе во мнозе подвизе. Мало по захожении солнца сам воздвиже братию на всенощное бдение, понеже ка се много усерден бе, братиям же дивящимся многому его тщанию; никакоже ослабс, дондеже свершися всенощное правило, уже дни освитаюшу умаления ради ношнаго. Тогда повеле Иосифу крилошанину правило ему обычное свершати, таже и к св. причащению молитвы изглаголав. Старец же начат поспешати со многим тщанием, шест-вуйа во св. церковь, священнику же повеле свершати святую литургию, сам же пребысть в святем жртьвенице до причащения божественнаго тела и крове Христа Бога нашего. Егда же сверится божественная служба, старец прииде в свою келью, братьи провожающим его, мне же мало нечто уготовлыну, аще пищи причаститися восхощет, – отнелиже разболеся, ничто же вкуси, – братьям же понудившим на се. Старец же не восхоте нас оскорбити, не естеству желающу, мало нечто вкуси, паче же братию понуди ясти от уготованных ему; он же от многоаго труда упокойся мало.

В тоже время от великат князя Ивана Васильевича скоро достигоша послания, понеже неким мановением или от Бога или от скоропришедших человек возвещено бысть ему. Посланный же Федя Викентиев приходит ко мне и рече ми слово великого князя: доведи мя до старца до Пафнотья, князь великий послал к нему грамоту свою. Аз же рех ему: никтоже от мирян входит к старцу, ниже самый князь, аще ли же истинну ти реку-ни послааый тя внидет. Он же рече ми: и ты донеси послание и возвести ему. Аз же, взем запечатано послание, принесох к старцу и сказах ему вся подробну реченная посланным Старец же ми рече: отдай то послание паки принесшему, да отнесет пославшему уже ктому ничтоже требую от мира сего, ниже чести желаю, ниже страха от мира сего боюся. Аз же рех ему: вем и аз о тебе, сия такс суть, но Бога ради нам полезное сотвори, понеже хошет князь великий о сем оскрѣбитися; не разгневи его. Старец же паки рече ми: истину вам глаголю, не разгневите Единоаго, ничтоже вам успеет гнев человеческий; аще ли же Единоаго разгневите, еже есть Христос, никтоже вам помощи может, а человек аще и разгневаается, паки смирится. Аз же не смеях ничтоже реши, точью изшед рех ему вся предреченная и послание отдах, он же и не хотя скоро изыде из монастыря и с посланием В тоже время приспе посланный от матери великого князя, христолюбивые и благочестивые великие княгини Марии, понеже велику веру имеше к Пречистые монастырю и любовь к своему богомольцу старцу Пафнотью, якоже ин никтоже; аще и не бе преже такова, но добродетелию старцевою усугуби сторицею преложение свое на благое к старцу со истинным покаанием Таже и от великие княгини Софыи Грекини приспе посланный с посланием, еще же и денги златые приносить. Мне же старцу возвестившу, старец же никако от принесенных взяти

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
повеле, паче же оскорбися многаго ради стужения. Множае же аз оскорбихся, молву творя старцу, пришедшим на се нудящим мя по слову посылающих; аз же, изшед от старца, отпустих их и со златом Не токмо же от князь и от княгинь, но и от прочего народз, от боляр же и от простых со всех стран приходящих, мы же о сих ничтоже старцу рещи смеяхом, понеже искусихомся от предире-ченных. Паки же приидох к старцу, тогда рех ему. добре нсми-жешь, государь Пафнотей! Старец же рече ми: ни так ни сяк, видит и, брате, сам, боле не могу, понеже изнеможение телесное приде, а выше силы ничтоже ощущаю от болезни. От пищи же ничтоже вкушааше, питаем бо бе Божиею благодатию; аще и побелить что устроити на вкушение, егдаже принесена будутъ, тогда сладце похваляше и глаголаше братии: ядите, а я с вами, понеже добра суть, видящим, якобы рещи по Лествичнику, чревообъясна себе показоваше. Пища же его бе всегда братнее угожение, сам же всегда худейшая избираше; не тъкмо о пищи, но и келейное устроение вся непотребна. Еще же и ризы его, мантия, ряска, овчая кожа, сандалия ни единому от просящих потребна быша; беседа же его вся проста, сладце беседоваше, не токмо братиям, но и мир-екым и странным, не по человекоутодию, но по Божию закону вся глаголаше, паче же дела творяше, не устыдеса никогдаже лица княжска или болярска, ни приносом богатых умягчися когда, но сильным крепко закону соблюдение глаголаше и заповедем Божи-им, простым же такоже беседоваше, братию нарицаше, никтоже от беседы его изыде скорбен когда, многим же и сердечныя тайны беседою отвързаше, они же отходяще чюдящеса слав ляху Бога, прославляющаго своя угодники. И что много глаголю? Аще сия вся по единому начьну изчитати, не довлеет ми все время живота моего, но сия вся совокупив, вкратце реку, ничим же скуден бе в добродетслех дивный сей древних святых, глаголю же Феодосиа, Савы и прочих святых. Паки же ноши наставши, прежереченный брат Варсонофье вжизает по обычаю свещник, старцу же сего не требующу, якоже преже рех, но нам не терпящим светило дутя наших во тме оставити. Мне малаго ради покоя отшедшу в келью, паки помале возвратихся к старцу, обретох его не спяща, Иисусову молитву глаголюща, брата же седяща и дремлюща; аз же възвестих старцу час утрени, он же братиям в соборе по обычаю вся повеле свершати, мне же повеле у себе обычная правити, якоже всегда обычай ему беше.

Понеделнику же наставшу, во время божественныя службы, паки старец в св. Божю церковь шествуя со многым трудом, братиям помогающим, по свершении божественныя службы братьям въпрашающим, аще что похощет вкусити, старцу же не хотящу, токмо мало исыпиваше сыты, якоже преже рех. Егда же упокойся мало старец, аз же от многих помysl борим, како хощет после старца быти строение монастырьское, понеже старец ничтоже о сих глаголетъ, аще вопрошу его о сем или ни, таже сотворих молитву, ему же отвещавшу аминь, тогда начах со умилением глаголати.

Вспрос Инокентиев. Государь Пафнотей! повели при своем животе написати завещание о монастырьском строении, как братии по тебе жити и кому игумену быти повелиши, – старцу же молчащу.

Ответ Пафнотиа старца. Таже по мале часе начат глаголати старец, слезам изо очию текущим: Блюдите убо сами себе, братие, как чин церковный и строение монастырю хощете имети; песньнаго правила никогдаже преставляйте, свещ;ш вжизания просвещайте, священници держите честно, яко же и аз, оброка их не лишайте, божественныя службы да не оскудевают, теми бо вся поспеются, трапезы от любостранна не затворите, о милостыни попецетеса, просяща потребная тча не отпустите, от мира приходящих бесед удаляйте, в ручном деле тружашеся, сердце свое хранете всяцем трезвением от помysl лукавых, по павечернем правиле бесед не творите друг со другом, каждо во своей кельи да безмолвствует, соборныя молитвы не отлучайтеса никакою нужею развее немощи, весь устав и правило церьковное кротко и немятежно и молчаливо, и просто рещи, якоже мене сидите творяща, и вы творите; аще бо тех заповеданна мною не презрите, верую Богови вседержителю и того всенепорочней Матере-свету, не лишит Господь всех благых ему своих места сего. Но вем, яко по отшествии моем Пречистые монастыря будет мятежник, много, мною, душу мою смуги и в братии мятеж сотвори; но Пречистая Царица мятежники утолит и бурю мимо седесть и своему дому и в нем живущей братии тишину подаст. – Аще ли же реченная вам, братие, не верна мнятса, не буди мне лгати на преподобнаго, понеже и сведетелие суть неложнии, приидоша тогда братиа на посещение старца, Иосиф, Арсеней и Варсанофей и келейник старцев, сия слышавше, дивляхуся, что хотят сия быти Отцы и братие! Господа ради простите ми сие, понеже написах сия, не суди братии своей; не буди то, но почюдихся старцеву проречению, понеже сия вскоре в дело произыдоша; един день пяток безмолвствова, в он же день старца со гробе положихом; прочая же

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
напреди явлена будут. Егдаже старец сия изглагола, таже умолче изнеможения
ради телесного, Ани уже скончавающяся. Таже ночь препроводи в обычных
правилах.

Третьему дни седмици наставшу вторнику, таже паки от утра начинает
безмолвие, не повеле себе стужати ни единому от братии, желаше паки
причастник быти телу и крови Христове, понеже празднику наставшу
преполовение пятьдесятницы. Мне же с молчанием сядящу у старца со учеником
его, старец же глаюлше псалмы Давидовы со гласом не от единого ни от двою,
но от многих избрание творя, таже пременяя пояше молосны. Пречистой
похв:1лный канон, токе и Одигитрие, еще же и Мне шми съдсржим напастьми,
таже и по Евангелии стих Богородиш, – Нс остави мене в человеческое
предстоя. Се же беспрссми творяше не единому ни дваши. но и миожицею паки
тоже па чинаше, нам же дивящимся необычному его гранссословшо, ни понеже не
смеяхом ни о чем же подвигнута слова, токмо ужасохомся, что хошет сие быти.
Еще же, и якоже преже рех, заповеда не стужати ему. Дни же прешедшу,
ничтоже ино не глагола ше, точью псалмы и прочая. Ноши же наставши, мне ему
обыщч правило изглаголавшу, всю же ону ночь без сна препроводи в велице
труда, мало седаше, а множае стояше, Егдаже бысть день, паки Иосиф сверши
ему причастное. Старцу же спешно гото вящуся, таже понужаше нас к церкви,
мы же с ним шествующе, спомогахом ему мало, таже в св. жертвенице седалище
уготовихом ему. Божественен же службе свершившися, паки причастник бывает
телу и крове Христове По отпущении же службы изыде из церкви. Се же бе ему
обычаи многолетний: не преже священник служивый излезе от олтаря, некогда
же изыде из церкви. не прием благословения от служащаго священника Егдаже
бысть в кельи, таже став в сенех, братьи со обою страну стояшим. въззре
душевным оком на братию, а чюветвенным на образ Владычень и Пречистые его
Богоматере, две святеи иконе имея, таке исполни очи слез, въздохнув
глаголаше: Господи Вседръжителю! Ты веси вся испытай сердца и помыслы, аще
кто поскорбит мене ради грешнаго, въздажь ему, Господи, сторицею в се время
и в будущий век живот вечный; аще ли кто порадуется о моей смерти грешна
человека, не постави ему» Господи, греха (зрит бо сия обоя в братии). Мы же
слышаще сия, ужасохомся, каждо свою съвесть в себе судию имать, паче же аз
окаанный. Сия изъглаголав, таже ж повеле себе в келью въвести; паки начат
утешителна словеса глаголати братии и радостным лицом, якоже забыти нам
прежереченных глагол, комуждо по своей совести, якоже преже рех, себе
зазревшу; глагол;иие бо не ощущати выше силы болезни. Мы же, сия видяще,
мнехом–хошет легчае ему быти. Братия же понуждаху его и пици причаститися,
старец же не хотяше, токмо мало вкушаше нужда ради сыты, якоже множицею
преже рех, таже брати подаваше, глаголя: пиите чашу сию, чада пиите аки
последнее благословение, аз бо ксему не еще от сея пию или вкушу. И еще
ксему многа утешительна словеса из глагола, таже възлеже на обычном своем
месте, на нем же и к Господу по единому дни стыде. Отци и братие! да никтож
ми зазрит, понеже множицею себе именую. Увы моему окааньству! Аще ли себе
умлъчу, вся имам ложна писати. Таже рече ми старец: Ииокентей! Аз же
прилежно зрех на священную его главу, что хошет рещи. И глагола: есть у
мене сосуд меда, прислали ми поминка, не помню, как его наричють. – Братья
же рекоша кузня. – Возми себе, благословлю тя, понеже нужу мою исполнял
еси, – мне же о сем много почюдившуся, что мене грешнаго и в таковъй немощи
благословения своего сподоби. Таже братию со многим обрадованием отпусти,
паче же понуди ити в трапезу, понеже обеду вход Аз же не терпях нимало
отлучитя старца, паки возвратихся скоро, обретох его по обычаю лежаща на
своём месте, молитву творяща Аз же с молчанием стоях, таже по мале часе
сотворь молитву, глаголах ему: Государь Пафнотей! не лучшает тебе, понеже
всю неделю ничтоже вкусил еси пици; чему, господине, молчиши? что еси
здумал, кому приказываеши монастырь, братии ли или великому князю? о чем не
глаголеши? Ему же рекшу: Пречистой, таже по мале глагола ми: брате
Инокентей! правду ли се ты глаголеши? – Мне же молчашу, еда како смутих
старца. – Мне, брате, кто приказывал? Пречистая сама Царица изволила, паче
же возлюбила на сем месте прославити свое имя и храм свой воздвигла и
братью совокупила и мене нишаго много время питала и покоила и с братьею, и
мне пак в гроб зрящу смертному человеку, себе не могущу помощи, сама Царица
как начала, так и устроити имать полезное своему дому. Веси сам, не
князьскою властью, ни богатством сильных, ни златом ни серебром воздвижесся
место сие, но изволением Божиим и Пречистые Его Матери хотением Не требовах
от земных князь даров кых приати или приложит zde и хотящим даяти та, но
всю надежу и упование положих о всем на Пречистую Царицу до сего дни и
часа, в он же разлучити имать Содетель и Творец душу от телесе, и по отсюду
отшествои Пречистая же Царица покрывает своею милостию от насилия мрачных и
лукавых духов, и в страшный день праведного суда вечныя мя избавить муки и
со избранными причтеть. Ащели и я неку благодать получю, не премолчу о вас

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
молитву творя к Господу. Сице убо поспешите, чисте живете, ни якоже при мне
точью, но велми паче по отшествии моем со страхом и трепетом еде снасение
соделывающе да добрых ради ваших дел и аз почию и по мне пришедшей вселятся
добре, и по скончании вашем покой обрящете, и кождо в нем же зван бысть, в
том да пребывает; своих мер, братие, не преходите, не полезно бо вам се, но
и душевредно; над немощными братьями чювством или паче рещи и обычаем не
возноситеся, но длъготерпитс о них, якоже своим удопом. Ей, чада, поспешите
добродетельми! – Сиа и инл полезная глаголав, умолче изнеможения ради.

По мале часе скоро приходит посланный от содержащаго в то время престол
русьския митрополия Горонтия пресвященнаго посещения ради, нося мир и
благословение старцу. Таже паки (уг великаго князя Ивана Васильевича скоро
приходит Феодор, протопоп его Благовещенский, так же и от предреченных
княгинь, от великие княгини Грекини Юрьи Грек, о всем приходят ко мне.
понеже к старцу не получиша входа, глаголюще ми слово великаго князя, чтобы
навсяко видети старца и беседы от него сподобитися, понеже много
оскорбишася, не приемше извещения от проке посланных. Мне же о сем не
имеющу дръзновения не , ввести токмо, но и явити старцу, они же много о сем
стужиша ми, аз же всячьскы отлагах, веды мужа крепость и неславолюбный его
нрав, не могах им известигися никако, и не хотя вшед сказах старцу о
посланных. Старец же много на мя оскорбися, таже рече ми: что тебе на
мысли? не даси же ми от мира сего ни един час отдохнут: не веси, 60 лет
угажено миру и мирьекым человеком, князем и бояром, и в сретенье им
сованося, и в беседе с ними маньячено, и вслед по них такоуж сованося, а
того и не вем, чесега ради, ныне познах, никакая ми от всего того полза, но
паче души испытание о всем. Господь паки своим милосердием, не хотя без
покаянна смерти грешнику навести, дасть мне грешному б день покаяния ради,
ино пакты мне не даешь покоя ни на един час, наводиши на мене миряне. Уже
к тому и из келия не имам изыти, да не стужа ют ми. – Аз же множае
оскорбихся, не токмо не получив ответа посланным, но яко старца смутих; аз
же изшед вся сказах им, понужаах я изыти из монастыря. Им же и не хотящим
отыдоша, уже вечеру сушу, таже уклоньшеся прополиша в веси близь-живущих
человек. От часа же того ни о чем же смеях стужити старцу, точью обычное
правило ночное свершаах. Старец же ктому не уже на се понудимя, понеже всю
ночь пребысть без сна, псалмы Давыдовы гранесловяше, таже Иисусову молитву
глаголаше. Се же бе ему обычай многолетний: по всяком правиле никогда же
Иисусову молитву не оставляше, вервицу в руках держаше. Егдаже бысть день,
паки старец по обычаю повелеваше священнику ранее литургию свершати, понеже
и сам мысляше ити, пачеже спешат», глаголаше бо себе: се день приде, братьи
же взирающим между собою, что се глаголаше, не вемы. Аз же вопросих и:
государь Пафнотей! о коем дни глаголеши: се приде день? Старец же рече: о
том дни, о нем же нреже глаголах вам Аз же начах именовать дни: неделя или
понедельник или вторник? Старец же рече: сей день четверток, о нем же и
преже рех вам, – нам же недоумеваю-щимся о сем, понеже многа о себе
назнаменаше к отшествию, таже паки сокрываше, ничтоже явлена о себе
глаголаше Старцу же паки начинающу шествие творити к церкви, тещашеся и
егда прибли-жися к дверем, хотя излезти на монастырь, Иосиф возвести ему
преже бывших посланник паки пришествие в монастырь, не токмо же те, но и
иных множество, егце же наместнику града Басилью Феодоровичю и тому тогда
приспевшу, понеже и преже того ему бывшу не получи входа к старцу. Тогда,
собравшеся вси, стояху пред церковью на пути, им же старцу хотящу
шествовати. Егда же услыша старец приход их, что стояще ожидаху его, тогда
и не хотя паки обратися, паче же оскорбися, понеже възбраниша ему к церкви
шествие. Таже отпусти братию ити в собор, сам же седе в сенех Старец же
глаголаше; никто же ми сие сотвори точию и нокентей, тому се повелевшу. Аз
же и рещи не смеях, что о сем неповинен есмь. Егда же изыдохом к церкви,
един брат у него оста Арсеней, старец же сам утверди двери келиа, да
никтоже внидет. Егда же свершися божественная литургия, не уведеша старца,
тогда вси разумеша, яко не возможно им видети старца ниже слышати глас его,
и не хотяще скоро разыдошася кождо своим путем, паче же Богу се усгроившу
по писанному: помысл праведнаго приятен Ему есть. Аз же по божественней
службе скоро възратихся к старцу, обретох и еще двери утвержены. брату же у
него приседящу, о нем же преже рех. Егда же внидох, обретох старца в кельи
възлегша на лавици под предним окном, на монастырь же не повеле окна нимало
утворити, на весь день не повеле себе стужати и до вечерни. Братьи же
мльчащи, старец же глаголаше о некоем человеце, яко умрети имать, нам же
недомыслящимся, мнехом, еда кто возвести ему. Аз же вопросих его: о ком се
глаголеши, мы не вемы. – Старец же рече: о нем же вы глаголете, яко болить,
а он покаявся умрети хотяше. Нам же сия вся недоуменна суть. Таже братью
отпусти, повеле в трапезу ити. Аз же от того часа не изыдох от старца
Еглаже изыдоша братиа, тогда рече ми старец: преведи мя на Другую страну

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
келия, понеже тамо имам покой от мятежа сего, таже и уснути хошу, понеже
утрудихся; да никтоже от братии входит ко мне до вечерни, нюке окна
отверзи, ниже двери отвори, занеже по вечерни братья приити хотят. Аз же вся
сия разсмотрив, не к тому сомнехся, но известие уверихся, яко отыти житиа
сего хошет старец, понеже ми и в начале немощи своя рек старец, яко соуз
хошет разрешитися. Аз же отшествию нужных начах въпраша-ти: Государь
Пафнотей! егда преставишися, звати ли протопопа или иных священников из
града провод ити тебе к гробу? Старец же рече ми: никакоже не мози звати,
понеже велик мятеж хощеша сотворити мне; да ни к тоже увестъ, дондеже
погребете мя в землю своим священником; молихся о сем и проводити и на
гробе простити и земли предати. Аз же вопросих: где велиши себе гроб
ископати и в землю положити? Старец же ми рече: мдеже еси Клима Гуменника
положити, с тем мя погребите, а гроб не купи дубова, на ту шесть денег
колячей купи, да раздели нищим, а мене лубком оберти да под страну подкопав
положи. – мне же единому сиа с ним глаголющу, ученику же его спящу, братьям
же всем безмолвствующим, а озем почивающим, полуденному часу наставшу. Аз
же умлъчах, еда како старец заснет. Старец же начат молити Господа Бога
Вседръжителя о спасении душа своя, еще же и Пречистую Владычицу нашу
Богородиц о всем и имя Ее нарицаша и всю надежу на Царицу полагах о души
своей: В час, Дево, конца моего руки бесовския мя исхити и суда и прения и
страшнаго испытания и мытарств горьких и князя лютаго, Богомати, и вечнаго
осужения. Та же моляще Пречистую, да сотворит попечение о богосозданном
Ея монастыри: Ты, Царице, создала, Ты и промысли о полезном дому своему и
в имя Твое собравшихся в святом месте сем сподоба угодити Сыну Твоему и
Богу нашему чистотою и любовью и мирным устроением. Обычай же бе старцу
никогда же нарещч свой ему монастырь, но Пречистые, Та создала, ниже стерпе
слышит его монастырь нарицакяцу кому, но и велми о сем запрещаша, глаголаше
бо: аще не Господь созиждет дому, всеу трудит лея зиждущей. Старцу
молящуся, якоже преже рех, аз же възбудих ученика его спяща и жестокими
словесы претих ему и нерадивл и непотребна нарицах его: не видиши ли старца
в послед нем издыхании, – а ты не трепещеши ни трезвишися! Таже повелел ему
стояти у старца, мне же изшедшу вон вне келия простужения ради, въеклонщу
ми ся малаго ради покоя, и скоро уснух. Спящу же ми ощутих гласы поющих и
абие со ужасом вскочих, вскоре дверь отверз внидох в келью, обретох старца
на обычном месте лежаща, ученика же у одра предстояща; аз же его впросих:
кто от братья был zde? Он же, никто, рече; мне же ему сказавшу слышана, он
же рече ми: отнели же ты изшел еси, старец начат петь Блажени непорочна в
путь ходящем в законе Господни, – таже и стихи припеваша, еще же и Руцк
Твои сотвористе мя и создасти мя, к сим же и Благословен еси, Господи,
научи мя оправданней Твоим, Святых лик обрете-и прочая тропари. Аз же рех
ему отходит старец к Богу, припадохом со ушником к ногама старца и
облобызахом нозе его, таже надклонхся над перси ему, просяще благословенна
и прощения конечнаго, со многым трудом недо ведоме получихом сия: старец не
уже к тому внимаша словесем нашим. – Молитва. Царю небесный всесильный!
молю Ти ся, Владыко мой Иисусе Христе, милостив буди души моей, да не
удержана будет противных лукавством, но да усрящют ю ангели твои,
проводнике ея сквозь пронырств тех мрачных мытарств и на-ставляюще ю к
Твоего милосердия свету. Бем бо и аз, Владыко, яко без твоего заступления
никтоже может избыти козней духов лукавьсгвиа-Таже к тому ничтоже моггий
глаголати явление; аще и глаголаше, но мы уже не можем разумети глаголаных.
Таже на нем же одре лежаша, начат отвращатися шуяя страны, на десную
обращатися. Сего же николи преже не сотвори. Мне же сего не разумеющу, паки
обращах и дваши и трици, старец же паки, аще и едва можаша двизатися, паки
обращашеся, еще же ми и глаголаше некаа словеса, но аз же не разумевах,
языку уже оскудевающу от конечнаго изнеможения. Тогда разумех, яко видит
некая от необычных приходящая, братьям же ничтоже от сих ведящим: якоже
преже рех, не повелех себе стужати от обедня часа до вечерни; аще ли кто от
братей и прихожавше аз же глаголах, яко утихися старец. Не смех никому же
рещи, яко отходит к Господу, понеже хошет молва велика быти. Уже вечернему
правилу приспевшу, братьям по обычаю свершающим, аз же и ученик его
терпяховс ожидающе, понеже не возмогахом от старца в собор ити, приседехом
у одра его. Егда же вечернее правило свершашеся, тогда старец опрятаеся и
нозе простер и руце на пръсех крестообразно положь, аз же рех ученику его:
сяди ту, подръжи старца, посмотрю на монастырь, уже ли братья отпели суть;
мне же и окна не дошедшу, ученик старцев възва со ужасом: Инокентей,
Инокентей! Аз же скоро обратився, рех: что видиши? Он же рече ми: въздохну
старец. Мне же зрящу паки легко отдохну, помале третицею, понеже трети
дохновении предаст святую свою душу в руце Божии, Его же изъмлади възлюби,
и к тому не обретеса дух в старци, понеже усну века сего сном, нозе простер
и руце на перьсех крестообразно положь, приложися к святым отцем, их же в
житию поревнова. В той час предстаа сиященници и братиа дверем келии

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
старца, хотяще уведети, что бысть старьцу. Н;ш же к тому таити не могушим, аз же и ученик; старцев и ин брат, его же множицею помянух, на лицах знамения обносящим, паче же слезам леющимся, множицею и гласы испущахом со учеником старцевем, не могуще терпети конечнаго разлучения, понеже солнцу зашедигу душ наших преже единаго часа всемирнаго солнца зашествия. Тогда же братиа сотвориша над ним плач велик, и тако возьмеше его несоша в ветхую церковь, понеже вечеру суцу не мозмогохом того погребению предати.

Воутрии же ураньше дни наставшу, пятку суцу, в 1 час, ископы с братья гроб, тело преподобного земли предахом. Никто же из мирьекых человек ту обретесе в то время, ни одру коснуся, ни в гроб полагаема узре кто. Егда же погребохом старца, тогда нецни приидоша от града, поведаяще нам, яко весь град подвижесе не точю игумени и священници и мниси, но и содержащи награда наместници и прочий общий народ уже путь начинают шествовати, аще не быша предварили прежеречении сокрошют веници, бывшии в монастыри, поведаяще им, яко всуе трудитесе, желаемаго не получите, понеже аще и мы уранихом. ничтоже возмогохом видети от надеемых труд наших без успеха. Они же, сия слышавше, велику тцету себе вмениша быти, окающесе сами и глаголюще, яко не достойни быхом такова раба Божиа поне одру прикоснутися. Мнози же от вельмож скоро в монастырь приидоша, аще и не видеша преподобнаго, поне со мною любовью гробу его поклонишася. Такожде и общий народ, весь день от града приходяще, покланяхуся гробу преподобнаго.

II. СЛОВО ИЖЕ ВО СВЯТЫХ ОТЦА НАШЕГО НИКОЛЫ, О ЖИТЬИ ЕГО И О ХОЖЕНИИ ЕГО И О ПОГРЕБЕНИИ (К СТР. 138)

Благословен еси, Господи Иисусс Христе Боже наш, дивная и неизреченная творил и чудеса во всей земли; прославил еси светлый праздник св. Николы. Мы же, братия, прославим ту землю, где жил св. Николае, на имя мираы Ликийския митрополия. а в наших русских странах весь род христианьский память его честную в нынешний день светло празднуем, и в нынешний день всю вселенную чудесы своими просветил, идет от жития сек» святительства престол оставив, и восходит на небеса к Божию престолу поклонится Троице, Отцу и Сыну и Св. Духу. Ныне вся его митрополия святаго и честнаго мира полна есть благоухлния и ныне чини ангельстии прославляют его память, и ныне райские врата величаются, что в них прошол св. Николае, и ныне вси вернии православии и христиане честное и святое житие светло празднуем Он бо свое стадо честно упас и ангельское житие на земли пожил человеком угодия не творил и единосущней Троице непрестанно служил в молитвах и бдениях день и ночь. А от юности мяса и вина не вкушал, от субботы до субботы только хлеба вкушал и води а коли ся праздник великий пригодит, и он тогды овощь ел А дела его были честны и святы и любимы святому, а на честных его ногах плюснянки до глезну, а в жезла место носил честный крест, поминаючи слово Христово, реченное и написанное св. евангелистом Матфеем: аще кто восхсцет во следе мене поити, отврѣжам себе и во следе Мене идет и царство небесное наследит. И св. Никола измлада оставил славу и богатство сего суетнаго света и желая наследити царство небесное, не опочивая день и ночь, моляся Богу, и научи люди слову Божию истинным писанием. Во дни дело его в церкви на молитве, а в ноци без сна пребывая, моляся Богу. От рождества его лет 14 пошел по пророка слову Давида: яко птица иду в пустыню, а при себе держал образ живогаорящаго креста Господня и всю бесовскую силу поправ. И дошед Кесария филипповы, и жил три лета, тесный и скорбный путь ходя не, чистоту душевную и телесную соблюл, а недужных, приходящих к нему с верою, силою Христовою исцеляя. В ты я лета прилучися брань, пришла рать поганых до Кесария и все христиане Грекове побегли в подгори я тесная, а са Николае видеv поганых рать велику, иже не мощи противитися модем христианским противу поганых, в той час св. Николае прослезися и пад на земли моляся Богу за христианы (Молитва). И воставот земли и простер руке на небо, и молитву исполнив, и прилете к нему с небеси голубь, глаголя: 1) дерзай, Николае, избраннице Божий! услышана бысть молитва твоя и сокрушатся языцы поганстии. Тогда Николае прииде в рать христианскую, не могл его видети никтоже, зане облак светел покры его, и начат глаголати Христианом: учините знамение Христово на лицах ваших крест и не возможет прикоснутся вам меч поганых Они же вопросиша: ты кто еси? – Аз есм Николае, грешный раб Божий. И христиане вси как едиными усты воскричали гласом великим: Боже святаго Николы! помози нам и знаменоваша лица своя знамением чесгнаго и животворящаго креста, и ударитася на рать поганых, силою Божиею и молитвою св. Николы побита гражане поганския пришедшая языки. И увидел св. Николае поганых погибель, и возрадovasя и нача пеги псалом сии: Алл вси знамение боящимся тебе, Господи, еже убежа–ти от лица лука. И тако вси людие прославиша Бога, и забыли от того дни от поганых горькия и напрасныя

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org смерти, и в той день царие христианстии и князи гречестии и вельможи и вси людие того града, мужи и жены и чада их, почали искати св. Николы, хотяху ему честь и великие дары даяти, и много искавше его и с слезами, и не могоша его обрести нигдеже. А св. Николае, не хотя им явитися, тогоже часу пошел от них во страны Генсарейския и ходил во Армении год и 9 месяц, и крестив их и научи веровати в Бога живаго, и прокаженныа их очистил и от всяких болезней исцелил, и прошед Армению, и пошел во Амдолию Асирейскую[576]. И тамо была церква во имя архистратига Божия Михаила, и в той церкви был сто дней, а не видал его никтоже. Таже в день недельный вошли люди в церковь на молитву в храм св.

Михаила и пришла девица, духом нечистым одръжима. И начата людие пети в церкви, и в той час вошел бес в девицу и нача мучити и бити ее. Таже дух нечистый начал усты тоя девшая кричащ, глаголя: о Николае, что силу имаши над бесы! чему нас мучишп? И услышали беса глаголюша девицы тоя устами и почали дивитися, что глаголет бес, кто есть Николае и кого именует бес, и где есть и бе рече люд ем: не видите ли его, пред церковию стоит, уже сто дней есть, как ту пребывает. 14 избежа бес из девицы, вышел м церкви, идеже стоит св. Николае моляся, и вскричал гласом великим: о Николае, что силу имаши над бесы! не вели ми поити в муку. Тогда св. Николае поринул беса на землю и вложил свой малый палец в уста его и тако рек св. Николае тебе глаголю, душе нечистый, поведай ми, как еси вошел в девицу сию. И бес рече: на едином месте под яблонию видех ю спящу и позавидех чистоте и красоте лица ея и внидох в ню того ради, что бых изеушил и погубил чистоту и красоту лица ея. И рече ему св. Николае: поили в Меленштейскую реку, что воды в ней нет, только един песок, и тамо буди мучен до скончания века. Бес же услышал мучение скос и пошел плачяся, девица же яко от сна встала от недуга своего[577]. – И не хотя славы мира сего, и отай вышел из града и пошел во Антиохию, в святой град, и жил в нем дней 12, с святыми отцы моляся, и молитву исполнив, и оттоле пошел в Рим к св. апостолу Петру. Идучи путем, и почал молитися, глаголя: съблуди мя, Господи, занеже далече путь иду. И как скончал молитву, и стрел его бес, всяким лихом исполнен, и очи его как огнены, а зубы его как зверины, а власы на главе его как вельблужьи. И как узрел беса си Николае, и познал его лукавство и почал пети псалом сий: От сретения беса полуденнаго падет от страны тысяща. 14 услышал бес молитву его и паде лицом к земли, и рече ему св. Николае: ты кто еси, где идеши? – И рече ему бес: аз емь ангел света, иду учити людей во правду. – И рече ему св. Николае: что рекл еси, нечистый душе, иже ангелом света называешися? знаю бо, что бес еси, темный преступник, идеши многих прельстити, – 14 глагола ему бес чему хула деши на мене? – И рече ему св. Николае право ныне глаголю тебе: бес еси нечистый; как смел еси именовати себе ангелом света? – И виде бес, что не мощи противитися св. Николс, и посты девся бес, наклонил главу свою. Тогда рече ему св. Николас: не имаши уже убежати от руки моея, темный бесе! заклинаю тя именем великим мучения твоего, скажи ми дело свое, какой закон имаши от сатаны. 14 рече ему бес я хожу в сонмы и пиры людския, да влагаю помышления и речи злыя и душегубства и свары межи людей. 14 разгневавсь св. Николае и ем его, и поринул под нозе свои и нача бити его, дух же нечистый нача хулити, глаголя: чему мя мучиши, святче Божий? пусти мл и пойду в путь свой. И са Николае, связав ему руце и нозс знаменем креста. назнамсновав землю, и разступися земля на 60 и 5 лактий, и вринул его тамо и опять назнаменовал крестом землю, и съступися земля, как преже была, Таже св. Николае пошел без пакости и потом Господь Бог посла ангела блюсти и до Рима. И пришол к Риму и стрете его весь град, и пошел к церкви св. апостола Петра и молилсь три часы, исполивсь храм честнаго благоухания и темьяна, и жил в Риме 4 дни, и пораниваясь поя в церкви Божии и уча люди св. писанием, добрых дел смирению и чистоте. Из Рима пошел в Египет Александрейский, и прешед ону страну Иердана, и тамо ходил 5 лет и всех немощных исцелял и здравы были. А в тых пята летех ядение его было: от недели до недели вкушал бобу сухого и воды мало[578]. – Св. же Никола, обьшед страны асурийския и варварския, и прииде в Мирьский град Ликии, и кипяше лице его и руце и нозе святым миром, и весь град благоухания честнаго от мира исполнися, и вси немощнии исцеляхуся, слепим прозирали, глусии слышали, хромии ходили и прокаженныа очистилися, а котории нечистыми духы одръжимы, и от тых беси отбегали и здрави стали род христианьский. Услышав же его патриарх иерусалимьекый Макарей, и призва преп. отец и рече им: слышали есмо, во граде Ликийском есть человек, именем Николае, житие имеет к Богу чисто и творит чудеса многа и множество многое поганых в веру христианьскую обратил; пойдем во град Ликийский и увидим, каков он человек есть[579]. – И всех немощных исцелял своим благословением и благодлтию Св. Духа. Нечистые же дуси где коли услышали са имя его, оттоле беси от человек отбегали и немощнии здрави

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
стали именов его святым. А где власть святительства его и где прежде ходил в
коих странах, везде чудеса творил, яко апостол Христов, больших исцелял и
бесы от человек прогнал Кто может исповедати святая и дивная и преславная
чудеса св. Николы, скорого помощника и те плато заступника! Усты своими
святыми меньши говорил, а больши неизреченная и преславная чудеса творил в
странах и всем немощным здравие подавал.

Еще же поведаю вам о милости Христове и Пречистой Его Матери к са
чюдотворцу Николе, И еще он коли жив был на сем свете, на своем престоле во
граде Мире, при велицем цари Костянтине, и бысть пръвый вселеньский собор
на окаяннаго и проклятаго Ариа, на зломысленника Христовл Было тамо в Nikee
на том святом на пръвом съборе святии отец 300 и 18, а са Николае был с св.
отцы в том же числе. Царь сел слушати, а святые отци почали спиратис с
окаанным еретиком Арием, покладая ему чюдное и святое писание о Христе
Иисусе Сыне Божии, сътворители небу и земли, противу его еретических
словес, почали ему уста затворятц писанием св. пророк и св. апостол, а он,
еретик Арий злочестивый, непрестанно хулы глаголя на Господа нашего Иисуса
Христа Сына Божия. И св. Николае встав удари его по лицу окаяннаго и
злочестиваго Ария. И тогда вси св. отци почали роптати с великим, гневом на
св. Николу о том ударении и почали всим собором снимати с него сан
святительский, и разжегше плиту, почали ему браду припаливати, глаголя: не
годится нам, святым сухцим, рукою дръзку бити; дръжим святое писание и
божественное в нашем разуме, тым нам годно бити злочестивых и окаанных
еретиков. И как докончавше събора и препревшо оканнаго Ария, и от церкви
отлучили и прокляли, и за тым почали всем събором снимаш святительский сан
с св. Николы, и уже хотят приступ ити к нему, и в той час узрел сам царь
Константин и вси св. отци: Господь наш Иисус Христос из облака подает св.
Николе Еуангелис, а с другие страны Пречистая Мати Христа Бога нашего
подает ему амфор свой. И как тое великое чудо увидел царь, и вси св. отци
събора того благословили его и не сняли с него святительскаго сана его и
сами ся благословили у него. Видите ли, братие, и приимет в разум, как
святителю не велят рукою дръзку бити, виноватаго не велено своего рукою
бити, а кто виноватее оканнаго Ария? Св. же Николае за едино удареие
святительства сана хотел остати своего, чтобы не сам Господь Бог наш Иисус
Христос и Пречистая Его Мати указали ся царю и св. отцем того св. събора; и
для того чюда предивнаго милостью Господа нашего Иисуса Христа и Пречистой
его Матери тоже он опять стал святитель. Того ради пишут на иконах образ
св. Николы и Спасов образ во облаце и Пречистой Его Матери над ним во
облаце.

И жив же св. Николае лета богоугодна и честна и свята, и пришел час отыти
ему суетнаго сего света и поити в вечный покой царства небеснаго к вышним
силам; понеже св. Николае ведал духом Божиим день и час смерти своея, и
тогда стал на молитве, моля Бога о всех християнех, и в той час увидел
ангелы Божии, пришедша к нему, и убоявся и вострепетал. Видимо, братие, как
св. Николае вострепетал и ужаснулся и увидел ангелы Божия, а ведал, что с
ними пребыати имает в царствии небеснем. А мы, грешнии, грехов наполнени,
како не убоимся св. ангел Божиих, коли приидут немилостивно разлучити душа
наша от телес наших! О беда нам слепым, что не хогцем видети пути Божия! А
коли св. Николае увидел св. ангел Божиих, и страх великий объял его и рече
тако: се уже исполнися время века моего и се уже пришел час мои поити ми к
вышним силам невидимаго Отца. И поклонися св. Николае ангелом Божиим и рече
им добре пришли есте ко мне, святым ангели Божии, добре приидете ко мне,
слугы Св. Троица, добре пришли есте, огнеобразнии ангелом начальницы и
света неприступнаго, добре пришли есте ко мне, хочете взяти душу мою от
мене. Услышавше же ангели, и удивившася терпению св. Николы, и как первый
Михаил архангел показа ему печать страшнаго и пресвятаго Божества, увидев
же св. Николае печать Божества, и начал молитися, рекущи: Господи Иисусе
Христе и Единородный Сыне, Слово Божие! услыши молитву мою и моление мое
внуши по милости своей. Да коли прибегнет кто в церковь имени моего, подай
ему, Господи, хотение сердца его, а кто прибегнет от сильных мучительства,
подай ему, Господи, помощь на враги его, Господи Боже мой! А кто в бури или
на мори или на реках тонуту начнет и призовут имя мое, утиши, Господи, бурю
и помози им, кто мя призывает на помощь, Господи Боже мой! Коли кто
поставит церковь во имя мое, подай ему, Господи, помощь над враги его
видимыми и невидимыми. А кто крест твой поставит, а мене в помощь к себе
призовет, покори, Господи, ему вся супостаты его. А кто принесет свечу или
просфуру или темьян или канун или кутью в церковь мою или убогих накормит и
милостыню даст мене ради, помози им, Господи, над враги их и избави их от
грех их и дай же им, Господи, во царствии небеснем водворитися, Господи
Боже мой! А кто напишет слово моего житиа или напишет кто образ моего

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org подобна, и уподоби их, Господи, во православней христианстей вере и даруй им разум св. твоего Духа. И дай же, Господи, всем христианом пищу райскую на страшнем дни суда твоего праведнаго, Господи Боже мой! ненадежным надежа, погибшим милостив буди им И стал св. Николае по молитве, и в той час пришел глас к нему с небеси, глаголя: угодниче Божий николае! чего просиши у Господа Бога твоего о людех, кто тя призывает на помощь, всем подаст Господь Бог милость свыше того тебе ради, любовниче св. Троица! 14 уже час пришел и паде ниц на земли св. Николае и умолче языком, и тако приступили к нему св. ангели Божии взяти св. душу его от тела, и целовавше понесоша на небо, а св. тело его лежаше на одре, яко солнце. Исполнися храм благоуханна от мира тела его святаго. И уведали вси гражане града Мира, что уже преставися от житиа сего света суетнаго св. Николае, и почали стекатися вси людие (Плач сирот и погребение). – Таже, братия, правовернии христиане, прославим Христа Бога нашего, что нам даровал таковаго светильника А кто, братие, мало тому имет верити или не имет тому верити, что о сем истина есть писана, а кого бес научил и сам безумен будет, не имый ума своего крепка, и он тое помыслит, колико есть чудес св. Николы: где ни приходит, кто его призывает с верою и помолится ему, неленива его помощь и борз к милости, тепл на заступление, в Латыньских землях телом лежит, а на небеси святаа его душа, а в нас в Руси милосердие его и чудеса неизреченна: слепим прозирают, глушии слышат, немии глаголют, хромии ходят и беснии чисти и здрави стали. Кто может сказати милость и чудеса св. Николы! Таже, любимая братин, рустии сынове и дщери, воздвигнем сердца и руце и помолимся св. чудотворцу Николе с чистой верою и воскликнем внутрь великим гласом, глаголюще тако: св. Николае! умоли о нас Пречистую и с нею умоли Христа Бога нашего, чтобы нас грешных православных христиан избавил онаго поганых насилия и онаго закона, и освяти церкви христианьския и утверди их непорушны до скончания века, и нам ты подай твердый разум во едином крещении стояти до скончания века нашего, поклонятися нам и славит и единосущную Троицу, Отца и Сына и Св. Духа ныне и присно и во веки веков. Аминь.

III. ПРОРОЧЕСТВО ОТЦА НАШЕГО ЗОСИМЫ. НАЧАЛЬНИКА МОНАСТЫРЮ НАШЕМУ (К СТР. 130, ПРИМЕЧ. 57 НА СТР. 579)

Се же рече ученику своему: се аз, чадо, отхожу от вас телом, а душою всегда с вами буду; да и се вам буди разумно: аще имам дерзновение пред Богом, то распространить Бог место се и буде монастырь велик; аще ли ни, то оскудеет. И мы, братие, се видяще, разумеем: Бог прославил место се и монастырь величеством пространен и устроен всяким устройением, молитвами отца нашею Зосимы. И се конечное слово вздохнув и рече ми: чадо! будет нелюбовь велика у вас и будут брани велики. И се, братие, пишу вам, да не забвено будет пророчество отца нашего Зосимы. Сбысть же ся нам проречение его за 30 лет и 2 лета по преставлении его. Прииде к нам человек болярский и потом два иных и по лете едином два и все приаша иноческий образ, и един от над по триех летех приат священничества сан. И начаша те мниси, иже преже быша болярские люди, жити и превозносящяся высокоумен нем гордяся, и присовокупиша к себе иных братью ласкордством по своему их обычаю и начаша ропот вздвизати на игумена, которой их постриг, именем Исаия, такоже и на иных братью начаша величанием гордиться, и воздвигоша на игумена брань велику, хотяще своего священника поставит на игуменство, и много о сем брань вздвизающе не по единому лету. Игумен Исаия много скорбей претреце, и уже не могый терпети и остави игуменство. И по малех днех нарекоша своего священника на игуменство, и по сем поидоша в В. Новгород к владыце благословение взяти, и владыка его не благословил на игуменство, но иногу посла на игуменство в монастырь. По мале времени вздвигоша и на сего брань велику и тако и того сгнаша с игуменства и по мале времени нарекоша игумена, егоже не благословил владыка, съветники его, а инья братия не хотели, и о том в братии стала брань и нелюбовь велика, а игумен нареченой нача не любити братьи, которые его не хотели на игуменство, а к владыце посылал по два лета трижды бдагосуюеной грамоты просити, и владыка ему не дал. И братия учали говорить, которые его не хотели игуменом; игумен, уже ты много убытка монастырю чинишь, посылаешь к владыце по благословеную втретью, и владыка тебе не даст благословенной и не благословляет, и ты нам не игумен И игумен нача зле глаголати с озлоблением, и братия у него взяли посох игуменской силой, да и сами наряжась поехали к Москве к великому князю, и игумен после них послал старца, своего советника, с грамотою на берег, велел тех старцев бити и грабити, хотел их уняти, чтобы они не шли к Москве (Здесь прерывается рассказ в сборнике).

IV. СОБОРЫ О НОВЫХ ЧУДОТВОРЦАХ[580]

Сего блаженнаго отца нашего Ионы мнози поведаху добродетели же и чудодейс гвиа и многиа в различных повестех на многиа части писана обретахуся, и ни един же от трудолюбивых потщася снискати сия во едину повесть и соборному тръжеству предложите, дондеже прииде время в лето 7055, внегода божественною ревностию подвижем, благочестивый и Богом венчанный царь и вел. кн. Иван Васильевич, всея Руси самодръжд, Божиим благоволением от благоумны а доброты просветися разум его, осиаваем благодатию св. Духа, возже от всея душа, еже ему Бог на память возведе, иже в Русской земли царския ему державы премирное богатство взыскати и соврати, иже от мног времен и донине сокровено и забвению предано, великиа светилники, новейшиа чудотворцы, овех своима царскыма очима видево, а овех же от многих известных самовидец слышав. Богом прославляемы многими и неизреченными чудесы, и вси приходягции к ним с верою всякым многоразличным недугом исцеление получаху и всяк праведный гнев Божий молением их на милосердие претворяем и вся благая потребная молитвами их исправляются. И праздновати же повсюду сим великим светильником не узаконено бысть, но идеже коегождо их честныа раки со св. мощыи бяху, ту и слав ими быша. И сего ради христолюбивый царь и вел. кн. Иван възвещает боголюбейшему митрополиту Макарию всея Руси и совета блага просит от него, еже от многога благоговения и любви имея желание в мысли своей, дабы сим новейшим чудотворцем уставити празднество в святых Божиих церквах повсюду, якоже и прежним иже в Рус кой земли провозсиавшим новым чудотворцем Пресвященнейший же митр. Макарий возрадовася душею, ведый, яко Божиим хотением сицевы бысть тщание и вера благочестиваго царя, и вкупе Богом подвизаемы, созывают всех архиепископов и епископов и архимандртов и игуменов и весь священнический и иноческий чин всея русския митрополия Егда же снидошася от предел своих в царствующим град Москву, и тогда Богом венчанный царь и вел. кн. Иван со отцем своим Макарием митрополитом многое моление простирав ко всем иже в русинском царствии его архиепископом и епископом, да койждо их потщится во своих пределах, в градах и в селох и в монастырех и в пустынях о тех великих чудотворцех новых известно и достолепно изсведетельствовати всеми священными мужми и иноки и пустынники и боголюбивыми князьми и боляры и богобоязными людьми, где коегождо чудотворца Бог прославил великими знамении и чудеса от коликих времен и в кая лета. И святителие же, слышаще таковое благое начинание и повеление, паче же смиренномудрое моление и теплейшую веру Богом венчаннаго царя, радостию духовною и желанием сердечным без закоспения събирают люботрудным подвигом и подобопечалным собранием каноны и житиа и чудеса, от многих времен чудодействуемы, тех святых новых чудотворцев по свидетельству тамо сущих жителей всех пререченных чинов, и которойждо святитель от своих предел яко многоценный дар Богу и яко всеплодну жрътву и яко приношение приатно принесоша в богоспасаемый град Москву на боголюбивый собор к благочестивому царю и вел. кн. Ивану и преосвященному Макарию, митрополиту всея Руси Вкупе же с ними бяху и честнии архимандриты и игумены и весь освященный собор и предложиша сия во приобщение церковному уставу пети и праздновати сим в предняя лета, якоже и прочим святым, от века Богу угодившим Якоже преже сих в Руской земли в чудесех восиавших, им же первая к Богу предитеча от русских родов богомудрая вел. княгини Ольга и св. внук еа равноапостольный вел. кн. Владимир, нареченный в св. крещении Василей, им же вся Русская земля просветися св. крещением, его же благородная чада. Хрестови мученицы Борис и Глеб и егоже корени вел князь и мученик Хрестов Михаил черниговский и спострадавый с ним болярин его Феодор, князь же Феодор ярославский и с чадами своима Давидом и Коньянтином преподобиим и правдою Богу угодиша; такоже и велиций святии святителие и чудотворцы, русьстии мистроиолити Петр и Алексей и ростовьстии чудотворцы святии святителие Леонтие и Исаиа и Игнатий; преподобнии же и богоносные отцы и чудотворцы Антоний и Феодосий печерьсгии, Никита переяславский, Варлам новгородский, Сергей радонежский, Кирил белоезерьский, Дмитрий прилуцкий, Авраамий ростовский, их же памяти церкви Божиа приала есть праздновати от прежних времен, когда который прославися. Такоже и сим новейшим чудотворцем подобообразно празднество с прежними святыми съчеташа, с ними же тогда и сего преславнаго в чудотворениих, великаго в архиереях, пресвященнаго архиепископа Ионы, митрополита всея Руси, память праздновати уставивши и житие его повелеша собрати во едино писание, идеже обретахуся по различным частем написано. Святых же сих, иже с св. Ионою ново Богом прославленных, имена суть сии: святии святителие, В. Новаграда архиепископи Иван и Евфимие и Иоана[581], и пермьский епископ Стефан, и тферский епископ Арсений, ростовьский епископ Иаков, сербьский архиепископ Арсений и святым праведным имена: блаженный вел. кн. Александр Невьский, псковьский кн. Всеволод, муромстии князь Петр и княгини феврониа, муромстии же князь Костянтин и чада его Михаил и Феодор,

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org и клопский Михаил. Святым же мучеником имена: вел. кн. Михаил тферекый, Иван белогородский, Иван и Антоний и Евстафий, иже в Литве пострадаша. Преподобным же имена: Пахнотий боровский, Никон, ученик Сергиев чудотворцев, Савва сторожевской, Макарий колязинский, Монишие глушицкий, Павел комельский, Саватий и Зосима Соловетстии, Александр свирьский, Евфимие суждальский, Авраамий смоленский, Савва вешерский, Евфросин псковский, Ефрем перекомский, Григорий иже на Пелшме реце. Святым же иже Христа ради уродивым имена: Максим московский, Иван и Прокопий устюжский. И сих всех святых памяти празднуем и ликствуем по настоящаго месяца дне и числу коегождо преставления и обретения честных мощей их.

V. СКАЗАНИЕ ИГ. АЛЕКСЕЯ К ПАСТЫРЮ ДОМУ БОГОЛЕПНАГО ПРЕОБРАЖЕНИЯ И ПРЕП. АВВЫ ГЕННАДИЯ (К СТР. 187)

Яко тако, пастырю и брате, молитва и моление досточудных подвижников идет к пастырю и началнику коегождо св. места во с пятых местех не всем человеком в чудотворцах быти: Бог действует чудотворение теми, которые добродетельное житие проходили. Яко како дым прогоняет пчелы, тако и пьянство св. Духа отгоняет от человеков. Сей же преп. авва Геннадие чужался пьянства. Неции братия наша любят пьянство, якоже и аз; инии же игумены малых обителей желают в великия обители на игуменьство: яко како в день ярости Господня не пользует человека многое имение, такоже и нас не пользует в великих обителях игуменити. Ему же дано много, много ся и възмет. Мне глагола самодержец всероссийский, православный царь и вел. кн. Иван Васильевич: живи ты, игумен, да имей росход но приходу аще ли не по приложу росход, и ты скатерти урежи. Добро игуменити, чтобы от братии ко игумену великая любовь была, якоже игумену достоин быти ко братии великою любовью, любити ему что себе, то и братия: одежду и пищу равну имети... Вы же, братия моя (Геннадиевой пустыни), аще хотите видети убогую пустыню доброзачну, молитесь всемилостивому Спасу и теплою любовью ко чудотворной раке преп. старца Геннадия принесите должную молитву с прошением строения убозей пустыне: виде Господь Бог моление влип и прошение, известит православному царю и чадом его; мощен царь возставити убогую пустыню великою лаврою, якоже и грады созидает. Аз, раб его и чадом его служитель, еже слышах от преподобнаго многое страдание в Литовских странах, паки же аз самовидец досточудному житию преподобнаго что мало разул вех, та и написах. Вы же, братия, тщитесь, наше писание прелагайте на новые скрижали. Кто начнет писати, и он бы ся тцал на прямые точки и запятыя, де не погрешил бы ся разум писанию якоже мы душу полагаем за истинныя словеса, и за точки. Вы же, братич, раздавайте писания по странам православным Христианом, паче же страннаго раздавай ия потщитесь отвезти в царствующий град Москву на свидетельство православному царю вел. кн. Федору Ивановичу и пресвящ. Дионисию митрополиту и всему их вселенскому собору церковному и людем всей вселенней, и приятно ли царю и святителю и вселенскому их собору наше писание, достойно ли почитати житие и чудеса преподобнаго, повелят ли пети канон и стихиры святаго, достоин ли есть делатель пишуший мзды своя.

VI. ЧУДО ПРЕИ. ИОВА УЩЕЛЬСКОГО 1655 ГОДА (К СТР. 209)

Ехали через Мезень реку в лодке нисогорской волости фокл с братьею Петровы дети на пашню свою и плавили лошадь, и выехали до полуреки, и найде нз них дух нечистый водный и нача лошадь топити; они же лошадь держашу, а нечистый дух яве хождаше аки рыба велика волнами и нападаше на лошадь и зл лодку хваташе, потопить хотя; они же, веслы биюще его отреще. и возопиша, плачуще, со слезами: святой Ущельские пустыни помози нам и не дай нас потопити нечистому духу. И в том часе невидим бысть и отпустил лошадь их, и переяхаша реку, а лодкл уже полна воды и не погрязнула.

VII ДОПОЛНЕНИЯ

К стр. 178 Автор повести о Петре и Февронии Муромских назван «господином смиренным мнихом Иеразмом» в сб. Моск. дух академии, не процитованном ясно у архиеп. Филарета (XVI век. № 224, л 215–230); этот список едва ли не единственный с таким указанием; самая повесть здесь – той же редакции, которая известна по другим спискам Об Еразме нет более никаких известий, если это имя не поставлено по ошибке Еразма вместо Михаила или Пахомия, составителей канонов Петру и Февронии.

К стр. 196–197 Сказание о явлении мощей братьев Агфановых в Новгороде составлено при описании чудес их, совершившихся в 1562–1603 годах, когда в Новгороде уцелело скудное и смутное предание о чудотворцах (Списки Рум №

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org 158, л 117; Унд № 1039 с службой). Относя кончину их к началу XII века, а обретение мощей к 1162 году, повесть, однако, рассказывает, что «не по мнозех летех» после обретения чудотворцы исцелили своим явлением московского боярина (в 1562 году): анахронизм увеличивается известием, что обретение и это чудо произошло при архиеп. Иоанне Заметка в чуде 1592 года с Иваном Усом, что этот новгородец «ныне преставися во 114 году», указывает на время появления повести. Соображения о времени жизни братьев см у архиеп. Филарета (Р. Свят., июнь, стр. 98).

К стр. 218 К биографиям, отступающим от старого стиля житий, можно причислить повесть или «историю» о патриархе Иове (Унд. XVII а № 1110, л 296 без конца. Рум № 156, л 133 – список 1706 года). Краткий очерк жизни Иова здесь сопровождается его характеристикой, более подробным описанием деятельности его на патриаршем престоле и рассказом о перенесении мощей его из Отарицы в Москву в 1652 году, которое, вероятно, и подало повод к составлению повести. Автор замечает, что «инде о нем (Иове) нигде не писано»; говоря о царе Борисе, он цитирует сказание А Палицы на о смутном времени.

ЗНАЧЕНИЕ ПРЕПОДОБНОГО СЕРГИЯ ДАЯ РУССКОГО НАРОДА И ГОСУДАРСТВА[582]

Когда вместе с разнообразной, наболело крестьящейся народной волной вступаешь в ворота Сергиевой Лавры, иногда думаешь: почему в этой обители нет и не было особого наблюдателя, подобного древнерусскому летописцу, которым спокойным неизменным взглядом наблюдал и ровной бесстрастной рукой записывал «еже содеяся в Русской земле», и делал это одинаково из года в год, из века в век, как будто это был один и тот же человек, не умиравший целые столетия? Такой бессменный и неумирающий наблюдатель рассказал бы, какие люди приходили в течение 500 лет поклониться гробу преподобного Сергия и с какими помыслами и чувствами возвращались отсюда во все концы Русской земли. Между прочим он объяснил бы нам, как это случилось, что состав общества, непрерывною волной притекавшего ко гробу Преподобного, в течение пяти веков оставался неизменным. Еще при жизни Преподобного, как рассказывает его жизнеописатель-современник, многое множество приходило к нему из различных стран и городов, и в числе приходивших были и иноки, и князья, и вельможи, и простые люди, «на селе живущие». И в наши дни люди всех классов русского общества притекают ко гробу Преподобного со своими думами, мольбами и упованиями, государственные деятели приходят в трудные переломы народной жизни, простые люди в печальные или радостные минуты своего частного существования. И этот приток не изменялся в течение веков, несмотря на неоднократные и глубокие перемены в строе и настроении русского общества: старые понятия иссякали, новые пробивались или наплывали, а чувства и верования, которые влекли сюда людей со всех концов Русской земли, бьют до сих пор тем же свежим ключом, как били в XIV веке. Если бы возможно было воспроизвести писанием все, что соединилось с памятью Преподобного, что в эти 500 лет было молчаливо передумано и перечувствовано пред его гробом миллионами умов и сердец, это писание было бы полной глубокого содержания историей нашей всенародной политической и нравственной жизни.

Впрочем, если преподобный Сергий доселе остается для приходящих к нему тем же, чем был для них при своей жизни, то и теперь на их лицах можно прочесть то же, что прочитал бы монастырский наблюдатель на лицах своих современников 400 или 500 лет назад. Достаточно взглянуть на первые встречные лица из многого множества, в эти дни здесь теснящегося, чтобы понять, во имя чего поднялись со своих мест эти десятки тысяч, а сотни других мысленно следовали за ними. Да и каждый из нас в своей собственной душе найдет то же общее чувство, стоя у гробницы Преподобного. У этого чувства уже нет истории, как для того, кто покоится в этой гробнице, давно остановилось движение времени. Это чувство вот уже пять столетий одинаково загорается в душе молящегося у этой гробницы, как солнечный луч в продолжение тысячелетий одинаково светится в капле чистой воды. Спросите любого из этих простых людей, с посохом и котомкой пришедших сюда издалика; когда жил преподобный Сергий и что сделал для Руси XIV века, чем он был для своего времени? И редкий из них даст вам удовлетворительный ответ; но на вопрос, что он есть для них, далеких потомков людей XVI века, и зачем они теперь пришли к нему, каждый ответит твердо и вразумительно.

Есть имена, которые носили исторические люди, жившие в известное время, делавшие исторически-известное жизненное дело, но имена, которые уже утратили хронологическое значение, выступили из границ времени, когда жили

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org их носители. Это потому, что дело, сделанное таким человеком, по своему значению так далеко выходило за пределы своего века, своим благотворным действием так глубоко захватило жизнь дальнейших поколений, что с лица, его сделавшего, в сознании этих поколений, постепенно спадало все временное и местное, и оно из исторического деятеля превратилось в народную идею, а самое дело его из исторического факта стало практической заповедью, заветом, тем, что мы привыкли называть идеалом. Такие люди становятся для грядущих поколений не просто великими покойниками, а вечными их спутниками, даже путеводителями, и целые века благоговейно твердят их дорогие имена не столько для того, чтобы благодарно почтить их память, сколько для того, чтобы самим не забыть правила, ими завещанного, Т;ікобо имя преподобного Сергия: это не только назидательная, отрадная страница нашей истории, но и светлая черта нашего нравственного народного содержания.

Какой подвиг так освятил это имя? Надобно припомнить время, когда подвизался Преподобный. Он родился, когда вымирали последние старики, увидевшие свет около времени татарского разгрома Русской земли, и когда уже трудно было найти людей, которые бы этот разгром помнили. Но во всех русских нервах еще до боли живо было впечатление ужаса, произведенного этим всенародным бедствием и постоянно подновлявшегося многократными местными нашествиями татар. Это было одно из тех народных бедствий, которые приносят не только материальное, но и нравственное разорение, надолго повергая народ в мертвенное оцепенение.

Люди беспомощно опускали руки, умы теряли всякую бодрость и упругость и безнадежно отдавались своему прискорбному положению, не находя и не ища никакого выхода. Что еще хуже, ужасом отцов, переживших бурю, заражались дети, родившиеся после нее. Мать пугала непокойного ребенка лихим татаринном; услышав это злое слово, взрослые растерянно бросались бежать, сами не зная куда. Внешняя случайная беда грозила превратиться во внутренний хронический недуг; панический ужас одного поколения мог развиться в народную робость, в черту национального характера, и в истории человечества могла бы прибавиться лишняя темная страница, повествующая о том, как нападение азиатского монгола повело к падению великого европейского народа.

Могла ли, однако, прибавиться такая страница? Одним из отличительных признаков великого народа служит его способность подниматься на ноги после падения. Как бы ни было тяжело его унижение, но пробьет урочный час, он соберет свои растерянные нравственные силы и воплотит их в одном великом человеке или в нескольких великих людях, которые и выведут его на покинутую им временно прямую историческую дорогу.

Русские люди, сражавшиеся и уцелевшие в бою на Сити, сошли в могилу со своими сверстниками, безнадежно оглядываясь вокруг, не займется ли где заря освобождения. За ними последовали их дети, тревожно наблюдавшие, как многочисленные русские князья холопствовали перед татарами и дрались друг с другом. Но подросли внуки, сверстники Ивана Калиты, и стали присматриваться и прислушиваться к необычным делам в Русской земле. В то время как все русские окраины страдали от внешних врагов, маленькое срединное Московское княжество оставалось безопасным, и со всех краев Русской земли потянулись туда бояре и простые люди. В то же время московские князьки, братья Юрий и этот самый Иван Калита, смело, без оглядки и раздумья, пуская против врагов все доступные средства, ставя в игру все, что могли поставить, вступили в борьбу со старшими и сильнейшими князьями за первенство за старшее Владимирское княжение и при содействии самой Орды отбили его у соперников. Тогда же устроилось так, что и русский митрополит, живший во Владимире, стал жить в Москве, придав этому городку значение церковной столицы Русской земли. И как только случилось все это, все почувствовали, что татарские опустошения прекратились и наступила давно неиспытанная тишина в Русской земле. По смерти Калиты Русь долго вспоминала его княжение, когда ей впервые в его лет рабства удалось вздохнуть свободно, и любила украшать память этого князя благодарной легендой.

Так к половине XIV века подросло поколение, выросшее под впечатлением этой тишины, начавшее отвыкать от страха ордынского, от нервной дрожи отцов при мысли о татарине. Недаром представителю этого поколения, сыну великого князя Ивана Калиты Симеону современники дали прозвание Гордого. Это поколение и почувствовало ободрение, что скоро забрезжит свет. В это именно время, в начале 40-х годов XIV века, совершались три знаменательные события: из московского Богоявленского монастыря вызван был на

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
Церковно-административное поприще скрывавшийся там скромный 40-летний инок Алексей; тогда же один 20-летний искатель пустыни, будущий преподобный Сергей в дремучем лесу – вот на этом самом месте – поставил маленькую деревянную келию с такой же церковью, а в Устюге у бедную соборного причетника родился сын, будущий просветитель Пермской земли св. Стефан. Ни одного из этих имен нельзя произнести, не вспомнив двух остальных. Эта присноблаженная троица ярким созвездием блещет в нашем XIV веке, делая его зарей политического и нравственного возрождения Русской земли. Тесная дружба и взаимное уважение соединяли их друг с другом. Митрополит Алексей навещал Сергия в его обители и советовался с ним, желал иметь его своим преемником. Припомним задушевный рассказ в житии преподобного Сергия о проезде св. Стефана Пермского мимо Сергиева монастыря, когда оба друга на расстоянии 10 с лишком верст обменялись братскими поклонами.

Все три св. мужа, подвизаясь каждый на своем поприще, делали одно общее дело, которое простиралось далеко за пределы церковной жизни и широко захватывало политическое положение всего народа. Это дело – укрепление Русского государства, над созданием которого по-своему трудились московские князья XVI века. Это дело было исполнением завета, данного русской церковной иерархией величайшим святителем древней Руси митрополитом Петром. Еще в мрачное время татарского ига, когда никуда не проступал луч надежды, он, по преданию, пророчески благословил бедный тогда городок Москву как будущую церковную и государственную столицу Русской земли. Духовными силами трех наших св. мужей XIV века, воспринявших этот завет святителя, Русская земля и пришла поработать над предвозвещенной судьбой этого города. Ни один из них не был коренным москвичом. Но в их лице сошлись для общего дела три основные части Русской земли: Алексей, сын черниговского боярина-переселенца, представлял старый киевский юг, Стефан – новый финско-русский Север, а Сергей, сын ростовского боярина-переселенца, – великорусскую средину. Они приложили к делу могущественные духовные силы. Это были образованнейшие русские люди своего века; о них древние жизнеописатели замечают, что один «всю грамоту добре умея», другой «всяко писание ветхого и нового завета пройде», третий даже «книги греческие извече добре». Потому ведь и удалось московским князьям так успешно собрать в своих руках материальные, политические силы русского народа, что им дружно содействовали добровольно соединившиеся духовные его силы.

Но в общем деле каждый из трех деятелей делал свою особую часть. Они не составляли общего плана действий, не распределяли между собой призваний и подвигов и не могли этого сделать, потому что были люди разных поколений. Они хотели работать над самим собой, делать дело собственного душевного спасения. Деятельность каждого текла своим особым руслом, но текла в одну сторону с двумя другими, направляемая таинственными историческими силами, в видимой работе которых верующий ум прозревает миродержавную десницу Провидения.

Личный долг каждого своим путем вел всех троих к одной общей цели. Происходя из родовитого боярства, искони привыкшего делить с князьями труды обороны и управления страной, митрополит Алексей шел боевым политическим путем, был преемственно главным советником трех великих князей московских, руководил их Боярской думой, ездил в Орду, ублажал ханов, отмаливая их от злых замыслов против Руси, воинствовал с недругами Москвы всеми средствами своего сана, карал церковным отлучением русских князей, непослушных московскому государю, поддерживая его первенство, с неослабной энергией отстаивая значение Москвы как единственного церковного средоточия всей политически разбитой Русской земли. Уроженец г. Устюга, в краю которого новгородская и ростовская колонизация, сливаясь и вовлекая в свой поток туземную чужь, создавала из нее новую Русь, св. Стефан пошел с христианской проповедью в Пермскую землю продолжать это дело обрусения и просвещения заволжских инородцев. Так церковная иерархия благословила своим починком две народные цели, достижение которых послужило основанием самостоятельного политического существования нашего периода: это – сосредоточение династически раздробленной государственной власти в московском княжеском доме и приобщение восточноевропейских и азиатских инородцев к русской Церкви и народности посредством христианской проповеди.

Но чтобы сбросить варварское иго, построить прочное независимое государство и ввести инородцев в ограду христианской Церкви, для этого самому русскому обществу должно было стать в уровень столь высоких задач, приподнять и укрепить свои нравственные силы, приниженные вековым порабощением и унижением. Этому третьему делу, нравственному воспитанию народа, и посвятил

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org свою жизнь преподобный Сергей. То была внутренняя миссия, долженствовавшая служить подготовкой и обеспечением успехов миссии внешней, начатой пермским просветителем; преподобный Сергей и вышел на свое дело значительно раньше св. Стефана. Разумеется, он мог применять к делу средства нравственной дисциплины, ему доступные и понятные тому веку, а в числе таких средств самым сильным был живой пример, наглядное осуществление нравственного правила. Он начал с самого себя и продолжительным уединением, исполненным трудов и лишений среди дремучего леса, приготовился быть руководителем других пустынножителей. Жизнеописатель, сам живший в братстве, воспитанном Сергием, живыми чертами описывает, как оно воспитывалось, с какой постепенностью и любовью к человеку, с каким терпением и знанием души человеческой. Мы все читали и перечитывали эти страницы древнего жития, повествующие о том, как Сергей, начав править собиравшейся к нему братией, был для нее поваром, пекарем, мельником, дровоколом, портным, плотником, каким угодно трудником, служил ей как раб купленный, по выражению жития, ни на один час не складывал рук для отдыха; как потом, став настоятелем обители и продолжая ту же черную хозяйственную работу, он принимал искавших у него пострижения, не спускал глаз с каждого новика, возводя его со степеню на степеню иноческого искуса, указывал дело всякому по силам; ночью дозором ходил мимо келий, легким стуком в дверь или окно напоминал празднословившим, что у монаха есть лучшие способы проводить досужее время, а поутру осторожными намеками, не обличая прямо, не заставляя краснеть, «тихой и кроткой речью» вызывал в них раскаяние без досады.

Читая эти рассказы, видишь пред собою практическую школу благонравия, в которой сверх религиозно-иноческого воспитания главными житейскими науками были умение отдавать всего себя на общее дело, навык к усиленному труду и привычка к строгому порядку в занятиях, помыслах и чувствах. Наставник вел ежедневную, дробную, терпеливую работу над каждым отдельным братом, над отдельными особенностями каждого брата, приспособляя их к целям всего братства. По последующей самостоятельной деятельности учеников преподобного Сергия видно, что под его воспитательным руководством лица не обезличивались, личные свойства не стирались, каждый оставался сам собой и, становясь на свое место, входил в состав сложного и стройного целого, как в мозаической иконе различные по величине и цвету камешки укладываются под рукой мастера в гармоническое выразительное изображение. Наблюдение и любовь к людям дали умение тихо и кротко настраивать душу человека и извлекать из нее, как из хорошего инструмента, лучшие ее чувства—то умение, перед которым не устоял самым упрямым русский человек XIV века, князь Олег Иванович Рязанский, когда по просьбе великого князя Московского Димитрия Ивановича, как рассказывает летописец, «старец чудный» отговорил «суровейшего» рязанца от войны с Москвой, умилев его тихими и кроткими речами и благоуветливыми глаголами.

Так воспиталось дружное братство, производившее по современным свидетельствам, глубокое назидательное впечатление на мирян. Мир приходил к монастырю с пытливым взглядом, каким он привык смотреть на монашество, и если его не встречали здесь словами прииди и виждь, то потому, что такой зазыв был противен Сергиевой дисциплине. Мир смотрел на чин жизни в монастыре преподобного Сергия, и то, что он видел, быт и обстановка пустынного братства поучали его самым простым правилам, которыми крепко людское христианское общежитие. В монастыре все было бедно и скудно, или, как выразился разочарованно один мужичок, пришедший в обитель преподобного Сергия повидать прославленного величественного игумена, «все худостно, все нището, все сиротинско»; в самой ограде монастыря первобытный лес шумел над кельями и осенью обсыпал их кровли палыми листьями и иглами; вокруг церкви торчали свежие пни и валялись неубранные стволы срубленных деревьев; в деревянной церковке за недостатком свеч пахло лучиной; в обиходе братии столько же недостатков, сколько заплат на сермяжной ряске игумена: чего ни хватись, всего нет, по выражению жизнеописателя; случалось, вся братия по целым дням сидела чуть не без куска хлеба Но все дружны между собою и приветливы к пришельцам, во всем следы порядка и размышления, каждый делает свое дело, каждый работает с молитвой, и все молятся после работы; во всех чуялся скрытый огонь, который без искр и вспышек обнаруживался живительной теплотой, обдававшей всякого, кто вступал в эту атмосферу труда, мысли и молитвы.

Мир видел все это и уходил ободренный и освеженный, подобно тому как мутная волна, прибывая к прибрежной скале, отлагает от себя примесь, захваченную в неопрятном месте, и бежит далее светлой и прозрачной струей. Надобно припомнить людей XIV века, их быт и обстановку, запас их умственных и

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org нравственных средств, чтобы понять впечатление этого зрелища на набожных наблюдателей. Нам, страдающим избытком нравственных возбуждений и недостатком нравственной восприимчивости, трудно уже воспроизвести слагавшееся из этих наблюдений настроение нравственной сосредоточенности и общественного братства» какое разносили по своим углам из этой пустыни побывавшие в ней люди XIV века. Таких людей была капля в море православного русского населения. Но ведь и в тесто немного нужно вещества, вызывающего в нем живительное брожение. Нравственное влияние действует не механически, а органически. На это указал Сам Христос, сказав; «Царство Божие подобно закваске». Украдкой западая в массы, это влияние вызывало брожение и незаметно изменяло направление умов, перестраивало весь нравственный строй души русского человека XIV века. От вековых бедствий этот человек так оскудел нравственно, что не мог не замечать в своей жизни недостатка этих первых основ христианского общежития, но еще не настолько очерствел от этой скудости, чтобы не чувствовать потребности в них.

Пробуждение этой потребности и было началом нравственного, а потом и политического возрождения русского народа Пятьдесят лет делал тихое дело преподобный Сергий в Радонежской пустыне; целые полвека приходившие к нему люди вместе с водой из его источника черпали в его пустыне утешение и ободрение и, воротясь в свой круг, по каплям делились ими с другими. Никто тогда не считал гостей пустычника и тех, кого они делали причастниками приносимой ими благодатной росы, – никто не думал считать этого, как человек, пробуждающийся с ощущением здоровья, не думает о своем пульсе. Но к концу жизни Сергия едва ли вырывался из какой-либо православной груди на Руси скорбный вздох, который бы не облегчался молитвенным призывом имени св. старца. Этими каплями нравственного влияния и выращены были два факта, которые легли среди других основ нашего государственного и общественного здания и которые оба связаны с именем преподобного Сергия. Один из этих фактов – великое событие, совершившееся при жизни Сергия, а другой – целый сложный и продолжительный исторический процесс, только начавшийся при его жизни.

Событие состояло в том, что народ, привыкший дрожать при одном имени татарина, собрался наконец с духом, встал на поработителей и не только нашел в себе мужество встать, но и пошел искать татарских полчищ в открытой степи и там повалился на врагов несокрушимой стеной, похоронив их под своими многотысячными костями. Как могло это случиться? Откуда взялись, как воспитались люди, отважившиеся на такое дело, о котором боялись и подумать их деды? Глаз исторического знания уже не в состоянии разглядеть хода этой подготовки великих борцов 1380 года; знаем только, что преподобный Сергий благословил на этот подвиг главного вождя русского ополчения, сказав: «Иди на безбожников смело, без колебания, и победишь» – и этот молодой вождь был человек поколения, возмужавшего на глазах преподобного Сергия и вместе с князем Димитрием Донским бившегося на Куликовом поле.

Чувство нравственной бодрости, духовной крепости, которое преподобный Сергий вдохнул в русское общество, еще живее и полнее воспринималось русским монашеством. В жизни русских монастырей со времени Сергия начался замечательный перелом заметно оживилось стремление к иночеству. В бедственный первый век ига это стремление было очень слабо: в сто лет 1240–1340 годов возникло всего каких-нибудь десятка три новых монастырей. Зато в следующее столетие 1340–1440 годов, когда Русь начала отдыхать от внешних бедствий и приходило в себя, из куликовского поколения и его ближайших потомков вышли основатели до 150 новых монастырей. Таким образом, древнерусское монашество было точным показателем нравственного состояния своего мирского общества: стремление покинуть мир усиливалось не оттого, что в миру скоплялись бедствия, а по мере того, как в нем возвышались нравственные силы. Это значит, что русское монашество было отречением от мира во имя идеалов, ему непосильных, а не отрицанием мира во имя начал, ему враждебных. Впрочем, исторические факты здесь говорят не более того, что подсказывает самая идея православного иночества. Эта связь русского монастыря с миром обнаружилась и в другом признаке перелома, в перемене самого направления монастырской жизни со времени преподобного Сергия. До половины XIV века почти все монастыри на Руси возникали в городах или под их стенами; с этого времени решительный численный перевес получают монастыри, возникавшие вдали от городов, в лесной глухой пустыне, ждавшей топора и сохи. Так к основной цели монашества, борьбе с недостатками духовной природы человека, присоединилась новая борьба с неудобствами внешней природы; лучше сказать, эта вторая цель стала новым средством для достижения первой.

Преподобный Сергий со своею обителью и своими учениками был образцом и начинателем в этом оживлении монастырской жизни, «начальником и учителем всем монастырем, иже в Руси», как называет его летописец. Колонии Сергиевской обители, монастыри, основанные учениками преподобного или учениками его учеников, считались десятками, составляли почти четвертую часть всего числа новых монастырей во втором веке татарского ига, и почти все эти колонии были пустынные монастыри подобно своей митрополии. Но, убегая от соблазнов мира, основатели этих монастырей служили его насущным нуждам. До половины XIV века масса русского населения, сбита врагами в междуречье Оки и Верхней Волги, робко жалась здесь по немногим расчищенным среди леса и болот полосам удобной земли. Татары и литва запирали выход из этого треугольника на запад, юг и юго-восток. Оставался открытым путь на север и северо-восток за Волгу: но то был глухой непроходимый край, кой-где занятый дикарями финнами; русскому крестьянину с семьей и бедными пожитками страшно было пуститься в эти бездорожные дебри.

«Много было тогда некрещеных людей за Волгой», то есть мало крещенных, говорит старая летопись одного заволжского монастыря о временах до Сергия. Монах-пустынный и пошел туда смелым разведчиком. Огромное большинство новых монастырей с половины XIV до конца XV века возникло среди лесов костромского, ярославского и вологодского Заволжья: этот волжско-двинский водораздел стал северной фиваидой православного Востока. Старинные памятники истории русской Церкви рассказывают, сколько силы духа проявлено было русским монашеством в этом мирном завоевании финского языческого Заволжья для христианской Церкви и русской народности. Многочисленные лесные монастыри становились здесь опорными пунктами крестьянской колонизации: монастырь служил для переселенца-хлебопашца и хозяйственным руководителем, и ссудной кассой, и приходской церковью, и, наконец, приютом под старость. Вокруг монастырей оседало бродячее население, как корнями деревья сцепляется зыбучая песчаная почва Радиспасаения души монах бежал из мира в заволжский лес, а мирянин цеплялся за него и с его помощью заводил в этом лесу новый русский мир. Так создавалась верхневолжская Великороссия дружными усилиями монаха и крестьянину воспитанных духом, какой вдохнул в русское общество преподобный Сергий.

Н;шутствуемые благословением старца шли борцы: одни на юг за Оку на татар, другие на север за Волгу на борьбу с лесом и болотом.

Время давно сваяло эти дела с народной памяти, как оно же глубоко заметало вековой пылью кости куликовских бойцов. Но память святого пустынножителя доселе парит в народном сознании, как гроб с нетлеющими останками невредимого стоит на поверхности земли. Чем дорога народу эта память, что она говорит ему, его уму и сердцу? Современным, засохшим в абстракциях и схемах, языком трудно изобразить живые, глубоко сокрытые движения верующей народной души. В эту душу глубоко запало какое-то сильное и светлое впечатление, произведенное когда-то одним человеком и произведенное неуловимыми, бесшумными нравственными средствами, про которые не знаешь что и рассказать, как не находишь слов для передачи иного светлого и ободряющего, хотя молчаливого взгляда. Виновник впечатления давно ушел, исчезла и обстановка его деятельности, оставив скудные остатки в монастырской ризнице да источник, изведенный его молитвою, а впечатление все живет, переливаясь свежей струей из поколения в поколение, и ни народные бедствия, ни нравственные переломы в обществе доселе не могли сгладить его. Первое смутное ощущение нравственного мужества, первый проблеск духовного пробуждения – вот в чем состояло это впечатление. Примером своей жизни, высотой своего духа преподобный Сергий поднял упавший дух родного народа, пробудил в нем доверие к себе, к своим силам, вдохнул веру в свое будущее. Он вышел из нас, был плоть от плоти нашей и кость от костей наших, а поднялся на такую высоту, от которой мы и не чаяли, чтобы она кому-нибудь из наших была доступна. Так думали тогда все на Руси, и это мнение разделял православный Восток, подобно тому цареградскому епископу, который, по рассказу Сергиева жизнеописателя, приехав в Москву и слыша всюду толки о великом русском подвижнике, с удивлением восклицал: «Коко может в сих странах таков светильник явиться?» Преподобный Сергий своей жизнью, самой возможностью такой жизни дал почувствовать заскорбевшему народу, что в нем еще не все доброе погасло и замерло; своим появлением среди соотечественников, сидевших во тьме и сени смертной, он открыл им заглянуть в свой собственный внутренний мрак и разглядеть там еще тлевшие искры того же огня, которым горел озаривший их светоч. Русские люди XIV века признали это действие чудом, потому что оживить и привести в движение нравственное

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
чувство народа, поднять его дух выше его привычного уровня – такое проявление духовного влияния всегда признавалось чудесным, творческим актом; таково оно и есть по своему существу и происхождению, потому что его источник – вера. Человек, раз вдохнувший в общество такую веру, давший ему живо ощутить в себе присутствие нравственных сил, которых оно в себе не чаяло, становится для него носителем чудодейственной искры, способной зажечь и вызвать к действию эти силы всегда, когда они понадобятся, когда окажутся недостаточными наличные обиходные средства народной жизни.

Впечатление людей XIV века становилось верованием поколений, за ними следовавших. Отцы передавали воспринятое ими одушевление детям, а они возводили его к тому же источнику, из которого впервые почерпнули его современники. Так духовное влияние преподобного Сергия пережило его земное бытие и перелилось в его имя, которое из исторического воспоминания сделалось вечно деятельным нравственным двигателем и вошло в состав духовного богатства народа. Это имя сохраняло силу непосредственного личного впечатления, какое производил Преподобный на современников; эта сила длилась и тогда, когда стало тускнеть историческое воспоминание, заменяясь церковной памятью, которая превращала это впечатление в привычное, поднимающее дух настроение. Так теплота ощущается долго после того, как погаснет ее источник. Этим настроением народ жил целые века; оно помогало ему устроить свою внутреннюю жизнь, сплотить и упрочить государственный порядок.

При имени преподобного Сергия народ вспоминает свое нравственное возрождение, сделавшее возможным и возрождение политическое, и затверждает правило, что политическая крепость прочна только тогда, когда держится на силе нравственной. Это возрождение и это правило – самые драгоценные вклады преподобного Сергия; не архивные или теоретические, а положенные в живую душу народа, в его нравственное содержание. Нравственное богатство народа наглядно исчисляется памятниками деяний на общее благо, памятниками деятелей, внесших наибольшее количество добра в свое общество. С этими памятниками и памятями срастается нравственное чувство народа; они – его питательная почва; в них его корни; оторвите его от них – оно завянет, как скошенная трава. Они питают не народное самозабвение, а мысль об ответственности потомков перед великими предками, ибо нравственное чувство есть чувство долга. Творя память преподобного Сергия, мы проверяем самих себя, пересматриваем свой нравственный запас, завещанный нам великими строителями нашего нравственного порядка, обновляем его, пополняя произведенные в нем траты. Ворота лавры преподобного Сергия затворятся и лампы погаснут над его гробницей только тогда, когда мы растратим этот запас без остатка, не пополняя его.

СОДЕЙСТВИЕ ЦЕРКВИ УСПЕХАМ РУССКОГО ГРАЖДАНСКОГО ПРАВА И ПОРЯДКА[583]

Очередь беседы с почтившими своим присутствием годичный праздник нашей академии дошла до меня в таком год, который сам настойчиво подсказывает мне предмет этой беседы. В нынешнем году, следуя показанию нашей древней летописи, русский народ праздновал 900-летие своего крещения. О чем вспоминали мы, празднуя годовщину этого события? О том, как св. Владимир, блюститель гражданского порядка в Русской земле, положил в ней основания порядка церковного. Историк отечественной Церкви, начиная с этого события, повествует, как с той поры гражданская, государственная власть на Руси содействовала успехам русской Церкви. Я имею честь преподавать с духовно-академической кафедры гражданскую историю России как вспомогательный предмет к изучению истории русской Церкви. О чем всего лучше обратиться мне к вам с беседой, как по о том, чем платила русская Церковь за это содействие, что сделала она для устройства гражданского порядка в Русской земле?

Надеюсь, я никого не введу в недоумение этим вопросом, не заставлю думать, будто я хочу говорить о вмешательстве Церкви в гражданские, политические дела. Известно, что воздержание от такого вмешательства – историческая особенность и политическое правило православной Церкви: Божия Богови, Кесарево Кесарева.

Церковь действует на особом поприще, отличном от поля деятельности государства. У нее своя территория – это верующая совесть, своя политика – оборона этой совести от греховных влечений. Но, воспитывая верующего для грядущего града, она постепенно обновляет и перестраивает и град, где пребывающий. Эта перестройка гражданского общежития под действием Церкви –

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
таинственный и поучительный процесс в жизни христианских обществ. Церковный историк редко находит случай и повод бросить взгляд на эту работу, глубоко сокрытую под покровом явлений, далеких от главного предмета его наблюдений. Он наблюдает верующего в кругу его религиозных обязанностей и отношений и выпускает его из вида, как скоро он выходит из непосредственного действия Церкви и, как гражданин, погружается в бурливый поток гражданских интересов и отношений. Наблюдателю этих интересов и отношений не раз и приходится встречаться с явлениями, перед которыми он останавливается в раздумье Он видит источники этих интересов, пружины, коими движется механизм гражданского общежития. То обыкновенно мутные источники, жесткие, железные рычаги: черствый эгоизм, слепой инстинкт, суровый закон, обуздывающий порывы того и другого. И среди стукотни этого механизма вдруг послышится наблюдателю звук совсем иного порядка, запавший в житейскую разноголосицу откуда-то сверху, точно звон колокола, раздавшийся среди рыночной суматохи. В ветхом и пыльном свитке самого сухого содержания, в купчей, закладной, заемной, меновой или духовной, под юридической формальностью иногда прозвучит нравственный мотив, из-под хозяйственной мелочи блеснет искра религиозного чувства, – и вы видите, как темная хозяйственная сделка озаряется изнутри теплым светом, мертвая норма оживает и перерождается в доброе житейское отношение, не соответствующее первоначальной природе.

Вот перед нами духовная одной древнерусской завещательницы, именитой и богатой госпожи. Все она припомнила и записала в завещании, кому сколько должна, кто ей сколько должен и кому что должно достаться из ее имущества. Это, очевидно, заботливая и памятливая хозяйка, и предчувствие смерти не помutilo ее скопидомной памяти. Угасающим взглядом окинула она весь свой житейский багаж, припомнила и свои сундуки с платьем, и свою кухню и дошла до своей многолюдной крепостной дворни. Юридически это для нее такие же вещи, как и ее телогрейка, с тою разве разницей, что последняя ближе к сердцу и потому дороже, бережнее хранилась. Читая духовную, ждешь, кому она откажет своих «роб и холопов». «А людей моих, – пишет завещательница, – после моего живота всех отпустить на свободу, все Божии и цареви государевы люди, и из остаточных денег дать моим людям, мужичкам и женочкам, почему пригоже дати, а не оскорбити, чтобы людцы мои после меня не пошли с моего двора и не заплакали». Или вот бедный человек занял деньги у капиталиста от Николина дня вешнего такого-то года до того же Николина дня следующего года и в заемной кабале пишет, что занял их без росту, что заимодавец, помня евангельскую заповедь и имея в сердце своем страх Божий, росту с него не взял ничего.

Легко понять, чье влияние делало из предсмертного завещания владелицы крепостных душ трактат о равенстве людей перед Богом и государем и долговое обязательство превращало в благотворительный акт, заставляя ростовщика отказываться от своих узаконенных тогда 20% годовых. Личный интерес часто побуждал древнерусского человека протягивать руку на то, чего не признавало за ним право, а евангельская заповедь внушала ему добровольный отказ и от признанного за ним права, и этой борьбой евангельском заповеди с личным интересом строилось сносное гражданское общежитие, в котором право, страж законного личного интереса, часто становилось послушным орудием евангельского самопожертвования.

Всякий, кто изучал историю нашего гражданского порядка, знаком с чувством того высокого нравственного удовлетворения, какое испытываешь, наблюдая, как Церковь делала смерть строительницей человеколюбивого людского общежития и нотариальную контору превращала в притвор храма Божия. В то время как русский народ праздновал память своего просветителя кн. Владимира, и у нас, скудных числом и скромных исследователей русской гражданской старины, был свой молчаливый товарищеский праздник: мы вспоминали первого виновника этих светлых минут, какие выпадают на нашу долю, когда мы, всматриваясь в старинные памятники наших гражданских учреждений, замечаем на них иногда неожиданно и всегда с отрадой след благотворного влияния Церкви, в строе материальных отношений чувствуем присутствие нравственного начала Это начало принес он, князь Владимир, как он же завел и первую аудиторию на Руси, когда велел отбирать у знатных людей «молодые дети» и отдавать их «на учение книжное». Эти «молодые дети», отданные учиться грамоте, были ваши, господа студенты, предшественники, первые студенты духовно-учебных заведений и первые ученые в Русской земле, ибо летопись прямо замечает о них: «И навыкаху скоро по Божию строю, и бысть от сих множество мудрых философов» [584]. Эти мудрые философы стали потом русскими пастырями и наставниками русского юношества, какими со

Один из упомянутых скромных исследователей просит теперь вашего благосклонного внимания. Он не думает изложить перед вами ученое исследование о многообразной деятельности русской Церкви: эту деятельность здесь, в этом высшем богословском учебном заведении, знают несравненно лучше, чем знает он. Нет, он просит позволения только передать несколько впечатлений, – ничего больше, кроме впечатлений, – вынесенных им из изучения нашего древнего гражданского порядка, напомнить, чем этот порядок обязан Церкви, какими путями проникало в него и куда направляло ею принесенное ею нравственное начало. Это воспоминание будет нашей поздней академической данью первому христианскому государю Русской земли, память которого мы праздновали в нынешнем году.

Историку гражданского порядка в России часто приходится обращаться к историку церковному за советами и указаниями. К этому вынуждает первого своеобразное положение Церкви в Русском государстве в первые века христианской жизни Руси. Тогда Церковь русская ведала многое, что потом вошло в непосредственное ведомство государства. Церковь и тогда не вмешивалась в дела государства; но само государство вовлекало ее в свои дела, еще не умея справиться со многими из них. Церковная иерархия и в Византии не была замкнута в кругу дел чисто духовных: сверх участия в управлении и суде она помогала государству в устройстве благотворительности, в защите слабых и угнетаемых, в поддержании общественного благочиния и семейного благонравия.

Духовенство принесло в Россию первые понятия о таких учреждениях и отношениях; ни правительство, ни общество в новопросвещенной стране не умело взяться за них; но, судя по летописному рассказу о благотворительной деятельности князя Владимира, можно думать, что, по крайней мере, правительство очень скоро поняло их важность для общественного порядка. Основания и правила для устройства таких дел и отношений духовенство указывало в принесенных им уставах, которые в глазах всех русских христиан имели непреложную каноническую силу или нравственную обязательность. Местному законодательству предстояло только применять эти основания и правила к уровню развития и к потребностям местного общества. Эту работу с необходимыми для нес законодательными полномочиями местная государственная власть и возложила на церковную иерархию, заранее дав ей согласие на те учредительные меры, принять которые она найдет необходимым. Так церковная иерархия явилась ближайшей сотрудницей правительства в устройении государственного порядка и вместе с широкой юрисдикцией получила законодательную власть в установлении некоторых гражданских отношений. Эта законодательная деятельность иерархии по государственному поручению) должна была состоять в переработке и применении к условиям русской жизни византийских узаконений, принесенных на Русь духовенством вместе с Номоканоном. В древних памятниках русского права сохранилось любопытное указание на побуждения и самую форму такого законодательного поручения.

В 30-х годах XII века внук Мономаха, Всеволод Мстиславич, княживший в Новгороде, дал ему церковный устав, который представляет собою повторение и некоторое развитие старого церковного устава св. Владимира. В приписке к уставу князь затрагивает важный тот вопрос об отношении к наследству отца детей от запрещенного третьего и четвертого брака. Уставодатель пишет, что он сам разбирал тяжбы о наследстве детей от первой жены с их мачехой, третьей или четвертой женой их отца, и ее детьми и решал такие тяжбы «заповедми по преданию св. отец», то есть по узаконениям, содержащимся в Номоканоне. Из слов князя видно, что он решал такие тяжбы согласно с духом, но не вполне с буквой византийского императорского законодательства, применяя к русским понятиям и нравам князь, однако, думал, что не его дело решать такие тяжбы, и прибавил в приписке заявление о всех судебных делах такого рода: «А то все приказах епископу управливати, смотря в Номоканоне, а мы сие с своей души сводим». Совесть князя тяготилась содеянным, вправе ли он решать такие дела, требующие канонического разума, и он обращается к церковной власти с решительным призывом: снимите с моей души нравственную ответственность за такие дела, которые вы разумеете лучше меня, и сделайте их сами по своему разумению, сообразаясь с Номоканоном и с нашими нравами. Но сообразовать византийский закон с русской действительности значило перерабатывать тот и другую, внося заимствованное юридическое начало в туземное отношение, то есть значило создавать новый закон: такая законодательная работа и возлагалась на церковную иерархию.

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
Как иерархия исполнила возложенное на нее поручение и какие средства призвала она на помощь для его исполнения? Это – вопрос об источниках права, из которых она черпала, и о способе их практической разработки, о приемах их применения к русской действительности. Чтоб ответить на вопрос об источниках, надобно узнать, что было пригодного для этой работы под руками первых русских иерархов, которым пришлось за нее приняться. Отвечая на вопрос о приемах, следует обратиться к памятникам дальнейшего времени, несомненно отразившим в себе русскую действительность, и поискать в них следов влияния тех источников права, из которых черпали пригодный материал первые церковные устроители русского гражданского порядка. Профессор А. С. Павлов, один из лучших знатоков канонического права в современной Европе, путем усиленных разысканий и остроумных соображений распугав самый трудный узел вопроса о первоначальном славяно-русском Номоканоне, которым руководствовалась Церковь, устрояясь на Руси. Оказалось, что у нас издавна был известен Номоканон константинопольского патриарха VI века Иоанна Схоластика в болгарской редакции и в переводе, приписываемом славянскому первоучителю св. Мефодию, но что в первые века христианской жизни Руси в нашей церковной практике гораздо употребительнее был Номоканон другого состава (в XIV титулах) – тот Номоканон, который в IX веке был дополнен патриархом Фотием и получил название Фотиева. Еще в XVI веке нашим книжникам были известны списки этого Номоканона, писанные один при великом князе Изяславе Ярославиче во второй половине XI века а другой еще раньше, при самом Ярославе и новгородском епископе Иоакиме, но всей вероятности, в Новгороде, когда там сидел Ярослав наместником своего отца, значит – не более 30 лет спустя после крещения св. Владимира. Профессор Павлов допускает даже не лишнюю вероятности догадку, что содержащийся в этом списке Номоканон и переведен был по воле того же Ярослава ревнителя церковных уставов, который дал монастырям и святителям «оправдания судом с греческого Номоканона» Может быть, потому и Номоканону этого состава в древней Руси усвоили иногда название Ярославова. Названному ученому удалось найти в московской синодальной библиотеке список Кормчей XII–XIII века того же состава, еще без Фотиевых дополнений, и в том самом переводе, какой наши книжники XVI века встречали в русских списках Номоканона XI века [585]. Так нам открывается возможность подойти к основному церковно-юридическому источнику, из которого преимущественно черпали пригодный материал первые устроители русского гражданского и тех частей гражданского, устройство которых было возложено на церковную иерархию.

В составе этой Кормчей для нас всего важнее то, что среди дополнительных статей к своду церковных правил помещались целиком или в отрывках два византийские кодекса: Эклога, то есть Выборка законов, сделанная в VIII веке при императоре-иконоборце Льве Исаврянине, и Прохирон Василия Македонянина, православного императора IX века; а по болгарской редакции Номоканона патриарха Иоанна Схоластика Русь познакомилась с болгарской компиляцией, составленной по различным источникам византийского права, преимущественно по той же Эклоге, и носящей название Закона судного людем или Судебника царя Константина. Эти три пришедшие памятника и принимали наиболее заметное участие в переработке туземного русского права и гражданского порядка, к которой приступила церковная иерархия по поручению государства Эклога и Прохирон – типические образчики византийской кодификации, воспитанной на образцовых произведениях римских юристов Гая, Ульпина и др. Не думайте, что это – кодексы или своды законов в современном значении этих терминов. Это – скорее произведения законоведения, чем произведения законодательства, более юридические учебники, чем уложения. Они рассчитаны не столько на судебную камеру, сколько на юридическую аудиторию. Я не знаю, удобно ли было по ним производить суд; но несомненно, по ним очень легко преподавать право. Самое заглавие одного из них О ?????????? ?????? буквально значит ручной закон, руководство, приспособленное к легчайшему познанию законов. Читая тот или другой титул этих кодексов, разбитый на известное количество глав или параграфов, чувствуешь, как будто читаешь конспект лекции из курса гражданского правоведения. С таким характером обоих кодексов тесно связан и самый план, по которому они построены. Это, собственно, своды гражданского права; одинокие титулы, излагающие постановления права уголовного, являются в них механическими приставками. Титулы гражданского права расположены в кодексах в порядке житейской последовательности юридических отношений: это, если можно так выразиться юридическая биография человека как гражданина, носителя гражданского права. Наше юридическое бытие начинается раньше физического: оно начинается первым узлом того союза, который произвел каждого из нас, то есть брачным сговором родителей, такой план особенно явственно выступает в порядке титулов Прохирона; он прямо и обозначен в этом кодексе, вступление

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org к которому оканчивается словами: «Настоящая книга начинается с того, чем и естество наше приемлет свое начало»[586]. Начав титулами о брачном сговоре, о заключении и расторжении брака, Прохирон продолжает изложением многообразных имущественных сделок, входящих в состав гражданского оборота, титулами о дарениях, о купле и продаже, о займе, найме и проч. и заканчивает изложением порядка наследования со всеми примыкающими к нему отношениями, в которых прямо или косвенно выражается последняя воля человека на земле.

Теперь представьте себе впечатления, какие должен был выносить из изучения таких кодексов и потом вносить в свою деятельность русский духовный пастырь, призванный в меру своих иерархических полномочий содействовать устройению гражданского порядка в новопросвещенном отечестве. Очень вероятно, что он с трудом усвоил себе установления греко-римского права, чуждые русскому, не сразу мог понять юридическое существо сговорного задатка и предбрачных даров, эфитевзиса или депозита и постигнуть разницу между подвластным и эманципированным сыном, между завещанием и отказом (*legatum*) или между кодициллом и завещанием. Но без особенного напряжения молено было освоиться с формой и духом византийской кодификации. До тех пор на Руси понимали закон как стародавний обычай и едва начинали понимать его как распоряжение власти, вызванное частным случаем. Кормчая принесла на Русь первые образцы связанного уложения, построенного не на пережившем себя обычае или случайном усмотрении власти, а на последовательном развитии известных юридических начал, отвечающих насущным потребностям общества. С тех пор начались и у нас опыты составления по разным отраслям действовавшего права кратких сводов, подобных тем, какие так любила и так умела составлять греко-римская юриспруденция. Разные редакции Русской Правды и церковных уставов св. Владимира и Ярослава, церковные уставы ил потомков, князей XII века, – все это были ранние подражания синоптической византийской кодификации, или прямо вышедшие из среды духовенства, или предпринятые под влиянием и при содействии церковных законовевдов.

Разумеется, эти опыты далеко отставали от своих образцов как в кодификационной технике, так и в выработке юридических начал. Но они будили юридическую мысль, отрывая ее от непосредственных явлений, приучая подбирать однородные юридические случаи и из них извлекать общие правила, юридические нормы. Не ускользнула от русских законовевдов и одна внутренняя особенность византийского законодательства. Оно стояло под двойным влиянием римской юриспруденции и христианской проповеди: первая-внесла в нее прием юридического трактата; вторая – прием религиозно-нравственного назидания. Оба приема сливаются у византийского законодателя в склонность оправдывать, мотивировать закон. Мотивы очень разнообразны: ими служат как психологические и нравственные побуждения, так и практические цели, житейские расчеты; иногда прямо цитируется Св. Писание[587]. В титуле о дарениях между мужем и женой Прохирон гласит, что такие дарения не имеют юридической силы, и спешит обозначить причины этого: связующую мужа и жену любовь, устранение повода к разводу с той или другой стороны, не получающей дарения, и предупреждение обогащения одной стороны на счет другой. Ни крестный отец, ни его сын не могут жениться: первый – на своей крестнице, второй – на отцовой, ни на ее матери, ни на ее дочери. Почему? Крестница, поясняет тот же кодекс, становится как бы настоящей дочерью своего приемника (?? ????? ????????? ????? ?????????), «ибо ничто так не может вызвать отеческое расположение и, следовательно, создать законное препятствие к браку, как союз, в котором души связуются Божиим посредством». Иная статья Прохирина вся содержит в себе не самый закон, а только основание закона. Так, перечню запрещенных браков между лицами, не состоящими в кровном родстве, он предпосылает общее правило: «При заключении брака мы должны соображать не только то, дозволен ли он, но и то, благоприятен ли он»[588].

А иногда законодатель, объясняя закон, простым и остроумным соображением закрепляет какую-нибудь очень тонкую и трудноуловимую связь государственного порядка. В числе случаев, делающих завещание недействительным, Прохирон ставит и тот, когда завещатель, ведя с кем-либо тяжбу, назначит царя своим наследником, если только наследство не следует царю и помимо завещания на каком-либо законном основании: хотя цари, поясняет законодатель, не подчинены законам наравне с подданными, они все-таки живут по законам[589]. Такая склонность мотивировать закон способна произвести впечатление и на современного человека, привыкшего ко вразумительному, хотя и неразговорчивому закону, который повелевает не рассуждая, хотя и дает понять, почему он так повелевает. Тем сильнее должна

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org была подействовать эта особенность византийского законодательства на русского человека XI–XII века, видевшего в законе не обдуманную необходимость, а не допускающую рассуждения угрозу. Это действие усиливалось еще самой композицией доступных Руси византийских кодексов, которая делала их более способными воспитывать и исправлять понятия о праве, чем указывать способы восстановления нарушенных прав. В ранних опытах русской кодификации можно найти следы такого мотивированного закона, иногда очень просто и открыто вскрывающего свои основания. Одна статья Русской Правды гласит, что холопы за кражу не подлежат пене в пользу князя, «зане суть несвободни». По другой статье заимодавец, давший займы более 3 гривен без свидетелей, терял право иска. Судья обязан был объяснить истцу отказ в иске резолюцией, смысл которой, придерживаясь ее драматической формы, можно передать так: «Ну, брат, извини, сам виноват, что так раздобрился, поверил в долг столько денег без свидетелей» [590]'.

Нетрудно угадать, кто был проводником этого приема из византийского законодательства в русскую кодификацию. Древнерусские церковные законодатели и толкователи канонов в своих пастырских посланиях и ответах на канонические вопросы, обращенные к ним со стороны подчиненных им пастырей, не могут шагу ступить, повелительного слова вымолвить, не объяснить, почему они так говорят и поступают. И вот что особенно неожиданно и вместе отраднo: вооружившись приемом, заимствованным из византийского законодательства, они, греки и византийские законоведы, идут против этого византийского законодательства и идут во имя христианской любви и пастырского снисхождения к пасомым. Эклога и Прохирон назначают смертную казнь и жестокие членовредительные наказания за разные преступления. Между прочим они грозят смертью за возврат к язычеству и языческие жертвоприношения, за призывание бесов во вред людям, за колдовство и волшебство, даже за невыдачу пойманного волхва Митрополит Иоанн II, грек и высший иерарх русской Церкви XI века, за упорное жертвенное служение бесам и уклонение от христианской причащения полагает отлучение от Церкви, а за упорство в чародейнии и волхвовании, если не подействует словесное вразумление, определяет телесное наказание, но решительно запрещает при этом уродовать тело и убивать до смерти, прибавляя в оправдание запрета это противно церковной дисциплине и доктрине [591]. Введение мотивированного закона в русское законодательство было смелой попыткой под угрозой силой подставить убеждение рассудка, страх перед имущественным ущербом или физической болью заменить чувством порядка или сознанием долга. Внося мотивированный закон в гражданское законодательство, Церковь этим путем проникала в глубь гражданского общежития, чтобы самые его отношения поставить на нравственном основании. Это второе, дальнейшее дело Церкви, тесно связанное с первым на таком основании она стремилась поставить преимущественно те гражданские отношения, сферой которых служит семья, первичный, основной узел гражданского общежития.

Я не думаю рассказывать о том, как Церковь строила русскую семью; такой рассказ составил бы обширный, для меня непосильный трактат, и жаль, что до сих пор в нашей литературе нет такого трактата. Я очень поверхностно коснусь только некоторых частей этой сложной и важной постройки. Христианская семья – позвольте мне для порядка высказать эту слишком известную истину – есть двойственный, церковно–гражданский союз: она завязывается гражданским договором и закрепляется церковным таинством. Я отмечу только основные связи, какие внесла Церковь в этот союз как в гражданскую сделку.

Древнерусская языческая семья отличалась от греко–римской христианской столько же своим нравственным характером, как и юридическим составом. В ней при многоженстве различались жены двух родов, как бы сказать применительно к позднему русско–христианскому семейному языку – венчанные и невенчанные: первые, настоящие, или штатные, назывались водимыми; вторые, добавочные – хотя и или меньшицами. Далее, в русской семье челядь, наравне с детьми, по–видимому, причислялась к домочадцам; но в ее составе незаметно приемшей. В состав греко–римской христианской семьи входили и усыновленные дети наравне с родными; зато принадлежность рабов к семье господина, перестав быть юридическим институтом, превратилась в простое юридическое предание, оставалась обычаем. Обе семьи не были похожи друг на друга и по своему нравственному складу. С этой стороны отличие русской семьи от христианской составляли поглощение ее родовым союзом, безличие и безгласие жены и домочадцев пред мужем, отцом и домовладыкой.

В эту семью Церковь внесла ряд перемен, которые были глубокими переворотами в нашем семейном праве и гражданском порядке. Прежде всего она старалась

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org возможно более высвободить семью из-под гнета родовой союза и с этой целью спешила докончить разрушение последнего. Говорю докончить разрушение, ибо оно началось еще до нее. Христианство застало на Руси живые остатки родовой союза, например кровомщение; но оно не застало уже цельности этого союза. Успехи гражданского общежития, и особенно постоянное торговое общение Руси с Византией, уже разорвали некоторые основные связи этого союза. Одним из существенных признаков его цельности служит отсутствие наследования по завещанию, а из одной статьи Олегова договора видим, что уже за три четверти века до крещения Владимирово письменное обряжение (? ??????-завещание) было господствующей формой наследования, по крайней мере в тех классах русского общества, которые стояли в прямых сношениях с Византией. Построенный на языческих основаниях родовой союз был противен христианской Церкви, и она с первой минуты своего водворения на Руси стала разбивать его, строя из его обломков союз семейный, ею освящаемый. Главным средством для этого служило ей принесенное ею на Русь законодательство о браке, в котором она сделала соответствующие местным условиям изменения. По мысли христианского брака, он не допускается между своими, то есть между родственниками, не настолько отдаленными друг от друга генеалогически, чтобы перестала чувствоваться родственная связь между ними. Значит, допуская браки между более отдаленными родственниками, Церковь приучала их смотреть друг на друга как на чужих. Правда, в первое время русская церковная власть очертила очень широкий круг родства, в пределах которого были запрещены брачные союзы. По правилу митрополита Иоанна II, во второй половине XI века дети четвероюродных братьев или сестер, вступившие в брак между собою, наказывались епитимией, хотя византийское законодательство допускало такие браки. Может быть, такая строгость русского церковного законодательства была уступкой туземному быту, еще не расставшемуся с чувствами и отношениями широкоязыческого родства. Впрочем, и митрополит Иоанн преследовал браки четвероюродных братьев и сестер церковным наказанием, но не предписывал их расторгать, как повелевал поступать с браками троюродных. Века два спустя встречаем указания на то, что такие браки допускались безусловно, а еще позднее не разводили и троюродных[592]. Так Церковь укорачивала языческое родство, обрубая слишком широко раскидывавшиеся его ветви.

Разбивая родовой союз на его составные части, на семьи, Церковь и между членами семьи устанавливала новые нравственные и юридические отношения. С многоженством она справилась, кажется, сравнительно легко, и оно как обычай исчезло довольно скоро: при домашнем очаге и законной колыбели из всех водимых осталась только одна, а хотя все были выведены за ограду семьи и удалились в темную область греха. Труднее было приучить соединявшиеся четы к церковному венчанию. Из правил митрополита Иоанна II узнаем, что еще 100 лет спустя после Владимирово крещения только князь и бояре при заключении браков венчались в церкви, а простонародье обходилось без церковного венчания и благословения, довольствуясь «плясанием и гудением», то есть обрядами языческой свадьбы. Благодаря тому, на Руси, как это ни странно, очень долго существовали жены двух родов: одни назывались венчальными, другие – невенчальными. Церковь, разумеется, не могла признавать законными браки, заключенные вне ее, и против таких браков, называвшихся тайными, одинаково строго вооружались митрополит Иоанн II, его предшественник Георгий в приписываемом ему уставе и позднейшие митрополиты; епархиальные архиереи грозили запрещением служения тем священникам, у которых в приходах окажутся невенчальные жены[593]. Но, не признавая таких браков законными, за ними, однако, признавали некоторые последствия если не дозволенных, то, по крайней мере, терпимых союзов. На вопрос саранского епископа Феогноста о том, может ли быть просвирней невенчальная жена, оставшаяся вдовой и пристойно жившая во вдовстве, Константинопольский патриарший собор в 1276 году отвечал, что может, если она покаялась и имеет требуемый званием преклонный возраст. Еще выразительнее постановление Ярославова устава, которое одинаково преследует расторжение по произволу мужа как; венчанною, так и невенчанного брака Разница только в том, что невенчальная жена ценилась вдвое дешевле: за самовольный развод с невенчанной женой муж платил пеню вдвое меньше, чем за развод с законной.

Всего труднее было поставить в семье женщину, жену и мать, согласно с духом христианской семьи. Здесь предстояло внести право и дисциплину в неуловимые отношения, над которыми царили инстинкт и произвол. Языческий пренебрежительный взгляд на женщину был главной помехой для устроителей христианской семьи на Руси, тем более что он подчас прикрывался видом церковно-дисциплинарного ригоризма Один священник в XII веке спрашивал своего епископа: может ли священник служить в одежде, в которую вшит плат

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org женский? За это он был наказан ироническим встречным вопросом: разве женщина погана? В этом коротком диалоге – вся история борьбы церковной иерархии с русским обществом за женщину. Последнее, помня принижение женщины в языческой семье, с сомнением спрашивало: не погана ли женщина? Первая, проводя христианский взгляд на семью, правилами и поучениями отвечала: нет, не погана. Не мне доказывать, что христианская семья как союз гражданский завязывается обоюдным согласием жениха и невесты и держится на юридическом равенстве и нравственном взаимодействии мужа и жены. Настойчивое проведение такого взгляда на семью в законодательство и в быт я назову великим делом русской иерархии. Прежде всего она решительно вооружилась против языческого обычая Руси заключать браки посредством похищения невест. В Прохироне есть статья, которая гласит, что похититель девины или вдовы не может жениться на похищенной, хотя бы отец ее на то был согласен[594] .

На Руси с первой поры ее христианской жизни умычки были подсудны духовенству, и в нашем древнем законодательстве полагалось тяжелое взыскание на похитителя. Надобно думать, что духовенство отказывалось венчать похитителя с похищенной: если похищение покрывалось браком, за что было и наказывать похитителя? Умычку Церковь вытесняла, согласно с византийским законодательством, сговором (n ?????????), который закреплялся обручением. По византийским законам сговор – очень сложный юридический акт, состоявший в тонком сочетании воли жениха и невесты с волей их родителей и сопровождавшийся разнообразными личными и имущественными обязательствами. Не все эти тонкости привились к нашему быту; но церковное законодательство настояло на одном – на неразрывности сговора по произволу жениха. В древнерусских канонических руководствах повторялось катехизически изложенное правило: можно ли венчать жениха, который, обручившись с одной, женится на другой? Нет, нельзя венчать, как нарушителя 7-й заповеди[595].

Противодействуя насильственному заключению брака по односторонней воле жениха, Церковь не позволяла и насильственно разрывать его по произволу мужа. Пренебрежительное отношение к женщине выражалось между прочим в обычае древнерусских мужей освобождаться от наскучивших им жен, принуждая их постригаться в монашество. Многие века церковное законодательство повторяло правило, что развод в таком случае допускается только под условием обоюдного согласия разлучающихся; все равно муж или жена отрекается от мира и супружества. Самую выразительную и лаконичную формулу этого правила я нахожу в уставе, приписываемом русскому митрополиту Георгию XI века: «не постригать мужа, если жена не даст ему ножниц; так же поступать и с женой»[596]. Обратите внимание на предусмотрительность церковных законодателей: запрещая жениху разрывать сговор без согласия невесты, они защищают невесту от жениха; запрещая мужу и жене разрывать брак без взаимного согласия, они защищают их друг от друга. Отчего такая разница? Когда жених бросает невесту, гибнет честь невесты; когда муж бросает жену, гибнет счастье обоих.

Вообще в пастырских поучениях древней Руси проводилась мысль, что в семье все должно делаться по взаимному согласию мужа и жены, «по воле обою», как: выразилось одно из них.

Но чтобы превратить жену из рабы мужа в его советницу, надобно было вооружить ее граждане кой равноправностью. Это достигалось усвоением ей права собственности, имущественная самостоятельность – необходимое юридическое последствие личной свободы. Памятники византийского права, с которыми знакома была древняя Русь через Кормчую, довольно ясно разделяют имущество жены и мужа. Женино имущество составлялось из предсвадебных даров, приданого и того, что Прохирон называет «прочим состоянием» жены (? ????? ?????????); к этому присоединилось по смерти мужа то, что он завещал ей или что выделялось ей из его имущества как ее законная часть. На эти составные части своего имущества жена имела неодинаковое право, притом изменявшееся вследствие перемен в ее семейном положении. Так, законная доля, выделявшаяся вдове, принадлежала ей только на праве пользования, если у нее были дети, и становилась ее полной собственностью, если она оставалась после мужа бездетной. Древнее русское право не было в состоянии усвоить всех тонкостей византийского; но оно уловило основные начала последнего, пользуясь содействием посредника, каким служило русское церковное правительство. Мы, исследователи русской старины, еще спорим о том, когда и под каким влиянием появились в нашем семейном праве раздельность имуществ супругов и приданое, находим следы того и другого установления еще до христианства или не замечаем их и долго после.

Но несомненно, что Церковь если не принесла на Русь, то укрепила здесь оба эти института, сообщив им большую юридическую определенность и нравственный смысл. В Русской Правде не находим ясных указаний на приданое; но известное Слово Даниила Заточника, памятник XIII века, отразивший в себе время, очень близкое к Правде, конечно, не вводит в русское семейное право никакой новости одним из своих афоризмов, который гласит, что позор из позоров – женитьба на злообразной жене придатки ради. Приданое – один из признаков раздельности имущества супругов; поддержание и укрепление этой раздельности было делом Церкви, ибо она по уставам первых князей разбирала тяжбы между мужем и женой «о животе», то есть об имуществе. По крайней мере, она заботливо отстаивала имущественные права женщины. Сохранилось древнее пастырское послание, приписываемое русскому митрополиту XV века Иону, к какому-то князю, обижавшему свою мать-вдову, присвоившим себе ее опричнину, то есть долю, какую выделил ей муж из своего имущества. Строго напомнив обидчикам сыновний долг повиноваться матери, владыка грозит им, в случае дальнейшего непослушания, призвать их епархиального архиерея со многими священниками рассудив с ними вину ослушников по божественным правилам, покать непокорных соборным неблагословием и духовною тягостью церковной, то есть епитимией [597].

Созывать церковный собор, чтобы оградить вдовину опричнину от незаконных притязаний, – значит признавать ее важным установлением, не только гражданским, но и церковным. Права вдовы на законную долю имущества, оставшегося после мужа, как и на надел, данный ей последним при жизни, настойчиво выражены уже в Русской Правде, и выражены совершенно согласно с византийским законодательством; даже язык Правды в статьях об этом заметно приближается к техническим выражениям византийских кодексов. Еще строже ограждалась неприкосновенность приданого. Это было преимущественно заботою духовников, действовавших здесь нравственными средствами исповеди. Сохранились древние духовные завещания, в которых мужья, растратившие при жизни приданое своих жен, спешат возместить им эту растрату, чтоб не отвечать за то пред Богом на последнем суде.

Так старалась Церковь торочить семейное положение жены. Действие ее усилий обнаруживалось, когда жена теряла свою житейскую опору, вдовела. Унося с собой эту опору, муж взамен ее оставлял жене свой отеческий авторитет, советница мужа становилась преемницей его семейной власти. Занимая независимое от детей имущественное положение, она получала опеку над малолетними детьми, пока оставалась вдовой, согласно с византийским законодательством, по которому мать и бабушка призывалась к опеке предпочтительно перед всеми лицами, на которые возлагалось это дело по закону [598]. Вообще ни в какой отрасли древнерусского права не отразилось так явно влияние византийского законодательства, как в праве семейном. Этому влиянию приписываю я и введение в наше право института усыновления. Не знаю, удастся ли доказать, что это – самобытное русское юридическое установление. Пока можно только сказать, как его регулировала Церковь. В 1404 году одна вдова обратилась к митрополиту Киприану с вопросом: как ей быть с приемшем, которого они с мужем приняли, не имея детей, а теперь муж умер без завещания. Митрополит отвечал, что, посмотрев в Номоканон, он нашел там два правила, из коих по одному муж наследует жене, а жена мужу при отсутствии родственников в восходящей или нисходящей линии, а по другому приемш наследует усыновившим его даже при родных детях и в равной с ними доле. На основании этих правил митрополит «рассудил и управил» так: вольна бездетная вдова во всем имуществе своего мужа, и как она хочет, так и распорядится в духовной грамоте своим мужним имуществом; никто не может вмешиваться в ее распоряжение вопреки приведенным законам Номоканона и нашему определению, прибавляет владыка в заключение своего властного решения. Оба закона, выписанные Киприаном из Номоканона, суть постановления византийского законодательства, и один из них приведен почти в дословном переводе одной статьи Прохирона [599]. Изложенный случай – один из редких и выразительнейших образчиков той законодательной деятельности, посредством которой церковная иерархия, помимо государственного законодательства, хотя и по поручению государственной власти, достраивала или перестраивала русский гражданский порядок с византийским Номоканоном в руке, поправляя туземное право путем практического разрешения частных житейских случаев, подобно тому как древний набожный художник терпеливым и обдуманым подбором мелких камешков выкладывал мозаическое изображение священного лица или события.

Но, обеспечивая положение жены и вдовы, Церковь требовала, чтобы она и по

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org смерти мужа оставалась его другом и доброй матерью его и своих детей. Вот почему в древней Руси, как и в Византии, неблагосклонно смотрели на второе замужество, если оставались дети от первого. Нравственносемейный долг вдовы – строить, поминать душу мужа, и заботиться об оставленных им сиротах. Византийское законодательство лишало значительной доли имущественных прав вдову за вторичное замужество, видя в нем неуважение к памяти первого мужа и пренебрежение к оставшимся после него детям. И наше древнее право предоставляло вдове известные имущественные выгоды под условием, если она сядет по мужу, останется вдовой: по Русской Правде только под этим условием ей выделялась законная часть из имущества, оставшегося после мужа, и предоставлялось право полной собственности на то, чем сам муж наделял ее при жизни (опричина). Лишение этих выгод за вступление вдовы во второй брак оправдывалось таким энергическим выражением: «Обругала убо первого мужа вторым браком» [600]. В древней Руси не был господствующим взгляд на вдов, высказанный волынским князем XIII века Владимиром Васильковичем. Заботливо устроив материальное положение княгини-жены на случай своей смерти, назначив ей нескучную опричину, завещатель прибавил в заключение духовной: «Захочет моя княгиня после меня пойти в монастырь, пусть идет, а не захочет – ее воля: не вставать же мне из могилы, чтобы смотреть, кто что будет делать после моей смерти» [601].

Зато на добрую вдову целиком переносился отеческий авторитет ее мужа. Читая духовные грамоты древних московских великих князей, мы видим, как это значение вдовы-матери из частного общежития проникало в политический порядок. В завещании Димитрия Донского читаем такое наставление отца детям: «Вы, дети мои, матери своей слушайте во всем, из воли ее не выступайте ни в чем». Преемник Димитрия, великий князь Василий в свою очередь пишет в духовной своему преемнику: «Приказываю своего сына, кн. Василья, своей княгине, а ты, сын мой, чти мать свою и слушай своей матери в мое место своего отца». Гражданскую правдоспособность и материнский авторитет женщины Церковь строила на ее нравственном совершенстве и высоте ее семейного долга, и если русская женщина разберется в своем юридическом и нравственном имуществе, которым она живет как жена, как мать и гражданка, – она увидит, что всем, чем наиболее дорожит в ней общество и что в ней наиболее дорого ей самой, – всей своей исторической опричиной она обязана преимущественно Церкви, ее проповеди, ее законодательству. Это – мое историческое убеждение, а не удастся оправдать его историческими документами, оно превратится в мое верование.

Я успел уже утомить вас, не сумев указать многого, что сделала Церковь для гражданского порядка в России. Вы позволите мне, по крайней мере, вскользь напомнить еще об одном ее деле. Исполняя поручение государства, она своим законодательством преимущественно пополнила пробелы государственного закона. Но в русском праве были установления чрезвычайно прочные, тщательно разработанные если не законодательством, то практикой житейских отношений и чрезвычайно противные Церкви. Таковы были ростовщичество и холопство. Не имея законодательного оружия против этих признанных законом установлений, легко превращавшихся в злоупотребления и разрушавших гражданское общежитие, Церковь направила против них косвенные средства, находившиеся в ее распоряжении: проповедь и исповедь. Трудно найти древнерусское церковное поучение, в котором не было бы резкого порицания ростовщика и рабовладельца. Ростовщик – кровопийца, рабовладелец жестокий – разбойник, не достойны св. причастия ни тот, ни другой – вот к чему сводилась церковная проповедь, боровшаяся с этими недугами русского общества. Наперекор гражданскому закону, который предоставлял господину полную власть над холопом, позволял даже убить его, Церковь карала строгими духовными наказаниями за жестокое обращение с челядью и даже нарушала в ее пользу равенство нравственной ответственности за грех, уменьшая для рабов церковные наказания или даже прощая им их духовные вины. Церковная проповедь гласная, как и тайная, оставила заметные следы в древнерусском праве, в законодательстве о росте и холопстве. Отмечу немногие из них.

В Русской Правде есть статья, которая устанавливает законный размер годового роста – на два третий, то есть 50%. При Владимире Мономахе действие этой статьи было ограничено: постановлено было допустить взимание такого роста только дважды, то есть в течение двух лет, пока взятый рост не сравнится с долгом, после чего заимодавец сохранял право только на занятой капитал; если он брал такой рост в третий раз, он терял право требовать уплаты самого долга. Чем и откуда внушено было такое постановление? Я думаю, что его прямым или косвенным источником служили статьи Прохирона, который, с отвращением отвергая рост как установление, противное божественному

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org праву, узаконяет, что плоды, полученные заимодавцем от заложенного ему должником имущества, зачитываются в уплату долга и когда возростут до размера последнего; обязательство должника уничтожается, и заимодавец обязан возвратить ему залог[602].

Отношение древнерусской Церкви к холопству – одна из наиболее светлых черт ее деятельности. Явившись на Русь с греко-римским законодательством, в котором рабство отлилось в тяжелый и жесткий институт, она безустанным действием на нравы и понятия, а через них и на местное законодательство разрушила самое юридическое начало, на котором оно там было построено. По греко-римскому праву, рабство неделимо[603], однообразно, не допускает никаких степеней и различий. Древнерусское рабовладельческое право отличалось особенностью, какой, если не ошибаюсь, не было заметно в других рабовладельческих обществах Европы: древнерусское холопство, первоначально также однообразное и безусловное, постепенно разложилось на многообразные виды ограниченной неволи, и каждый дальнейший вид был юридическим смягчением предыдущего. Главной виновницей этого разложения, облегчившего уничтожение холопства, я признаю Церковь: холопская неволя таяла под действием церковной исповеди и духовного завещания. Рабовладелец добровольно ради спасения души смягчал свои права или даже поступался ими в пользу холопа; личные проявления человеколюбия входили в привычки и обычаи, которые потом облекались в юридические нормы[604]. Здесь воля частных лиц под действием Церкви становилась орудием исправления закона, побуждая его отказываться от поддержки людских прав, которыми добровольно жертвовали или гнушались сами люди.

Так, сделать гражданский закон проводником нравственного начала, построить гражданский союз, в котором закон опирался бы на нравственное чувство и даже им заменялся, наконец, настроить личную волю к отречению от своих законных прав во имя нравственного чувства – вот три дела, которые прежде всего вспомнились мне при воспоминании о деятельности Церкви в устройении русского гражданского права и порядка. Эти три дела по существу своему были работой над правом; однако недостаточно назвать эту работу юридической. Церковь – не школа правоведения и не кодификационная или законодательная палата. Задачи Церкви и права соприкасаются, но не совпадают. Право охраняет правду в обществе, в отношениях между людьми; Церковь насаждает ее в личной совести, воспитывая в людях чувство долга превращая право в нравственную привычку. Ее цель – заменить принудительные требования права свободной потребностью в правде, и когда эта цель будет достигнута, когда эта потребность станет достаточно сильной и общей, тогда исчезнет и нужда в самом праве.

ПСКОВСКИЕ СПОРЫ[605]

I. РУССКОЕ ЦЕРКОВНОЕ ОБЩЕСТВО В XV ВЕКЕ

Предпринимаемый рассказ имеет предметом некоторые явления, относящиеся к истории русской мысли. История русской мысли, и именно мысли древнерусской, наверное, покажется несколько изысканным выражением, фразой, неточно передающей свое содержание: скажут, явления, которые под нею разумеются, дают материал только для истории русского усвоения чужой мысли, ничего не прибавившего к содержанию последней, кроме разве ошибок и искажений. Но одними новыми вкладами в умственный капитал человеческой образованности не ограничивается история мысли: она есть вместе и история мышления, формального развития народной мысли в работе над готовым чужим материалом. В этом отношении история русской мысли дает много для объяснения русского народного характера, склада народного духа.

Следовательно, есть научный интерес и в истории русской мысли. Этот интерес увеличивается своеобразными чертами, обнаружившимися в развитии русского мышления. С наибольшим напряжением и в продолжение очень долгого времени исключительно это мышление работало в области церковных предметов. Если в памятниках русской литературы, сюда относящихся, откинем чуждый по происхождению материал, перед нами останутся два элемента, характеризующие деятельность русского ума; это духовные вопросы, преимущественно занимавшие его, и приемы, им усвоенные при их разрешении. Рассмотрев характер этих вопросов и приемов, найдем, что умственная область, к которой с особенной любовью обращалась русская мысль в продолжение многих столетий, была церковно-нравственная казуистика.

При случае, хотя и по чужим образцам, древнерусский книжник умел сказать

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org много хорошего о значении женщины в христианстве, не делая и намека, что в ее природе находит что-либо непримиримое со спасением. Но он в смущении останавливался перед какой-нибудь подробностью, например перед вопросом: «Можно ли священнику служить в одежде, в которую шит женский плат?» Как будто путем своих общих христианских понятий о женщине задавший этот вопрос не мог добраться до ответа, ему данного: «А разве женщина погана?» Наоборот, в других случаях он умел делать очень смелые логические шаги и широкие обобщения. Он без труда решал, почему надо хоронить мертвеца не по закате солнца, а когда оно стоит еще высоко, потому что «покойник видит тогда последнее солнце до общего воскресения» (Вопросы Крика). Подняться до цельного и стройного религиозного мировоззрения в духе и истине слова Божия древнерусский человек не чувствовал себя в силах, сколько можно судить по его литературе; во внутреннем смысле вопроса он вникал с трудом и неохотно, зато какая-нибудь внешняя подробность этого вопроса, приложение его к тому или другому практическому случаю – это могло приковывать к себе древнерусский ум с неотразимой силой. Вступая в мир религиозных понятий, он обращался прежде всего к этим отдельным случаям, мелким казусам и на них способен был развить удивительную силу напряжения и стойкости; но чтобы твердо уяснить себе основные начала и по ним определить все возможные практические случаи, для этого ему недоставало, по-видимому, ни умения, ни охоты.

С нивы русских сердец, вспаханной, по выражению летописца, св. Владимиром и засеянной Ярославом, русская мысль потом дергала и молотила каждый колос отдельно, и потому, может быть, работа ее была так медленна и малопродуктивна, хотя производилась иногда с большими диалектическими усилиями.

Эта сила диалектического напряжения мысли рядом с недостатком внутреннего содержания в наивных вопросах, к которым она обращалась, одинаково характеризует и древнейшие произведения русского мышления, например вопросы Крика с ответами на них, и позднейшую умственную деятельность раскола, которая и по содержанию и по приемам составляет прямое продолжение древнерусского мышления. Можно утверждать, что обе эти черты имеют в сущности мало общего с византийским богословствованием. Последнее отличалось склонностью к отвлечению, тонкостью в диалектическом развитии понятий и умением складывать их в стройную систему. Ничего этого не заметно в древнерусском богословствовании; в нем можно найти даже свойства, прямо противоположные. Однако ж византийское влияние не оставалось здесь безучастным. Происхождения указанных черт древнерусской мысли следует, кажется, искать в отношении византийского умственного запаса, принятого Россией, к умственному уровню, на котором она стояла до конца XVII века. Когда непосредственное, эпическое настроение мысли встречается с тонкими религиозно-нравственными определениями, выработанными чересчур отвлеченной мыслью под влиянием сложной церковной жизни, может быть, естественным результатом такой встречи и является наивная церковно-нравственная казуистика.

Явления русской жизни XV века, избранные предметом настоящего рассказа, любопытны тем, что в них довольно ясно выступают не только указанные особенности русской умственной деятельности, но и некоторые условия, их создавшие. Эти явления довольно известны в нашей церковной истории, но их не любят рассматривать со стороны направления, какое приняла русская умственная жизнь с XV века, со стороны побуждений и интересов, какие начали действовать в ней и обнаруживаться с того времени. Притом в изображении этих явлений допускаются обыкновенно пробелы и неточности, исправимые на основании сохранившихся исторических памятников.

В истории русской Церкви XV век тем замечателен, что он вместе с внешними отношениями глубоко изменил внутреннее настроение русского церковного общества, не прибавив, однако ж, ничего к прежнему запасу его понятий и знаний. Усилиями московских князей в продолжение ста лет со времени Семена Гордого глава русской иерархии стал независимо к патриарху и перестал ездить в Царьград на поставление: Русь в церковной жизни сделалась самостоятельной поместной Церковью и перестала считаться епархией цареградского патриарха. Вместе с этим внешним обособлением постепенно изменился ее взгляд на себя и на свое Церковное отношение к Византии, откуда некогда принесли ей азбуку христианства. Греческие иерархи, занимавшие митрополичью и епископские кафедры в России, никогда не имели ни сильного влияния на господствовавшей здесь общественной порядок, ни большого личного авторитета в глазах русской паствы. Флорентийский собор, «трагедия диет хвальная с концом злым и яростным», но выражения князя

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org Курбского, покрыл тень свет греческого православия в глазах русского общества. Митрополит Иона, оправдывая свое поставление в Москве без участия царградского патриарха, писал в своей окружной грамоте в 1448 году, что русские князья принимали и благословение, и митрополита из Царьграда, пока там было православие. Падение Константинополя еще более сгустило эту тень. По своей привычной логике русская мысль поставила это политическое и народное несчастье в прямую внутреннюю связь с изменой православию, тем более что своих двухсотлетних владык, безбожных агарян, уже переставали бояться. «И о том, дети, подумайте, – писал в 1471 году митрополит Филипп зашатавшимся новгородцам, – царствующий град Константинополь непоколебимо стоял, пока, как солнце, сияло в нем благочестие; а как покинул истину да соединился с латиной, так и впал в руки поганых». В то же время сторонние люди, приезжие с Востока, обращали внимание русского общества на богатство его собственной церковной жизни. Приступая к жизнеописанию преподобного Сергия Радонежского, ученый-серб Пахомий с риторическим одушевлением спрашивает, не из Иерусалима ли, не с Синая ли засветился этот светильник, и отвечает: нет, из Русской земли, которая недавно вышла на свет из мрака кумирслужения, но уже озарилась многими светилами, так что превзошла издавна принявших просвещение. В Царьграде, говорили русские книжники XVI века, вера православная испроказилась Махметовой прелестью от безбожных турок, а здесь, в Русской земле, паче просияла святых отец наших учением: это сравнение стадо народным верованием, в котором пробудившееся чувство народной силы нашло себе самое понятное и гордое выражение. Явилась и легенда, чтобы закрепить это верование в народном воображении, мир оскудел светом благочестия, старые звезды его, два Рима, померкли, и чудесными путями пошли их святыни искать нового приюта в третьем Риме, засиявшем среди лесов «российского острова», где не бывало стопы апостольской. Во второй половине XV века начали распространяться в русском обществе рассказы о двух святых, о белом клобуке и чудотворной Тихвинской иконе, появление которых на Руси легенда связывает с падением Константинополя. За много лет до этого, чтобы не сделаться добычею злого обдержания поганых, обе святыни покидают греховный царствующий град Константина для засветившегося благочестием Российского царства. Сознание собственного превосходства, выразившееся в этих рассказах, возвышалось до сожаления о своем падшем церковном учителе: это падение вызывает в правоверных русских рассказчиках теплые слезы и молитву, чтобы снова процвел благо честном этот преславный второй Рим, как иссохший жезл Аарона. Такие внешние обстоятельства, как политические несчастья Константинополя и иерархическое обособление всероссийской митрополии, дали русскому обществу случай впервые почувствовать себя взрослым в церковной жизни. Напряженность этого чувства была настолько сильна, что не дала ему остановиться и успокоиться на созерцании прав нового возраста, но доводила его до неясных помыслов о новой ответственности. В хороших головах XV–XVI веков начинала мелькать мысль о необходимости русскому обществу строже взглянуть на себя именно потому, что оно теперь осталось единственным в мире носителем чистого православия. С этой стороны любопытно анализировать наставления, изложенные в послании великому князю Василию Ивановичу, которое приписывается старцу Филофею. Автор послания – инок псковского Елеазарова или Евфросинова монастыря, в котором за несколько лет перед тем происходил описываемый ниже церковный спор. Филофей вполне проникнут действием мировых событий, изменивших церковное положение России. «Внимай тому, благочестивый царь, – пишет он, – два Рима пали, третий – Москва – стоит, а четвертому не бывать. Святая соборная Церковь этого нового третьего Рима в твоём державном царстве ныне по всей поднебесной ярче солнца светится православной христианской верой. Знай, все православные христианские царства сошлись в одно твоё царство; во всей вселенной один ты христианский царь. Твоё христианское царство уже другим не достанется: после него чаем царства, которому не будет конца. Подобаёт все это держать со страхом Божиим», надобно оставить исключительное упование на земные материальные силы и самим подумать об устройении церковных и нравственных недостатков русского общества, чтобы приблизить его к начертанному высокому образу единственного и последнего истинно христианского царства. Для этой цели Филофей требует от великого князя выполнения трех задач: научить подданных своих правильно полагать на себе знамение честного креста, чего многие из них не делают; потом не оставлять соборных церквей в царстве без епископов, не допускать их вдовствовать и, наконец, искоренить из православного царства противоестественный грех, горький плевел, распространившийся между мирянами и даже не одними мирянами. И оправдывая эти советы, автор послания снова молит князя внимать Господа ради тому, что все христианские царства соединились в одно его царство.

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
В появлении мысли об оглядке на себя, о пересмотре своих внутренних недостатков, заключается все, что можно назвать духовным приобретением русского общества, вынесенным из событий XV века. Но это приобретение не было собственно церковным ни по своему первоначальному источнику, ни по своему практическому приложению. Из описанных внешних обстоятельств оно заимствовало язык и образы, чтобы облечься в привычную форму факта церковной жизни; но самые питательные элементы своего содержания оно извлекло из политических успехов Московской Руси XIV–XV веков, и преимущественно времени Ивана III. Государственный рост, доставивший русской иерархии церковную автономию, пробудил и в обществе чувство церковной возмужалости. В этом, собственно, нет ничего необычного, ибо различные сферы народной жизни в то время далеко не различались строго. Гораздо неожиданнее на первый взгляд практическое действие этой перемены на духовенство. В послании представителя его, Филофея, содержится программа, целая система отношений. Задачи, указываемые им, по существу своему все принадлежат ведомству Церкви, и ни одной из них автор не доверяет духовенству, требуя и ожидая их разрешения только от государственной власти. Филофей – мыслящий монах: в своих посланиях, очень хороших по содержанию для XVI века, он смотрит гораздо выше и видит дальше сотен современных ему русских книжников. Оставаясь в кругу понятий времени, он, однако ж, ищет разумного объяснения событий, питавших суеверие в его современниках. «Перемены в судьбах царств и стран, – пишет он в другом послании, вооружаясь против современного астрологического бреда, – не от звезд происходят эти перемены. Подумай, в какую звезду стали христианские царства, которые ныне все попорны неверными. Греческое царство разорено и не созиждется, потому что греки предали православную свою веру в латинство». Однако ж в требовании и ожидании, какие Филофей развивает в послании к великому князю, звучит самоотречение русского духовенства. Тот самый писатель, который так ясно и энергично выразил почувствованное русским обществом в XV веке церковное превосходство, молчаливо признал недостаток внутреннего оправдания этого чувства. Приобретение автономии русской церковной иерархией сопровождается косвенным сознанием ее бессилия перед задачами, выполнение которых только и могло оправдать ее коренные права на существование. В этом видимом противоречии оказалось лишь действие очень последовательного общего закона русской исторической жизни. Известные условия этой последней искони могутственно задерживали образование и развитие общественных союзов, основанных на сознании общих прав и интересов, мешали образованию и развитию корпораций. Русская Церковь со своими уставами и интересами, вынесенными из византийской купели, стала прямо против этих все уравнивавших и все смешивавших условий. Глубочайший научный интерес истории русской Церкви состоит именно в борьбе этой единственной общественной организации, перешедшей в древнюю Русь из образованного исторического мира в готовом стройном виде, с подвижной, вечно колеблющейся волной русской жизни, которая смывала едва начинавшие обозначаться грани сложного общественного расчленения. В этой волне потонула не одна подробность церковного устройства, не один дорогой образовательный элемент церковной жизни. Политическое объединение Руси Москвой только усилило это поглощение, сделало еще незаметнее между, которая отделяла духовную область Церкви от мира, где действуют государственная сила и внешний закон. Если перемены в церковном положении и настроении Руси XV века имели свои первоначальный источник в ее государственном росте, то самый этот рост для представителей Церкви стал не только историческим фактом, который они благословили и подкрепили своим содействием, но и нравственным правом, которому они подчинились и на которое возложили свои лучшие церковные упования. В 1354 году патриарх согласился посвятить в сан митрополита св. Алексия, избранного на Руси великим князем Московским и прежним русским митрополитом, но согласился в виде исключения, «необычного и небезопасного для Церкви», допущенного ради московского князя. Через 25 лет любимец и избранник другого князя Московского архимандрит Митяй, боясь ехать в Царьград на посвящение, с помощью покровителя своего уже доказывает, что можно вовсе не ездить в Царьград, а получить рукоположение от своих русских епископов, помимо патриарха. В 1447 году в соборном послании русского духовенства к Шелляке недавний московский порядок преемства великокняжеского стола от отца к сыну назван «земской из начала пошлой», исконным народным обычаем, а основанные на старинном родовом праве притязания отца Шемякина Юрия уподоблены сатанинскому внушению, греху праотца Адама, пожелавшего сравняться с божеством. В 1458 году русские епископы, собравшись в Москву, постановили впредь признавать законным русским митрополитом того, кто будет поставлен в Москве, у гроба св. Петра митрополита, по избранию Св. Духа, по правилам апостолов и св. отцев и «по повелению господина нашего великого князя, русского самодержца», а около

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org того же времени великий князь, столь же мало заботясь об исторической точности, как и духовенство в послании к Шемяке, написал князю литовскому: старина наша, которая повелась от прародителя нашего св. Владимира, та, что избрание и принятие митрополита всегда было правом прародителей наших великих князей русских и нашим: кто нам будет люб, тот и будет митрополитом у нас на всей Руси. Наконец, один наблюдательный иноземец (Герберштейн), бывший в Москве 5–6 десятилетий спустя, занес в свои записки любопытное замечание: прежде митрополиты и архиепископы избирались здесь собором всех архиепископов, епископов, архимандритов и игуменов; а нынешний государь, говорят, обыкновенно призывает к себе одного из известных ему лиц и сам избирает его по своему усмотрению. Вот ряд последовательных ступеней, которые прошли обе великие силы, Церковь и государство, движимые указанным русско-историческим законом. Но в практическом сознании отдельных, даже лучших умов времени действие общего исторического закона обыкновенно отражается в виде свободной теории, личного взгляда, оправдывая известную философическую притчу о камне, который, падая, находит досуг рассуждать, что он совершает это движение по собственному желанию, в силу свободного самоопределения. То же самое было со старцем Филофеем и благоразумным большинством русского духовенства, ему современного, взгляд которого он выразил в своем послании к великому князю. Указываемая здесь князю программа церковной деятельности является плодом личных взглядов Филофея, подобно тому как личным взглядом руководился современник его преп. Иосиф Санин, переходя со своим монастырем из новгородской епархии в московскую под непосредственное покровительство того же великого князя. Не замечая под собой все увлекавшей народной волны, русское духовенство думало, что угадывает насущные потребности времени и предупредительно им служит, добровольно передавая почин существенных церковно-нравственных отправлений в руки государственной власти. Если клерикализм полагать в бдительности, с какою церковные органы стерегут мир совести верующего от вторжений внешних сил, гражданского общества и государства, не имеющих своей прямой задачей спасения души, то русское духовенство уже тогда желало не быть клерикальным, подобно тому как в XVII веке русские служилые военные люди охотно отказывались от репутации воинственных, говоря: «Дай Бог великому государю служить, а саблю из ножен не вынимать».

События XVI века осуществили программу Филофея. Церковная деятельность русского духовенства этого времени является слабой сравнительно с усиленным движением в других сферах, довершившим устройство Московского государства, и даже в этой слабой деятельности оно редко выступает начинателем. Может быть, оно сильнее участвовало в нецерковных делах, и, наверное, в сфере чисто церковной гораздо больше его сделала власть государственная. Список вопросов, поставленных на Стоглавом соборе, был составлен царем. Едва ли не единственный крупный вопрос, который возбудило само духовенство и в котором оно обнаружило непривычную энергию и самостоятельность, был экономический – о земельных церковных имуществах. Церковная мысль, столь равнодушная к практическим вопросам церковной жизни, должна была принять особенное, своеобразное в своей односторонности направление. Замечательные признаки этого направления встречаем уже во второй половине XV и в начале XVI века, в одно время с первыми проявлениями описанного церковного самосознания. С этого именно времени, когда русское церковное общество почувствовало, что оно переросло свой прежний византийский авторитет, раздаются жалобы представителей русской иерархии на недостаток благочиния и упадок грамотности в среде духовенства. Бесплодная борьба с бесчинием духовенства московской епархии заставила митрополита Феодосия отказаться от кафедры (в 1464 году). Об отвращении к грамотности и о полном невежестве людей, ищущих звания священнослужителей, горько сетует архиепископ новгородский Геннадий в своем знаменитом послании к митрополиту Симону (около 1500 года). Те же жалобы повторились на Стоглавом соборе, и притом, несмотря на мрачную картину, начертанную Геннадием за полстолетие прежде, собор прямо заявил, что к его времени дело еще ухудшилось: «Учиться негде, а прежде в Зямске, Новгороде и по другим городам много училищ бывало, писать, петь и читать учили и грамоте гораздых тогда много было, бывали певцы, чтецы и доброписцы славные по всей земле». Одновременно с этими явлениями в различных частях русской митрополии поднимается ряд любопытных вопросов казуистического свойства. В 1455 году возбуждено было церковное дело о ростовском архиепископе Феодосии, который разрешил мирянам мясо, а инокам молоко и рыбу в крещенский сочельник, случившийся в воскресенье. Этот самый Феодосий потом, в сане митрополита, сделался жертвой своей ревности к восстановлению благочиния в среде духовенства. В 1482 году едва не разгорелось в большой церковный соблазн возбужденное митрополитом преследование чудовского архимандрита Геннадия, который точно в таком же случае разрешил своим

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org монахам пить богоявленскую воду поевши. Еще раньше этот Геннадий, впоследствии грозный бич новгородских еретиков и ревнитель школ для духовенства, защищал вместе с ростовским архиепископом мнение великого князя о хождении посолонь. В 1478 году при освящении Успенского собора в Москве митрополит ходил с крестами «не по солнечному восходу»; это напугало Ивана III, ждавшего за это наслания гнева Божия, возбудило церковный процесс, заставило перерыть церковные книги, вызвало бесконечные толки в обществе и до темноты глубокомысленные умствования со стороны защитников мнения великого князя в прениях с митрополитом; приостановленный нашествием татар спор возобновился в 1482 году и едва не кончился полным разрывом между главами государства и иерархии. Филофеи в изложенном выше послании жалуется на неправильность изображения на себе русскими крестного знамения, не указывая, в чем она состояла. Но именно в это время, в начале XVI века, появляется в русской письменности, и прежде всего в одном слове митрополита Даниила, довольно распространенное уже мнение о двуперстном сложении креста, новый источник церковных споров и смущений. Из другого филофеева послания видно, что в конце XV и начале XVI века верующие смущались существованием двух лето-счислений: от сотворения мира и от Рождества Христова. В 1476 году, по известию летописи, возникло разногласие между новгородскими «философами» в пении Господи помилуй. Немного раньше в той же епархии, в Пскове, завязался бурный богословский спор о сугубой аллилуйи, продолжавшийся и после бесконечными прениями. Остались следы ухищренных словопрений, вызванных некоторыми из этих вопросов; другие заставляют то же предполагать самым своим содержанием. Есть указание на связь умственного направления, вызывавшего подобные споры, с развитием в русском обществе описанного церковного самомнения и гордости своими церковными преданиями. В начале XVI века впервые обнаружилось в русских книжниках слепое благоговение перед буквой старой книги. Максим Грек вызвал споры и бурю против себя исправлением нелепостей в русских богослужебных книгах и, между прочим, уничтожением слова истинного, которое некоторые русские списки символа веры ставили в члене о Духе Св. вместо Господа. Он чужой, приехал откуда-то, где и древнего благочестия уже нет, правит по своему разуму, хулит и отвергает все наши святые книги и тем оскорбляет наших чудотворцев, воссиявших от начала Русской земли, которые по этим книгам спасались и угодили Богу: так думали и говорили малознающие русские ревнители домашнего церковного авторитета, обиженные приезжим знающим справщиком. Теперь они почувствовали себя в состоянии и праве рассуждать о многом, о чем прежде молчали или справлялись у учителей, рассуждать по-своему, без указки, ссылаясь кстати и некстати на свою родную старину, и любимым предметом их рассуждений стали формальные церковные тонкости, тем более что от практических вопросов церковной жизни они устранились или были устранены.

Изображенные три факта нашей церковной жизни, обнаружившиеся с половины XV века: чувство церковной самостоятельности, упадок образования в духовенстве и равнодушие последнего к практической церковной самодеятельности – достаточно объясняют происхождение четвертого – умножения споров о формальных или казуистических церковных тонкостях, а всеми четырьмя фактами довольно полно определяется умственное состояние русского церковного общества во второй половине XV века.

II. ПСКОВСКОЕ ЦЕРКОВНОЕ ОБЩЕСТВО XV ВЕКА

В России XV века было одно местное церковное общество, которое благодаря наивной запутанности своих внутренних отношений и сложности внешних влияний ясно, может быть, яснее какого-либо другого в то время, отражало на себе изменившееся настроение русской Церкви с его последствиями. Это был Псков.

Приступая к рассказу о взятии Пскова великим князем Московским в 1510 году, современный псковский повествователь рисует такую картину внешних отношений родного города перед его падением: от начала Русской земли сей град Псков не был владеем никоим князем, но жили люди его на своей воле. Прежние удельные княжения взял под свою власть ратью великий князь Московский не вдруг, а в разное время. Город же Псков тверд стенами, и было в нем множество людей, и поэтому московский князь не пошел на них ратью, боясь, чтоб не отступили они к Литве: он обольщал псковичей злым лукавством и хранил с ними мир, и они крест целовали ему – никуда не отступать от великого князя. Князь великий посылал к ним своих князей по их желанию, кого просили, того и посылал, а иногда посылал туда наместников по своей, а не по их воле, и эти наместники насиловали, грабили и разоряли псковичей поклепами и судами неправедными. Жители же Пскова и окрестных городов посылали к великому князю посадников с жалобами на них и так бывало много

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org раз. Здесь довольно наглядно изображено, как из сравнительно богатых средств и разносторонних внешних влияний Псков не создал прочного внутреннего обеспечения своей вольности, того, чем он всего более дорожил и гордился. Разносторонние влияния обыкновенно содействуют устойчивости стоящей под ними исторической среды, если последняя имеет достаточно внутренних общественных сил. Мутное русское море медленным и тяжелым прибоем сбивало на своих окраинах клубы белой, красивой пены в виде вольных городских общин на Севере и казацких дружин на Юге. Но эти легкие массы, неотвердевшие, оседали и исчезали, по мере того как улегалось внутреннее беспокойное движение.

Точно так же из разносторонних церковных влияний, шедших из Новгорода, Москвы, непосредственно с Востока и от стоявшего на псковском рубеже западного католицизма, Псков не вынес ни более богатого содержания, ни более правильного устройства своей церковной жизни сравнительно с другими частями русской митрополии Псков со своими пригородами не составлял особой епархии. Политическое обособление от Новгорода, признанное последним в половине XIV века, не сняло со Пскова церковной зависимости его от новгородского владыки. Отношения вольного города к его епархиальному архиерею определились в угоду его политической автономии и в ущерб правильному и беспрепятственному развитию его церковной жизни. Владыке принадлежали в Пскове церковный суд, печать, воды, земли и оброки, церковные и судебные пошлины. Но эти административные и судебные права он передавал своему наместнику или владычному судье, который его именем правил духовенством Псковской области и заведовал владычными доходами. Со времени договора Пскова с Новгородом в 1348 году стало действовать постановление от владыки быть в Пскове наместником «их брату псковитину», а из Новгорода не позывать псковичей ни дворянами, ни подвойскими, ни софьянами. Владыка ставил в Пскове наместника на свой святительский суд и на свой подъезд, на все свои пошлины, по выражению грамоты; священники должны были приходить к нему на суд и на всякую расправу, вносить ему владычный подъезд и всякие пошлины и давать корм по старине. Сам владыка даже не всегда мог лично посетить свою псковскую паству. Для этого назначена была «чреда», известный срок, раз в каждые три года, как думают. Очередное посещение притом могло продолжаться не более одного месяца. Из всей новгородской епархии такие отношения существовали только в Пскове. Может быть, они не противоречили прямо церковным правилам, но во всяком случае принадлежали к тем русским церковным особенностям, которые, выходя из условий и побуждений вовсе не церковного свойства постепенно и глубоко изменили первоначальную норму церковного порядка в России. Когда владыка приезжал в Псков в свою чреду, «на свой подъезд и на старины», псковское духовенство с крестами, посадники и бояре со множеством народа выходили за город встречать его. Большею частью это бывало зимой, в декабре или январе. Город давал подворья и корм владыке с его свитой, софьянами. В этих посещениях псковичи более всего дорожили владычным соборованием, торжественным священнодействием владыки в главном городском храме Св. Троицы. При этом читали синодик, проклинали злых, зла хотевших Новгороду и Пскову, и пели вечную память благоверным князьям, упокоившимся в дому Св. Софии и в дому Св. Троицы, и другим добрым людям, положившим головы свои за дома Божии и православное христианство, а живущим окрест Св. Софии в Новгороде и окрест Св. Троицы в Пскове, также благоверным князьям и всем православным пели великие многа лета. Со своей стороны владыки старались не пропустить очереди главным образом ради месячного своего суда с его пошлинами, ради «подъезда» или сбора с псковского духовенства за проезд, и, наконец, ради хорошего поминка, которым дарил его Псков, посадники и все концы, при отъезде провожая его с великой честью из своей земли до рубежа. За неисправный взнос подъезда священнику грозило запрещение служить. Зато летопись сохранила мало известий о духовных пастырских действиях владыки в эти приезды. Это был очень редкий, если не исключительный случай, когда архиепископ Геннадий, посетив Псков по его челобитью в 1486 году, пришел на вече, благословил народ и «многа словеса учительна простер».

Такой порядок отношений влек за собой целый ряд следствий, расстроивавших церковную жизнь Пскова. Сами владыки не скрывали, что перечисленные доходы – единственная цель их посещений. Они не любили ездить в Псков «так», чтобы только благословить и поучить «детей своих псковичь и попов». В XIV веке, в смутное для псковской паствы время, это случилось два раза, и то по мольбе и челобитью самого Пскова, когда злой мор свирепствовал в городе. Даже в очередные приезды владыки очень редко проживали в Пскове весь свой месяц, спеша взять свое и воротиться домой. Рассказывая о приезде архиепископа Феофила в декабре 1547 года, псковский летописец замечает: а

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org пробыл он в Пскове весь свой месяц, все четыре недели; давно уж владыки в свой приезд не живали так в Пскове всего месяца Зато с денежными требованиями они являлись иногда в Псков и не в очередь, а «наровую» или даже не приезжай сами, а посылали своего протопопа просить с псковских попов подъезда. Это было источником смут и ссор паствы с пастырем. Случилось, что последний, уезжая из непокорного Пскова, предавал его проклятию. В 1435 году архиепископ Евфимий посетил Псков не в урочный год, потребовал своего месячного суда и подъезда с духовенства, хотел даже вопреки псковскому праву посадить здесь новгородца наместником из своей руки, а от соборования отказывался. Вышел спор, и владыка в гневе уехал. Посадники и бояре воротили его с дороги, добились ему челом, дали суд, «и попы за его подъезд и оброк не стояли». Но когда он с наместником своим начал судить не по псковской пошине, покинув старину, тогда стало по грехам и по наводнению диавола, произошел бой у псковичей с софьянами. Владыка уехал, не взял и поминка с Пскова, причинив попам и игуменам много протора; не бывало так и от первых владык, как Псков стал, по грехам нашим, прибавляет псковский летописец. Этот источник церковных настроений пополнялся с другой стороны. Со времени признания политической автономии Пскова уцелевшая епархиальная зависимость его от новгородского архиепископа сама по себе должна была производить неминуемые церковные затруднения для обеих сторон. Притом политическая автономия не порвала исторической связи обоих городов-братьев: у них остались общие политические интересы, одинаковые враги, продолжалась общая внешняя борьба, в которой они не всегда дружно поддерживали один другого. В рассказе псковского летописца XV века о военных неудачах Пскова не раз звучит горькая жалоба на новгородское непомощие, на холодность старшего брата к несчастиям младшего. В 1463 году новгородцы не сдержали своего обещания, не пособили Пскову ни словом, ни делом в борьбе с немцами, не приняли его челобитья, хотя псковичи «много челом биша». Псков обратился за помощью к Ивану III и отнял у владыки его псковские земли и воды, доходы с которых обратил на корм великокняжеской вспомогательной рати, добивался даже особого для себя епископа. Политические столкновения обоих городов обнаруживали неправильность их церковных отношений. Владыка был слишком тесно связан с новгородским гражданством и слишком слабо со псковским, чтобы в подобных столкновениях направлять свое обширное гражданское влияние беспристрастно или в пользу второго. Оттого немирье Пскова с новгородцами обыкновенно превращалось в ссору его и с владыкой.

Из этих двухсторонних затруднений развились любопытные черты, характеризующие церковную жизнь Пскова и всей Руси XIV–XV веков. Прежде всего Псков рядом со стремлением к политической особенности от Новгорода добивался и церковной. В материальном и духовном отношении он более многих епископских городов тогдашней Руси заслуживал особого епископа, и притом самого деятельного и просвещенного, ибо здесь, особенно благодаря близости враждебных народных и церковных влияний, епископу предстоят трудные задачи, каких не существовало во многих других епархиях. Но московские митрополиты и по своим собственным и по московским княжеским соображениям опасались портить добрые отношения к новгородскому владыке, главе богатой епархии и представителю богатого вольного города. Потому на попытки, какие делал Псков в XIV и XV веках, выпросить у митрополита особого епископа отвечали отказом, ссылаясь на то, что не повелось старины быть владыке в Пскове, искони не бывало. Между тем сами митрополиты должны были допускать отношения, которые оправдывали эти попытки. Среди церковных смут и беспорядков, волновавших Псков в конце XIV и в начале XV века, почти незаметно деятельного пособия пастве со стороны новгородского архиепископа Псковское духовенство со своими вопросами и нуждами обращается непосредственно к митрополиту, пишет ему о появившихся в городе церковных возмутителях-стригольниках, и митрополиты отвечают на его вопросы, вмешиваются в подробности церковной жизни Пскова митрополит Фотий просит псковичей прислать к нему в Москву благонадежного священника, желая научить его церковным правилам, церковному пению и божественным службам, как будто у Пскова не существовало своего епархиального архиерея. Митрополит Исидор хотел, по-видимому, совсем отделить Псков от новгородской епархии, отняв в 1438 году у владыки суд и печать, воды, земли и оброки, всю пошину владычню в Пскове, которую поручил своему митрополичьему наместнику.

Отсюда же, а не из какого-либо лучшего источника вытекали и особенности в отношениях псковской Церкви к гражданскому обществу. Внимание, утомленное сухостью и бесплодием церковной жизни в Московском государстве последующего времени, соблазняется живым участием, какое принимало мирское общество вольных городов, Новгорода и Пскова, в своих церковных делах, и наоборот-

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org участием новгородского и псковского духовенства в мирских делах своих городов. Псковские посадники являются церковными старостами в соборе Св. Троицы. Владыка помогает псковичам в укреплении их города, дает свое серебро на постройку городских стен. Наместник владыки едет вместе с псковским посадником к литовскому князю для мирных переговоров. Городское вече поднимает и обсуждает чисто церковные вопросы, псковское духовенство непосредственно участвует в совещаниях веча, предлагает ему на обсуждение свои церковные дела. Люди, занятые другими, позднейшими церковными идеалами, о которых и не грезилось псковичам XV века, готовы видеть в этих и подобных нарядных чертах признаки высшего и более глубокого церковного развития обеих вольных общин сравнительно с остальной Русью. Но некоторые ручьи кажутся чистыми только потому, что они очень мелки, а не потому, что текут очень прозрачной струей. Непривычка разделять и обособлять различные сферы жизни одинаково присуща незрелым, наивным обществам, но общества, одаренные сильным самородным общественным чутьем, источником будущего богатого развития и всевозможных тонких различий, – такие общества в самой этой непривычке умеют находить тем вернейшие средства к обеспечению своего жизненного интереса и устранять отношения, ему угрожающие. Напротив, общества, которыми общественное чувство с трудом, по каплям наживается горькими испытаниями, помощью нужды и падает с удалением этого строгого, искусного, но не творческого учителя, малодушно жертвуют самыми дорогими интересами минутному увлечению или случайному давлению со стороны. В этом отношении Псков был истым русским городом, и его церковная жизнь не стала ни глубже, ни правильнее от вмешательства мирского общества, городских властей она была только тревожнее, – хотя, без сомнения, и эта неправильность и эти тревоги все же лучше взаимного фарисейства, которое характеризует церковную жизнь, где одни верхи иерархии боязливо пишут законы безучастной и равнодушно покорной пастве. Привычка видеть в новгородском архиепископе рядом с церковной славой, одинаковой для Пскова и Новгорода, еще чуждую силу вовсе не церковного характера – блюстителя светских интересов другого вольного города, приучала и псковскую паству не доверять и противодействовать владыке не только в политических, но и в чисто церковных делах. Незаконное требование владыки, церковное нововведение, всякое прямое или косвенное нарушение церковной псковской старины, неприятное псковскому духовенству, становилось вопросом псковского веча, и город являлся защитником своего клира от сторонних притязаний. Псковское духовенство со своей стороны не только уступало такому вмешательству, но и радушно призывало его в случае столкновения с Софийским домом в Новгороде. Не захочется владыке ехать самому на свой месяц в Псков, но не захочется и потерять подъезд, пошлет он своего протопопу просить его с псковских попов, как это было в 1411 году; Псков станет на свою старину, не велит попам давать посланцу подъезда, шлет ответ в Новгород: «Коли, даст Бог, будет сам владыка в Пскове, тогда и подъезд его чист, как пошло исперва по старине». Точно так же приезд архиепископа не в урочное время (1435) с намерением поставить наместником новгородца, а не псковича поднял на защиту местной церковной старины посадников, бояр и весь город; а когда, не удовлетвовавшись уступками, владыка позволил наместнику своему судить не по пошлине, Пересу жать решенные дела и ряды, сажать в тюрьму дьяконов, чего прежде не бывало, тогда псковичи, стоя за старину, побились с людьми владыки. В 1485 году архиепископ Геннадий прислал в Псков со своим боярином некоего игумена Евфимия. Этот Евфимий прежде, когда был еще мирянином, занимая влиятельное место в псковском управлении, замутил всем Псковом, наделал много зла народу, много людей пострадало из-за него без вины, сам он едва успел бежать от плахи и спасся пострижением. Теперь Геннадий думал сделать его своим наместником в Пскове и послал туда с поручением переписать церкви и монастыри по всей Псковской земле. Псковичи заступились за свое духовенство и остановили распоряжение владыки, хотевшего навязать им дурного человека. Но, вовлекаемое в церковные дела являвшимися здесь непорядками, псковское вече вступалось в такие дела, в которых его участие могло только колебать установившийся церковный порядок. Еще в конце XIV века митрополит Киприан в послании к псковичам жаловался на них, что в Пскове миряне судят и наказывают своих попов в церковных делах, помимо святительского суда отставляют от службы молодых попов, овдовевших и вступивших во второй брак, вступают в церковные земли и села, купленные или завещанные по душе. Следы этого церковного самоуправства в Пскове заметны и в XV веке. Архиепископ новгородский Иона жаловался митрополиту Феодосию на Псков с его городскими властями, что там обижают церковь Божию, отнимают земли, воды, оброки и всякие пошлины, издавна принадлежавши?

в Псковской области новгородскому Софийскому дому, и ни в чем старины не правят своему владыке. Немного времени спустя, в 1471 году, псковский

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org летописец скорбит о таком же произвольном обращении сограждан с имуществом своих псковских церквей, даже Троицкого собора, главной святыни города. Он рассказывает о крамоле, которая направлена была против имущества одной приходской церкви и в которой участвовало псковское вече с посадниками; а некоторые иноки, одевшись в бесстыдство и злобу, приходили в мир и поднимали низшее население города, «препростую чадь», на самый дом Св. Троицы, оттягивая у него земли и воды и обольщая мирян коварными речами: вы только отнимите землю ту и воду да мне дайте в монастырь, а греха вам в том не будет никакого. И посадники со всем городом на вече отдали лъстивым монахам землю, завещанную некогда Троицкому собору одним посадником Если епархиальный архиерей присылал в Псков священника и дьяконов осмотреть, исправны ли антиминсы в псковских церквях, этот церковный осмотр не был возможен, прежде чем псковский великокняжеский наместник, посадники и весь Псков, «много думавшее, давали присланным свое согласие на осмотр. На пастырское нерадение жившего далеко епархиального архиерея, без сомнения, падала доля ответственности за соблазнительные поступки молодых овдовевших священников, на которые указывал псковичам киприан. Но это не давало псковскому вечу права изрекать приговоры обо всех вдовых священнослужителях. Однако ж псковский летописец рассказывает, что в 1468 году псковичи самовольно отлучили от службы вдовствующих попов и диаконов по всей Псковской волости, не просясь ни у митрополита, ни у своего епархиального владыки. В 1494 году это отлучение повторилось: псковская летопись глухо замечает, что отставили вдовых попов от службы, по-видимому, опять без соглашения с архиепископом Так незаметно переступали и стирали черту, которая отделяла церковную заботливость набожного и властного мирянина, его законное участие в делах и интересах своей церкви от его церковного произвола. А привыкнув не останавливаться перед этой чертой, набожный мирянин без труда нисходил до такого обращения со своим духовенством, какого не допустило бы глубокое религиозное чувство даже и тогда, когда духовенство в нравственной и умственной жизни действительно стояло бы ниже своей мирской паствы. В одном послании к псковичам по жалобе псковских священников митрополит Фотий горько упрекает посадников и народ за уничтожение, которому они подвергают свое духовенство на суде: случится священнику искать на ком или отвечать на поклеп, его призывают на суд в полном священническом облачении, выводят «на тризница и на понос и на бесчестия» и заставляют его клясться своим священным саном: о таком бесчестии я нигде ни читал, ни слышал, прибавляет Фотий[606]. В 1495 году по зову великого князя псковичи стали собираться в поход на немцев, брали с 10 сох по одному конному ратнику, хотели взять и с церковной земли. Духовенство указывало на церковное правило Номоканона, дающее льготу от ратных повинностей церковным землям. Но посадники позвали духовенство на вече, двоих священников поставили здесь в одних рубахах и хотели кнутом обезчестить и иных всех попов и диаконов иссоромотили. Однажды архиепископ Геннадий посети \ Псков, когда у него было немирно с псковской паствой. Псковичи запретили троицким священникам служить с владыкою и просвирям не велели просфор печь для владыки.

Приведенные факты важны как знаки, которыми псковская летопись отметила путь, пройденный Псковом в определении отношений церковной жизни к гражданской. В столкновениях со своей церковной, но политически удаленной властью псковская Церковь искала защиты у силы не церковной, но близкой, домашней, у веча: последнее из покровительства сделало для себя церковное полномочие, усвоило властный, решающий голос в делах, не подлежащих прямо его ведомству; из этих столь перепутавшихся отношений вышло падение церковного авторитета в Пскове, стеснение необходимою для духовенства общественного простора, ослабление его энергии в духовной деятельности.

Если теперь сравнить описанные явления на небольшой областной сцене Пскова с тем, что в то же время происходило в Москве, на большой сцене всероссийской митрополии, и при этом вспомнить, как определялись отношения церковного общества к гражданскому в центре новгородской епархии, часть которой составлял Псков, – в этих трех различных исторических кругах представится сходство, способное остановить на себе внимание. Везде местное церковное общество без внутренней устойчивости становится между далекой церковной властью и близкой мирской силон. Тяготясь притязаниями первой, оно отвертывается от нес, но при этом берется за протянутую руку второй и становится – се послушным орудием Следствия везде одинаковы: падение церковного авторитета и ослабление деятельной церковной жизни. Так было, впрочем, не в одной церковной сфере. Следя с XIV века за движениями в постепенно растущем средоточии древнерусской жизни, наблюдатель часто готов воскликнуть: нет, не может быть, чтобы так было везде! Где-нибудь в

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org областной дали или в социальном низу бьет более свежая жизнь. А заглянет он внимательно в эту даль или в этот низ и увидит те же движения и те же мутные струи, которыми так утомил его глаза центральный водоем и нет тут ничего удивительного: последний наполняется первыми.

III. СПОР С ВЛАДЫКОЙ

В половине XV века у Пскова завязался с владыкой спор, в котором довольно ясно обозначились повороты указанного пути и обнаружались элементы смуты и неправильности в церковной жизни города. Спор этот касался больше церковно-практических отношений псковского общества, чем его церковных понятий, но развитие тех и других шло параллельными путями, и отклонения в движении первых довольно точно соответствовали извилинам в ходе последних.

Частная жизнь псковичей не была свободна от тех церковных беспорядков, которые так распространены были в других частях древней Руси. Особенно трудно было Церкви провести свое влияние в семейную жизнь и дать здесь правильное и глубокое действие своим постановлениям о браке. С этой стороны семейные отношения в Пскове отличались такими же крайностями, то есть таким же произволом и непониманием церковного учения, как и в остальной Руси: здесь рядом действовали и легкомысленная распущенность и трусливое преувеличение воздержания. Многие произвольно разводились с женами: иной, отослав от себя первую и вторую жену, брал третью, потом четвертую, и священники венчали его. Митрополит Фотий, упрекая псковичей за эти беспорядки, говорил, что между ними много даже пятероженцев и многоженцев. Люди, вступившие во второй или третий брак при жизни первых жен, оставшись старостами при псковских церквях. Были монахи, которые своевольно слагали с себя иноческие обязанности и уходили в мир, даже женились. С другой стороны, многие жены постригались в иночество тайно от мужей, без взаимного уговора. Этому не мешали ни признаваемая Церковью и обществом широкая власть мужа над женой, ни проповедуемый древнерусским духовенством взгляд на третий брак как на законопреступление. Псковское духовенство не только допускало такое нарушение церковных определений в светском обществе, но еще поощряло его собственным примером. Биограф преп. Ефросина Псковского напрасно забывает пределы своего негодования в рассказе об одном псковском священнике XV века, который, овдовев и сложив с себя священство, «распопившись», женился во второй и потом в третий раз и, однако ж, нисколько не ослабил этим влияния и уважения, каким он пользовался прежде среди духовного и мирского общества в городе. Частная жизнь белого псковского духовенства представляла явления, которые гораздо резче противоречили церковным понятиям древней Руси. Мы видели в послании митрополита Киприана к псковичам указание на некоторых молодых священников в Пскове, которые, овдовев и женившись в другой раз, продолжали священствовать. Послание Фотия показывает, что это явление повторялось и после Киприана. Он же говорит о вдовом псковском диаконе, женившемся на жене расстриги-схимника, о вдовце-попе, взявшем за себя вдову-попадью [607]. Кроме этих явных нарушений чина церковного, в псковском духовенстве не было недостатка в тех тайных бесчиниях, которые были распространены между вдовыми священнослужителями и в остальной Руси и вызвали соборное постановление 1503 года о вдовых священниках и диаконах. Потому ли, что в Пскове эти беспорядки достигли большей степени развития сравнительно с остальной Русью, или потому, что большая общественная свобода при одинаковом равнодушии к собственным нравственным недостаткам делала псковский мир более притязательным к своему духовенству, только псковичи задолго до этого соборного постановления не раз обнаруживали особенную горячность в вопросе о предосудительном поведении вдовствующего духовенства. Выше было замечено, что далее митрополит Киприан принужден был сдерживать их нравственную ревность в этом отношении, доказывая, что не их дело судить духовенство в церковных проступках. Невнимательность высшей епархиальной власти к церковным нуждам псковской паствы еще более развязывала руки для такого непризванного усердия. Замечательно, что указанные церковные беспорядки в Пскове возбуждают заботливую деятельность верховных пастырей русской Церкви, митрополитов Киприана и Фотия: они пишут туда длинный ряд посланий, учат, разъясняют, обличают; помогали ли им в этом случае такими же духовными мерами новгородские владыки, — для утвердительного ответа на такой вопрос недостает данных. Зато спор 1468–1469 годов дает прямые указания на то, что развитие нестроений в жизни псковского духовенства облегчалось в значительной степени неправильным отношением владыки к псковской пастве.

Соблазнительные явления, происходившие от преждевременного вдовства

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org священнослужителей, давно заботили высшую русскую иерархию мыслию, что делать со вдовцами. Русское общество XV века, которое, несмотря на свои немолодые годы, не вышло еще из нравственного и умственного детства и, несмотря на это детство, хорошо было уже знакомо с пороками очень зрелого возраста, создало из этого, по-видимому несложного, затруднения серьезный и тяжелый церковный вопрос. В XIV веке митрополит Петр (в оригинале описка – в XVI веке) дозволил вдовым священникам только под условием пострижения в монашество продолжать священнослужение, и притом лишь в монастырях, но не в мирских церквях. Едва ли это распоряжение строго выполнялось. В XV веке митрополит Фотий возобновил его. В упомянутом послании к псковичам, изложив обнаружившиеся в тамошнем духовенстве беспорядки, он дает правило, чтобы вдовы священники и диаконы шли в монастыри и там по испытанию и покаянии священнодействовали, а в мирских церквях отнюдь не служили бы: как только, прибавляет он, пришел я на Русь, я положил таковое запрещение и заповедь на-вдовствующих священников по всей своей святейшей митрополии, согласно преданию св, отцов. Мера эта похожа на лечение пальца отнятием руки по самое плечо: она в одно и то же время свидетельствует и о смелой простоте тогдашней нравственной медицины, и о нравственной ненадежности врачуемого организма. Распоряжение Фотия имело не лучший успех. Но псковичи снова вмешались в церковную дисциплину и возобновили вопрос о вдовцах.

С половины XV века отношения Пскова к Новгороду и владыке становились еще натянутее прежнего. Смутно было и в самом псковском обществе; внутренние церковные замешательства тем сильнее давали чувствовать недостаток заботливой пастырской власти. Покинутые старшей братией в борьбе с немцами, псковичи в 1463 году поссорились и с архиепископом и пытались выпросить себе в Москве особого архиерея. Едва уладилась эта двухлетняя распря, Псковскую волость посетил опустошительный двухлетний мор. Через год после мора, в июле 1468 года, лишь только успели сжать рожь, пошли проливные дожди, продолжавшиеся без перерыва до конца октября: сделалось половодие точно весной, луга затопило, много неубранного хлеба сгнило на полях, многие не успели посеять озимое; в будущем году грозила дороговизна. В эту тревожную осень псковское духовенство всех пяти соборов, белое и черное, пришло на вече и, благословив великокняжеского наместника посадников и весь город, сказало:

– Видите, чада и сами, какую милость посылает нам Господь с небес, наказует нас за наши грехи, ожидая нашего исправления. Теперь по правилам св. апостолов и св. отцов хотим мы, все священство, между собою укрепиться обязательством, как бы нам, священникам, устроить свое управление и жить по Номоканону. А вы, дети, будьте нам в этом поборниками, потому что здесь, в этой земле, над нами нет правителя, а самим нам той крепости удержать между собою не можно в каких ни есть церковных делах; да в иные дела наши и вы вступаетесь миром, вопреки правилам св. апостолов и св. отцов: так мы и на вас хотим такую же духовную крепость положить.

– То ведаете вы, все Божие священство, – отвечало вече, – а мы вам поборники на всякое доброе дело.

Духовенство всех соборов написало грамоту из Номоканона о своих священнических крепостях и церковных делах и положило ее на хранение в вечевой ларь. Для надзора за исполнением изложенных в ней постановлений здесь же, на вече, «перед всем Псковом» духовенство избрало в правители двоих приходских священников города.

Впрочем, участие веча в деле было гораздо сильнее пассивного согласия, которым оно отвечало на предложение духовенства. Из приводимого рассказа псковской летописи нельзя усмотреть, что, собственно, написано было в крепостной грамоте, составленной на вече. Очевидно только, что вопрос о вдовых священниках и диаконах нашел в ней место и был решен отрицательно, как прежде решали его митрополиты Петр и Фотий. Другая местная летопись отметила 1468 год кратким известием о событии, совершившемся, по-видимому, немного раньше описанного совещания духовенства с городом: «Того же лета псковичи отставили от службы вдовствующих попов и диаконов по всей Псковской волости, не сославшись и не спросившись ни с митрополитом, ни с архиепископом, и архиепископ Иона хотел за это положить на псковичей неблагословение, но митрополит Феодосий возбранил ему это». Здесь совершенно неожиданно имя митрополита Феодосия, который за 4 года перед тем покинул кафедру и вместо которого тогда занимал ее Филипп. Едва ли, однако, имя Феодосия явилось в известии псковского летописца по ошибке. Управляя митрополией, Феодосий настойчиво вооружился против распущенности

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org московского духовенства, особенно вдовствующего, и пытался восстановить во всей строгости забытое правило Петра и Фотия о вдовцах. Бесплодная борьба заставила его отказаться от пастырской деятельности [608]. Но, вероятно, и в монастырской келии, куда он удалился, он сохранил долю прежнего нравственного влияния, которым и сдержал гнев новгородского архиерея на псковичей, когда последние обратили меру Феодосия против своего вдовствующего духовенства. Высказанные сейчас догадки подтверждаются еще тем, что в дальнейшем развитии происшедшего столкновения владыки с Псковом вопрос о вдовых священнослужителях выступает на первый план, и тогдашний митрополит Филипп становится на сторону Ионы, а не Пскова. Нельзя не заметить, что выписанное выше известие летописи представляет отлучение вдовцов от службы делом всего Пскова, то есть веча, не одного духовенства. Отсюда можно заключить, что это новое вмешательство псковского мира в церковные дела именно и вызвало торжественное появление псковского духовенства на вече и, между прочим, его жалобу, что Псков вступается миром в духовные дела не по правилам. Чтобы обеспечить крепостной грамоте поддержку со стороны всего города, духовенство занесло в нее и постановление о вдовцах: допускало ли оно здесь невольную уступку своей пастве, или само согласно было с ее желанием удалить вдовцов от священнослужения, решить трудно. Восстанавливая в таком виде связь отрывочных известий, легко видеть, что крепостная грамота имела двоякую цель: одной стороной, как новая попытка установить церковное самоуправление Пскова, она была направлена против новгородского архиерея, а с другой стороны, ограждала свободу действий местного духовенства от произвольных посягательств на нее городских властей.

Не делая полного разрыва псковской паствы с ее епархиальным архиереем, новая попытка Пскова, однако ж. грозила самым существенным правам последнего, стесняла еще более, если не уничтожила совершенно, его влияние на церковный суд и управление в Пскове, ставя рядом с полузависимым наместником владыки другие, совершенно независимые от него выборные органы церковного суда и управления. Опираясь и на Номоканон и на содействие местного веча, крепостная грамота подвергала опасности очень чувствительные материальные интересы Софийского дома, державшиеся на обычае или усердии паствы к духовному пастырю; в то же время, открыто заявив на вече как признанный факт бессилия или нежелание новгородского владыки установить правильный церковный порядок в Пскове, здешнее духовенство разрушало с практической стороны его пастырский авторитет, на место которого ставило какое-то самодельное церковное уложение с самодельными блюстителями, не получившими надлежащего благословения. Каноническая сторона вопроса остается в полумраке: все заинтересованные стороны заботились о ней всего менее и слишком перепутали ее своею небрежностью, непониманием или практическими сделками и интересами нецерковного свойства. В январе следующего (1469 года) архиепископ Иона приехал в Псков. Он приехал с миром и принят был радушно, по-старому: все священство с крестами и посадники с народом вышли к нему навстречу за город. Владыка благословил граждан, потом соборовал у Троицы с обычными церемониями. После того Иона призвал к себе на подворье псковских посадников и все духовенство и стал допытываться у них про крепостную грамоту.

– Кто это сделал так без моего ведома? – спрашивал он. – Я сам хочу судить здесь, а вы бы ту грамоту вынули да подрали.

Духовенство и вече не хотели возобновлять недавнюю распрю с владыкой. Года за три перед тем они написали мирную грамоту и целовали ему крест всем Псковом. Теперь они решились уговориться с ним мирно, уладить дело «пословно». Все Божие священство, посадники и весь Псков, «осадав», дали такой ответ о грамоте:

Сам, господине, ведаешь, что пробудешь у нас недолго, а в короткое время дел наших нельзя тебе управить, потому что в последнее время у нас в церквах Божиих стала смугл большая, между священниками в церковных делах беспорядки такие, что и пересказать тебе всего не можем: знают то сами, кто творит все эти бесстыдства. Вот об этом священство и грамоту выписало из Номоканона и в ларь положило по вашему же слову, как ты, господине, и братия твоя, прежние владыки, приезжали прежде в дом Св. Троицы, вы сами велели и благословили священство всех соборов с вашим наместником, а нашим псковитином, всякие священнические дела править по Номоканону.

– Я, дети, доложу об этом митрополиту Филиппу, – сказал владыка, – и что он мне прикажет, сообщу вам. Вижу и сам из слов ваших, что дело это большое,

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
между христианами соблазн, в церквах Божиих мятеж, а иноверным радость, что мы живем в такой слабости, и укору от них за нашу беспечность.

Пробыв всего две недели, владыка побрал с попов свой подъезд и уехал; псковичи проводили гостя до рубежа, много честив и дарив его. Ни с той, ни с другой стороны не было речи о праве: обе стороны как будто чувствовали, что у них затрясется почва под ногами при этой речи. Потому они ссылаются только на факты, говорят друг другу не то, что законно, а то, что прилично в вежливой беседе, которую решили кончить без ссоры. Между тем каждая сторона думала про себя свое, особенно владыка. Он перенес дело на суд в Москву. Но посла туда пошлет он один, а в Москве также более всего любили факт, и с какой стороны являлся туда челобитчик с этим фактом в руках, та находила здесь поддержку. Притом владыка мог сослаться на старину, а Москва в чужом деле любила стоять за нее: в капитале русской цивилизации старина – понятие, менее трудное для разумения, – с успехом заменяла тогда право, как кунья морда с металлическим гвоздиком при скудности чистого металла с успехом ходила в экономическом обороте вместо денежной ценности куньего меха.

Ровно через год по написании крепостной грамоты, в октябре 1469 года, в Псков приехали послы из Москвы от великого князя и митрополита с грамотой последнего и с послом от владыки. В грамоте своей митрополит писал, что он шлет всему Пскову свое благословение и богомоление по челобитью владыки Ионы и вместе с князем великим приказывает псковскому духовенству и всему Пскову положить священническое управление на богомольца их архиепископа, потому что тем делом искони дано управлять святителю, и об этом сам владыка шлет к ним теперь же своего человека. Этот человек сказал Пскову от имени владыки: вас, все священство и весь Псков, детей своих, благословляю; если те святительские дела на меня положите, увидите сами, что я лучше вас поддержку духовную крепость в священстве и во всяком церковном управлении. Псков со своим священством согласился, положил на своего богомольца-архиепископа все церковное управление, доверил ему надзор за исполнением правил Номоканона о священниках, а свою крепостную грамоту, вынув из ларя, порвал и с этими решениями отправил посадника в Новгород к владыке и в Москву к великому князю. Не успел посол вернуться из Москвы, как Иона прислал в Псков с призывом: «Вдовы священники и диаконы ехали бы ко мне в Великий Новгород на управление». Трудно решить, подходил ли этот исключительный случай под условие договора 1348 года: от владыки судить псковичей их брату псковичу, а из Новгорода и не позывать ни дворянами, ни подвойскими, ни софьянами. По-видимому, подходил, потому что касался дела из разряда таких, в которых владыки привыкли переносить свою пастырскую власть на посредников, например на своего псковского наместника, о котором говорит договор. Однако ж сопротивления владычному зову не было: Падав рад был решить дело о вдовцах, и последние поехали в Новгород охотно. Здесь владыка начал брать с них мзду, с кого по рублю, с кого по рублю с полтиной, и без всякого испытания разрешал им петь по-прежнему, давая им на то благословенные грамоты за своею печатью, не по правилам, как сам обещался всему Пскову по Номоканону править о всяком церковном деле и о священниках вдовствующих, – прибавляет в заключение псковским летописец, сильно недовольный таким исходом шумного и хлопотливого дела.

IV. СПОР С ЛАТИНАМИ

Что особенно ясно сказалось в описанном споре псковского духовенства с владыкой – это взаимное недоверие обеих сторон и их равнодушие к праву, к точному, на нем основанному определению взаимных отношений. Потом нельзя не заметить, что псковское предприятие пало так легко от недостатка внутренних средств у местного духовенства, независимой церковной опоры, способной поддержать начатую попытку местного церковного самоуправления. Само духовенство в приводимой у летописца вечевой речи как будто невольно призналось в этом недостатке. Затянутое им дело направлено было одной стороной против неправильного вмешательства псковского мира, веча в дела духовенства, и, однако ж, единственным оплотом задуманной «духовной крепости», единственным поборником ее призван гот же мир: «А нам о себе тоя крепости удержати немочно попроемеи себе», говорили священники на вече Следовательно, судьба дела предоставлена была случайностям веча его настроения и отношений веча к Новгороду. Побуждаемое равнодушием и недействительностью пастырской власти владыки, духовенство попыталось само установить некоторый порядок в своих церковных делах, наиболее смущавших умы, но этот порядок стал разлагаться, прежде чем коснулась его такой успешной осторожностью рука владыки. Скупой на подробности, объясняющие

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org внутреннюю сторону событий, летописец однако, отметил черту, прямо указывающую на это. Едва успело духовенство выбрать из среды своей блюстителей за исполнением крепостной грамоты, как по грехам встали клеветники на одного из них, попа Андрея Козу, и он сбежал в Новгород жить к владыке.

Но предприятие вызвано было убеждением паствы в бессилии или в бездействии пастыря – мотивом, который бывал творцом великих дел, хотя не в Пскове и не в древней России. В мысли, отсюда вытекавшей, о необходимости призвать местные церковные силы к действию там, где сказывалось это бессилие, – в этой мысли надобно искать один из источников другого явления, не шумного и, по-видимому, не тревожившего владыку, но довольно заметного в деятельности псковского духовенства. В XV веке это последнее в каждом важном деле, касавшемся всей псковской Церкви, является соединенным в несколько обществ или своего рода корпорации, соборов. Митрополиты в посланиях своих обращаются к псковскому духовенству всех соборов. В морские поветрия посадники и весь Псков, погадавши и одумавши со своими отцами духовными, со всеми соборами, ставили миром новую церковь, в которой при освящении служило литургию духовенство всех соборов. Всеми соборами духовенство являлось на псковском вече.

Ни происхождение, ни значение этих соборов не указываются с достаточной ясностью в известных памятниках псковской истории. Трудно решить, в какой мере эти церковные союзы вызваны или внушены были стремлением городского населения обособиться в местные общества по концам или улицам. Во всяком случае объяснение, только отсюда заимствованное, было бы слишком поверхностно. Притом соборы не соответствовали псковским концам ни числом и ни какими другими заметными отношениями. Каждый собор имел средоточие около одной или нескольких церквей в городе, именем которых он назывался. До 1357 года Псков имел всего один собор, Троицкий, сосредоточенный около главного городского храма Св. Троицы. В этом году образовался другой собор, при храме Св. Софии. В послании к псковскому духовенству, писанном около 1395 года, митрополит Киприан обращается еще к попам только двух соборов, Троицкого и Софийского. В первой половине XV века (с 1417 года) становится известен третий собор, Никольский, при церкви Чудотворца Николая. Во второй половине к прежним трем соборам прибавилось три новых: в 1453 году Спасский при церквях Спаса на Торгу и мученика Димитрия в Довмонтовой стене; в 1462 году пятый при трех церквях Похвалы Св. Богородицы, Покрова и Св. Духа за Довмонтовой стеной; первая из них была главной, по имени которой назывался собор; в 1471 году возник шестой собор, при церкви Входа в Иерусалим. В первой половине XVI века появился еще седьмой собор, на что указывают некоторые списки псковской летописи. Впрочем, среди этих соборов Троицкий продолжал сохранять первенство как старший по времени и важнейший по церковному значению для города и назывался «передним большим» собором; троицкий причт пользовался привилегиями, каких не имело духовенство остальных соборов. В состав соборов входило духовенство не одного только города Пскова, но и его пригородов, а также сельских приходов и монастырей. Об этом можно заключить по составу шестого собора, в который вошли 102 священника и иеромонаха, а в 1402 году причт главной соборной церкви Троицкой состоял всего из двух священников, одного диакона и одного дьяка. Но еще яснее указывает на такой состав соборов одно известие псковской летописи XVI века в 1544 году произошло раздвоение в псковском духовенстве: сельские и пригородские ноны «откололись» от городских, «от всех семи соборов», и владыка дал отколовшимся особого старосту.

Новый собор открывался с ведома и согласия веча или городских властей. Местная летопись сообщает некоторые подробности об учреждении четвертого собора. Несколько попов невкупных, не принадлежавших к прежним трем соборам, согласились и обратились к наместнику великого князя, к степенному и старым посадникам с челобитьем: быть бы в Пскове четвертому собору. В начале 1453 года архиепископ приехал в Псков на свой подъезд и на старины. Наместник и посадники со своей стороны били челом отцу господину владыке Евфимию: «Благослови, господине, четвертому собору быть в Пскове». И владыка благословил попов невкупных держать четвертый собор, совершать вседневную службу. Подобным же образом, по-видимому, учреждены были второй и пятый соборы, судя по кратким известиям летописи. Участия митрополита при этом незаметно. Несколько иначе учрежден был шестой собор. В 1471 году священники невкупные били челом Пскову, чтобы попечаловался, похлопотал у великого князя и митрополита о новом соборе. Посадники вместе с челобитьем от всей Псковской земли представили митрополиту грамоты, в которых священноиноки, священники и диаконы всех старых соборов просили митрополита

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org благословить их на устроение шестого собора в Пскове, при церкви Входа в Иерусалим, приводя в объяснение просьбы, что для того собора у них набралось уже 102 служителя церковных, священноиноков и священников. Митрополит отвечал на челобитье Пскова грамотой (22 сентября 1471 года) посадникам и прочим классам псковского населения, благословляя их и соизволяя на устроение нового собора. Непосредственное отношение Пскова к митрополиту в этом деле, помимо епархиального архиерея, объясняется случайным обстоятельством: в то время не было архиепископа в Новгороде; избранный еще в конце 1470 года Феофил до декабря следующего года не мог получить посвящения от митрополита вследствие тогдашних политических событий.

Средоточиями новых соборов становились городские церкви, из которых некоторые были построены недавно, так что количество соборных храмов в Пскове увеличивалось вместе с умножением приходских церквей в городе. Так, псковские купцы в 1357 году поставили деревянную церковь во имя Св. Софии, а священники устроили при ней второй собор. Церковь Спаса, ставшая в 1453 году средоточием четвертого собора, построена была в 1435 году. В 1442 году во время мора псковичи поставили деревянную церковь Похвалы Богородицы; в 1466 году вместо деревянной явилась каменная; за 4 года перед тем храм этот сделался пятым собором в Пскове. Может быть, подобным же путем развивались и самые соборы по мере размножения и церковно-административного сближения приходских причтов и монастырских братств в Псковской области. Но довольно трудно разглядеть основания, на которых слагалось соборное общество, и его внутреннюю организацию. Благословенная грамота митрополита Филиппа на открытие шестого собора описывает лишь внешнюю его сторону: священники, вступившие в собор, должны держать свою соборную церковь честно, со святым пением и чтением, по тому же уставу, как держат божественные правила в прежних пяти соборах, а петь должны по неделям; собор учреждается для вседневной службы; который священник не будет беречь церковного пеня и чтения и не будет пристоять к церкви Божией, тот примет вину и казнь церковную по правилам св. апостолов и св. отцов вместе с неблагословением от митрополита. Есть, однако, несколько следов церковно-административного и судебного значения соборов. Во главе духовенства, составлявшего тот или другой собор, стояли старосты соборские. Их надобно отличать от простых церковных старост, которыми в Троицком соборе бывали посадники и другие знатные миряне. Архиепископы обращались к соборским старостам в грамотах, писанных к одному духовенству, и по делам чисто церковным, в которых они не обращались ни к кому из мирян; перечисляя различные классы псковского населения, владыки ставили старост соборских не среди посадников, бояр, купцов, а причисляли их к «сослужбникам своего смирения» вместе с игуменами и священноиноками [609]. Одну из административных обязанностей соборных властей была раскладка и исправный сбор подъезда и кормов в пользу архиепископа с духовенства, принадлежавшего к собору; за это отвечали старосты и священники собора. Напоминая об уплате недоимок и угрожая запрещением священнодействовать не заплатившим подъезда, архиепископ Феофил прибавляет в грамоте своей: «И то, старосты соборские и священники соборские, положено на ваших душах». Городское духовенство с соборскими старостами, очевидно, имело в соборной администрации, по крайней мере в раскладке и сборе владычных кормов, преобладающее значение над сельским и пригородным одного с ними собора. В 1544 году, когда приехал в Псков владыка Феодосий, в здешнем духовенстве произошло большое смятение: сельские и пригородные игумены, попы и диаконы возбудили перед владыкой тяжбу против городского духовенства всех соборов за то, что городские попы взяли с них корма для архиепископа больше, чем с самих себя; обиженные от делились от городских однособорян, и владыка благословил их, дал им особого старосту, одного из городских же приходских священников. При такой обязанности соборские старосты имели непосредственное отношение к владычному наместнику. То же заметно в судебной и пастырской деятельности соборов. В 1469 году псковское духовенство и посадники напомнили владыке Ионе, что он и его предшественники благословляли и велели всем псковским соборам со своим наместником и их братом псковитином всякие священнические дела править по Номоканону. Следовательно, в организации псковских соборов заметны некоторые черты, сходные с церковным устройством соседней, полоцкой епархии XV–XVI веков. Там главная соборная церковь в городе Полоцке была средоточием церковного управления для города и его округа. Протопоп соборной церкви, бывший вместе и наместником епископа, имел надзор над всеми церквами и монастырями, как городскими, так и уездными; со своим клиром он составлял низшую инстанцию церковного суда в уезде и вместе с городскими властями наблюдал за имуществом церквей в городе [610]. Часть этих отправлений принадлежала, очевидно, и псковским соборам, хотя они не

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org соответствовали церковно-уездному делению Полоцкой земли на протопопии и едва ли соответствовали делению города Пскова на концы, а его области—на пригороды с их уездами.

Из приведенных замечаний можно сделать несколько соображений о происхождении и значении псковских соборов. Новые соборы появляются с половины XIV века, с того времени, когда Псков добился политической независимости и вместе с ней некоторой доли автономии церковной. С особенной силой соборы размножаются во второй половине XV века, когда особенно расстроились отношения псковской паствы к владыке и в первой усилилось стремление отделиться совершенно от последнего. Соборы присвоили себе часть тех церковно-правительственных полномочий, которыми облечен был псковский наместник владыки. Следовательно, соборы вызваны были тем же стремлением Пскова, плодом которого был владычный наместник-пскович, стремлением обеспечить свою церковную самостоятельность и местными церковными средствами восполнить недостаток энергии владычной пастырской руки, не всегда достававшей до Пскова или равнодушно опускавшейся по получении с него пошлин и подъезда.

Эти церковные формы, сложившиеся в Пскове под влиянием скрытого или явного противодействия епархиальному архиерею, надобно сопоставить с теми внутренними духовными средствами, которые церковное общество Пскова имело или развило среди этой борьбы. С этой стороны неожиданны черты, встречающиеся в посланиях митрополитов Киприана и Фотия к псковичам В конце XIV века у псковского духовенства не было хорошего списка церковного правила, не было и других необходимых церковных книг. Киприан велел списать и послал в Псков устав службы Иоанна Златоуста и Василия Великого, также и самую службу и чин освящения в первый день августа, синодик цареградский правый, чин поминовения православных царей и великих князей, чин крещения и венчания; о других книгах, в которых нуждалось псковское духовенство, митрополит замечает, что они переписываются и будут пересланы в Псков. Тут же Киприан учит псковских священников, как надобно причащать народ. Митрополит Фотий называет псковских священников искусными в божественном писании, но из другого его послания в Псков видно, что здешнее духовенство было незнакомо с самыми простыми, элементарными церковными правилами и священники обращались к митрополиту с просьбой вразумить их и наставить. Тот же митрополит в позднейших посланиях своих упрекает псковских священников во множестве церковных беспорядков, указывает между ними некоторых, которые живут не в славу Божию и не в честь своему званию, а на людской соблазн, к церквам Божиим не радуют и людей, приходящих в храмы Божии, только соблазняют своим небрежением, не умеют правильно совершать таинства; митрополит просит прислать к нему толкового священника, чтобы научить его церковным правилам, церковному пению и служению, обещает прислать в Псков недостающие там церковные книги. Один священник приобщил человека, не бывшего его духовным сыном и уже исповеданного и приобщенного его духовником. Мелкие соблазнительные распри возникли между белым и черным духовенством. Приходские священники жаловались Фотию на игуменов, которые имеют в миру между замужними женщинами дочерей духовных или, постригши перед смертью мирянина, не позволяют уже белому священнику вместе с собою ни провожать, ни отпевать, ни поминать того человека по смерти. Все эти явления помогали развитию церковных и нравственных беспорядков в среде мирян. Выше было указано, как некоторые члены псковского духовенства собственным примером увлекали паству к нарушению! церковных правил о браке. Митрополиты упрекают псковских игуменов, священников и простых монахов в неприличном занятии торговлей и ростовщичеством, а мирян — в сквернословии, суевериях, в языческих обычаях: басни слушают, лихих баб принимают, зельями и ворожбами занимаются, Великим постом устрают бои и позорища бесчинные. В 1411 году в Пскове торжественно сожгли 12 вещей женок за колдовство. Фотий в одном послании упоминает о каком-то миряnine в Пскове, самовольно присвоившем себе сан священника и совершавшем таинство крещения[611]. Эти явления происходили в то самое время, когда церковное общество Пскова смущаемо было проповедью стригольников. Можно утверждать, что одним из источников стригольничьей секты была вражда низшего псковского духовенства к высшей иерархии за ее церковные поборы, но несомненно, что главную пищу это раскольническое брожение находило себе в описанных церковных и нравственных беспорядках самого низшего духовенства, а первым и главным следствием своим имело подрыв доверия ко всей иерархии вообще, восстанавливало «народ на священники».

С такими внутренними средствами псковская церковь стояла на страже русского православия против столь близкого к псковским пределам латинства. Вековая

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
борьба Пскова с ливонским рыцарством была борьбой не только за родную землю, но и за веру и с обеих сторон принимала иногда вид религиозной мести. В 1460 году псковичи, прося у великого князя помощи, жаловались, что приобижены от поганых немцев и водою, и землю, и головами и церкви Божии пожжены погаными на миру и на крестном целовании. За год перед тем служивший тогда Пскову князь с посадниками и другими псковичами поехал на пограничную обидную землю, предмет давнего спора с немцами, которую Псков считал собственностью своей городской святыни – Троицкого собора Приехав, псковичи покосили здесь сено и стали ловить рыбу по старине, поставили там церковь во имя архистратига Михаила, а попавшуюся в руку чужь повесили. Но скоро поганая латыня, не веруя в крестное целование, на то обидное место врасплох напала, на землю св. Троицы, сожгла церковь и с нею 9 голов псковичей. Вслед за удалявшимися врагами погнались псковичи с князем и посадниками и, вторгнувшись во вражескую землю, также пожгли много людей обоего пола: месть мстили за те неповинные головы, прибавляет летопись. Почти в то же время немцы напали на псковскую землю со стороны реки Наровы. Псковичи отплатили и за это: зимой вошли в немецкую землю, наделали много «шкоты», повоевали на 70 верст, много пожгли и пограбили, выжгли большую немецкую божицу, сняв с нее крест и 4 колокола, и поймали немецкого попа, а эту месть мстили псковичи за повоеванное на реке Нарове.

Эта борьба изощряла о камень политической и народной ненависти те церковные различия, которые отделяли латинство от православия. Псковское духовенство спрашивало митрополита Фотия, как поступать с хлебом, вином и другими припасами, привозимыми из немецкой земли; митрополит отвечал, что их можно употреблять, впрочем, не иначе как очистив предварительно молитвой через священника. Опасность увеличилась в XV веке, когда литовско-киевская половина всероссийской митрополии отделилась от московской и потом подчинилась влиянию латинствующей греческой иерархии, принявшей церковную унию. Уже в 1416 году, указывая псковичам на церковный мятеж близ их границы, произведенный избранием особого киевского митрополита литовскими епископами, Фотий убеждал Псков хранить свои православные обычаи, избегая «и слышати тех неправедных предел, отметающихся Божия закона и святых правил».

Однако, как ни сильна была вражда, она не уберегала от действия враждебной церковной силы. Резкость выражения в послании Фотия указывает только на степень опасности, грозившей из-за этих неправедных пределов, а не на возможность разорвать все сношения с ними, перерезать все пути влияния оттуда. Вслед за политическим соединением Литвы с Польшей, в начале XV века, римский престол праздновал свои первые победы в литовско-русском княжестве. В дальнейших предначертаниях папы ставили на очереди ближайшие земли Московской Руси, Новгород и Псков: вместе с званием папских наместников в этих городах Рим слал Ягеллу и Витовту благословение и повеление всеми мерами подготавливать и там торжество латинства. Решительно заявлено было и намерение отделить православные епархии в Литве от московской митрополии. Но в 1426 году, когда были еще живы перекрестившиеся из православия вооруженные наместники папы, и Ягелло, и Витовт новгородский архиепископ Евфимий в послании к псковичам пишет о людях, которые ездили из Пскова в Литовскую землю ставиться в попы или дьяконы и потом возвращались в свою епархию: владыка предписывает псковскому духовенству прежде допущения таких пришельцев к священнодействию осматривать у них ставленные и отпускные грамоты и требовать, чтобы каждый из них нашел себе отца духовного, который, исповедав его, поручился бы за него перед псковским духовенством; кто не представит ни грамоты, ни поруки, того принимать запрещалось. Владыка не доверяет этим ставленникам из Литвы и, однако ж, не возбраняет их появления на будущее время. Есть следы соприкосновения с латинством более глубокие. Уже в происхождении стригольничьих мнений подозревают влияния, навеянные с католического Запада. Еще неизданное то, что в церковной практике псковского духовенства указываются черты, заимствованные с той же стороны. Фотий со смущением и прискорбием пишет, что тамошние священники при крещении обливают младенцев водой по латинскому обычаю и в миропомазании употребляют латинское, а не царя граде кос миро. Небрежность местного духовенства и беспорядочность церковных отношений облегчали подобные незаметные вторжения латинства в псковскую православную жизнь: на первую указывает в таком смысле сам Фотий; вторая открывается из совокупности явлений церковной жизни в то время.

Боролась не одним мечом: с половины XV века вооруженная борьба не раз сменялась богословским прением. Неистощимой и возбуждающей приправой этой полемики стала флорентийская церковная уния. Два противоположные чувства,
Страница 182

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org связанные с собором во Флоренции, производили особенно раздражающее действие на русских богословских борцов. Видя твердость, с какою великий князь Московский отвергнул всякое соглашение с Римом во имя древнего благочестия, и сравнивая с ней малодушную уступчивость, с какою царь и патриарх Константинополя жертвовали чистотой православия на богопротивном осьмом соборе, русское сердце XV века наполнялось непривычным беспредельным восторгом. «Как богонасажденный рай мысленною Востока, праведного солнца Христа, или как Богом возделанный виноград, цветущий в поднебесной, сияя благочестием, веселится Богом просвещенная земля Русская о державе владеющего ею великого князя Василия Васильевича, боговенчанного царя всея Руси, хвалясь мудростию обличения его, богоразумно обличившего и прогнавшего врага Церкви, сеятеля плевел злочестия, тьмокровного Исидора и другого такого же развратника веры, ученика его Григория, от Рима пришедшего, латином поборника; величается св. Божия церковь своими пастырями и учителями». Так начинается русский грамотей в 1461 году свое полемическое повествование о флорентийском соборе; в том же тоне он и заканчивает свой рассказ; «Ныне, богопросвещенная земля Русская, тебе подобает с православным народом радоваться, одевшись светом благочестия, имея покровом многосветлую благодать Господню, наполнившись Божиими храмами, подобно звездам небесным сияющими под державою богоизбранного богословенника правому пути богоустановленного закона и богомудрого изыскателя св. правил» [612]. Одним нарушалось это торжественное и самодовольное настроение мыслей: столько ударов пало на православный Восток, а еретический Запад стоял невредимо, и католики кололи этим глаза православному миру. «Подумай Господа ради, – писал позже известный филофеевскому дьяку, – в какую звезду стали христианские царства, которые ныне все попораны неверными. Греческое царство разорено и не созиждется, потому что греки предали православную свою веру латинству. И не дивись, избранник Божий, что латины говорят: наше царство Ромейское недвижимо стоит; если бы мы неправо веровали, не поддерживал бы нас Господь. Не подобает нам слушать их прельщения, прямые они еретики, своевольно отпали от православной веры, более же всего ради опресночного служения». Остается заметный пробел в этой нравственно-исторической диалектике псковского инок.

Сохранились отрывочные отголоски полемики, завязывавшейся во второй половине XV века с православной стороны в Пскове, с католической – в старом русском городе Ярослава Юрьеве (Дерпте). Эти прения служили продолжением давней церковно-народной борьбы Пскова с ливонскими католиками и иногда также сопровождалась жертвами взаимного раздражения. Таким образом, явились мученики и материалы для местной церковной эпопеи. Псков имел давнюю и тесную связь с Юрьевом. Здесь в Русском конце был православный приход при церкви Св. Николая и велико мучаника Георгия, построенной псковичами в 1471 году при этой церкви служили два священника – Исидор и Иоанн. Первый часто состязался с неверными немцами о вере, убеждая их отступить от латинства и опресночного служения и принять крещение; этим он не раз подвигал на гнев безбожных юрьевских латин. В том году возобновилась борьба Ливонии с Псковом: безбожная латина рассвирепела на христиан, как рассказывает псковский повествователь об Исидоре (в XVI веке), умыслила воздвигнуть брань на богоспасаемый град Псков и на все церкви Христовы, на месте их поставить свои храмы и ввести опресночное служение. Незадолго перед тем получили безумные латины подтверждение своим проклятым ересям от папы Евгения, антихристового предтечи, на осьмом соборе и захотели совратить людей Божиих в свою веру, к своему опресночному служению. Вошел тогда бес в одного юрьевского старейшину – в немца Юрия Трясоголова; восстал он на Исидора и его прихожан и нажаловался бискупу, капланам, старейшинам и всем католикам города: «Русский поп с своими христианами, которые в нашем городе живут, хулят нашу чистую латинскую веру и опресночное служение, называют нас безверниками и развращают обычаи нашей веры». Рассерженные бискуп и старейшины положили выждать большей вины со стороны православных Видя, что латины задумали ласками и угрозами «соединять» обитателей Русского конца к своей вере, товарищ Исидора Иоанн удалился в Пасов. 6 января Исидор с прихожанами вышел на реку Омовжу освящать воду; посланцы бискупа схватили их всех и с поруганием представили на суд в ратушу. На допросе бискуп стал принуждать православных к церковному соединению с католиками и к принятию опресночного служения.

– Не бывать тому, беззаконный бискуп, друг сатаны и поборник бесов, сын погибели и враг истины, – отвечал Исидор, – не бывать тому, чтобы мы отреклись от Христа – Бога нашего и от христианской веры. Мучь нас, как хочешь. Еще скажем тебе, безумный бискуп, и вам всем, беззаконные латины, молим вас: пощадите свои души Господа ради: ведь и вы, окаянные, тоже Божие

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
создание, отступите от проклятого опресночного служения. О богомерзкая ваша прелесть! Получили вы подтверждение своей веры от злоименитого папы Евгения и от других учителей злочестивой вашей веры, которые бороды и усы свои подстригают. Так и вы, окаянные, поступаете и пойдете в муку вечную с бесами, к отцу своему сатане в подземные места, в мгляную землю, где нет света и жизни.

Исидора с прихожанами посадили в тюрьму. Бискуп велел быть в Юрьеве торжественному съезду «всех держателей градских» юрьевского округа. Когда узники стали перед этим собранием в ратуше, бискуп начал ласково говорить им о вере:

– Теперь лишь послушайте меня и судей нашу юрода, повинитесь перед этим множеством немцев, сошедшихся на ваше позорище со всех юродов моей области: примите нашу честную веру и опресночное служение. Наша вера одна с вашей. Не губите себя, будьте нашей присной братией; захотите – и вы будете держать свою веру, мы вам не возбраняем. Только теперь повинитесь предо мною и этим собранием.

Православные сурово отвечали на эти льстивые речи и повторили то же, что сказали на первом допросе. По решению судилища их всех в числе 72 человек побросали под лед в Омовжу, там, где за два дня перед тем Исидор совершал водоосвящение.

Более мирный исход имело прение, бывшее несколько лет спустя в Пскове (около 1491 года). Латинские монахи, «серые чернцы», из Юрьева прислали к псковскому дьяку Филиппу Петрову грамоту об осьмом соборе, которую он явил псковскому наместнику и посадникам. Потом серые чернецы сами явились в Псков и начали толковать о вере, были у священников, но идти в Новгород к владыке отказались. Псковские священники много потязали их от Писания; при этом споре присутствовал и дьяк Филипп, описавший его в отписке к архиепископу Геннадию.

«Папа наш, – говорили католики, – с вашими архиереями соединили веру на осьмом соборе; и мы и вы христиане и веруем в Сына Божия».

Но говорить древнерусским людям о примирении с католицизмом без уничтожения обрядов последнею, считавшихся на Руси самыми ненавистными ея особенностями, без уничтожения поста в субботу и служения на опресноках, значило предполагать в православной Руси способность примириться с богопротивным жидовством, то есть в глаза смеяться над нею.

«Не у всех вера права, – отвечали псковские священники. – Если вы веруете в Сына Божия, то зачем последуете богоубийцам–жидам, поститесь в субботу и служите на опресноках и этим богопротивно жидовсгвуете?»

Меньше тревожили, по крайней мере реже затрагивались, в русской полемической литературе того времени чисто догматические особенности католицизма. Одна из них билд задета в описываемом споре.

«Еще вы говорите, – продолжали псковские священники, – «и в Духа Святого животворящего, от Отца и Сына исходящего», и этим беззаконно два духа вводите, в два начала сходите, в пропасть духоборца Македония ниспадаете. Много и другого делается у вас против божественных правил и соборов».

Осьмой собор был, разумеется, главным и наиболее раздражающим пунктом спора.

«А что вы говорите нам об осьмом сонмище, – возражали священники, – о скверном соборе латинском во Флоренции, нам это хорошо известно: то окаянное соборище было на нашей памяти и кардинал Исидор едва утек от нашего государя великого князя и бедственно скончал в Риме живот свой. Мы о том соборе не хотим и слышать, отринут он Богом и четырьмя патриархами; будем держать семь соборов вселенских и поместные, ибо в тех благоволил Бог, как сказано: Премудрость созда себе храм и утверди столпов седм, что значит семь соборов св. отцев и семь веков, доводящих до будущего века, по Иоанну Богослову».

Много и другого оттолкнули от Писания Господни священники тем студным латинам, прибавляет дьяк, оканчивая свой краткий рассказ о прении.

общественный ли быт Пскова благодаря своим более тонким формам живее отражал на себе внутренние движения, или уже все русское общество в XV веке пережило такие сильные государственные и нравственные потрясения, которые прорывались и сквозь толстую оболочку, покрывавшую внутреннее содержание русской жизни, и прорывались заметнее в тех местах, где эта оболочка меньше их сдерживала, только в Пскове рядом с препирательствами, вызванными запутанностью внутренней церковной администрации и столкновениями с внешними врагами православия, сильнее, чем где-либо в тогдашней России, проявилась церковная полемика отвлеченного свойства, вызванная вопросами из области богословия или того, что тогда принимали за богословие. И к этим вопросам теологической метафизики прилагалась та же логика, какую можно заметить в полемике псковичей с владыкой и латинами, та же склонность делать из формы содержание при неохоте прикрывать дорогое содержание формой, способной защитить его от действия губительных исторических ветров.

В начале XV века из подгородного псковского монастыря на Снетной Горе вышел инок Евфросин, чтобы углубиться в необитаемую пустыню и там, «аще будет Господеви год», основать свой монастырек. Тогда в русских монастырях действовало еще с полной силой это пустынное движение, обнаружившееся с половины XIV века по причинам, которые недостаточно уяснены и уяснение которых, может быть, еще более вскрыло бы и без того заметную силу, с каком чисто материальные общественные условия древней Руси действовали под аскетическими формами на характер, направление и судьбу русского монашества. Выселения из старых монастырей в лес для основания новых в одиночку или товариществами совершались тогда по всем углам Северо-Восточной Руси, и русские святцы сохранили нам имена лишь незначительной части этих первых усердных вырубателей старорусских лесов в таких местах, куда дотоле не отваживался проникнуть даже топор русского непосредного крестьянина. Поселившись верстах в 25 от Пскова, в пустыне на реке Толве, Евфросин собрал около себя братство любителей пустыни и основал обитель с храмом во имя Трех Святителей. Он родился в псковском крае и вырос в понятиях и отношениях вольной области, если только эти понятия и отношения могли положить на человека отпечаток, заметно отличавший его от людей других краев тогдашней Северной Руси. Впрочем, Евфросин биограф XVI века, слишком знакомый с литературной техникой житий, умел заткать личность своего святого густою сетью привычных образов, моральных изречений, библейских текстов и аллегорических видений. Новый монастырь возник, как возникали почти все монастыри в тогдашних лесах Северной Руси. К одинокой хижине, поставленной отшельником в лесу, стали собираться другие монахи, подобно Евфросину уходившие из старых монастырей искать нового места для подвигов уединения; за монахами стала являться и «простая чадь пользы ради», ища назидательного поучения и примера. Когда собралась братия, святой построил для нее церковь, начал рубить лес вокруг обители и пахать землю, «нивы страдати», чтобы тем кормиться. Но потом явились христороубцы, начавшие веру держать к новой обители, приносили милостыню и села давали на ее строение, в наследие вечных благ. Монастырь Евфросина рано завязал тесные связи с юродом Псковом. В числе первых иноков его был один зажиточный пскович с четырьмя сыновьями. В числе первых христороубцев, поддерживавших монастырь своими приношениями, был один псковский посадник. Эти связи установили или поддерживали близость между монастырем и городом и в духовных интересах церковной жизни.

Биограф Евфросина указывает в нем одну черту, выходящую из ряда обычных явлений, сопровождавших русское пустынножителство того времени. Рано появилась у Евфросина одна богословская забота, давно тревожил его тяжелый отвлеченный вопрос о пресвятой аллилуии, о том, двоить ли ее или троить в церковном пении. Он, по-видимому, не разделял теологической осторожности большинства современных ему русских подвижников, об одном из которых ученик-жизнеописатель замечает, что он «в догматах велико опасение и ревность имяше, аще и мало кто, кроме божественного писания, начинаше глаголати, не точию слышати не хотяше, но и от обители изгоните». Вопрос об аллилуии по самому существу своему заставлял Евфросина искать его разрешения в источниках церковного ведения, лежавших «кроме божественного писания». Прежде всего преподобный обратился к местным церковным авторитетам, много вопрошал о нем у старейшего церковного люда, «от церковные чади старейших мене», по словам самого Евфросина, записанным в его житии. Но никто из церковной чади Пскова не мог протолковать ему ту великую вещь божественного любомудрия: сами они тогда волновались этим вопросом, полагая великий раскол и разногласие посреди Христовой Церкви;

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org одни двоили пресв. аллилуию, другие троили. Устроив уже свою обитель, Евфросин решил искать вразумления у церковного авторитета, более отдаленного, но и более надежного. «Братия, – говорил он, созвав иноков своего монастыря, – помышляю итти к Царствующему Граду, потому что от юности много труда и подвизания положил и безмерною печалию сетовал о пресвятой аллилуии; иду к святейшему патриарху в Царьград, где воссияла православная вера, и узнаю истину о божественной аллилуии: если там двоится, то и я буду двоить, а если там троится, то и я буду троить». Евфросин простился с братией и отправился в далекое догматическое странствие. Прибыв в Царьград, он вошел в соборную церковь во время службы, после которой патриарх Иосиф пригласил его к себе в келью. Здесь была у них долгая беседа о тайне аллилуии. Патриарх благословил русского странника и повелел ему двоить святую аллилуию. После того Евфросин прислушивался к пению в соборной церкви, обошел святые места и монастыри в области Царьграда, навестил и пустынных молчальников везде он находил подтверждение патриаршего приказа о пении аллилуии. Прощаясь с Иосифом перед отходом в обратный путь на родину, Евфросин получил от него икону Богородицы в знак благословения и писание о божественной тайне пресвятой аллилуии. Владыка напутствовал его словами: «Мир ти, чадо, пустынное воспитание! иди с миром и спаси душу свою, и Бог буди с тобою и наше благословение, и падут соперники под ногами твоими, приразившись как волны морские к твердому камню: камень не сокрушится, а волны разобьются». Воротившись в свой монастырь и передав братии вместе с иконой патриарха и его писание об аллилуии, Евфросин ввел в чин церковного пения для своей обители сугубую аллилуию «по преданию вселенского патриарха». Этот чин не был простым обрядом в мнении Евфросина, но выражал догматическую мысль, «еже славословити едиными усты божество же купно и человечество единого Бога славяще в животворящей аллилуии».

Так рассказывает Евфросиново житие. Этот рассказ издавна служил камнем преткновения для церковно-исторической критики. Набрасывая сомнение на все его подробности, особенно находили подозрительным три черты. Не вероятным считали, чтобы в псковском духовенстве уже во время юности Евфросина, то есть в самом начале XV века, существовало разномыслие по вопросу о пении аллилуии, чтобы некоторые и тогда сугубили ее. Потом находили много странного и невероятного в повествовании о путешествии Евфросина в Царьград во времени, к которому житие относит это путешествие. Наконец, решительно отвергали как невозможность и клевету на греческую церковь XV века известие жития, что Евфросин нашел обычай двоения аллилуии в царьградских церквях и монастырях, что сам патриарх дал русскому страннику подтверждение этого обычая. Источник всех этих невероятных или совершенно невозможных известий видели в отдаленности жития, на писанного в половине XVI века, от времени описываемых им событий и в произволе авторской фантазии биографа Основанием критики или ее исходным пунктом служила, собственно, мысль о невозможности того, чтобы пустынножитель XV века, причисленный русскою Церковью к лику святых, был приверженцем церковного обычая, ставшего потом, через 200 лет, одною из особенностей русского раскола.

Может быть, не одушевляясь этим практическим побуждением, критика не была бы так строга к произведению Евфросина биографа пресвитера Василия, который по литературному характеру своему принадлежал к числу самых обыкновенных мастеров житий в XVI веке и очень мало отличался литературной изобретательностью. Большую часть своего повествования он заимствовал из старого сказания о Евфросине, ограничив свое литературное участие в этом заимствовании незначительными стилистическими поправками, сокращениями да более правильным расположением отдельных рассказов, беспорядочно рассеянных в повести его предшественника. Дошедшая до нас в редком списке повесть о Евфросине содержит в себе немало указаний на то, что она не переделка труда пресвитера Василия, а именно то писание «некоего прежнего писателя», из которого полными руками черпал этот позднейший биограф и о котором он отозвался нелестно, сказав, что оно написано «некако и смутно, ово зде, ово инде» [613]. Почерк списка этой повести относится к началу XVI века, а Василий писал житие Евфросина в 1547 году; автор является в ней иноком Евфросино-ва монастыря, а Василий писал это житие, по его словам в другом сочинении, «мне еще в мире сущу и белье ризы носящу», и никогда не был иноком той обители; автор повести говорит о своих сношениях с игуменом Евфросинова монастыря Памфилом, которого не знал и уже не застал в живых Василий; состав повести вполне соответствует отзыву о ней Василия; ряд посмертных чудес Евфросина прерывается в повести на четвертом чуде, а в труде Василия продолжен 15 новыми, позднейшими чудесами; повесть, обращаясь к христоролюбивому граду Пскову, называет его еще «землею свободной», а

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
Василий, писавший после катастрофы 1510 года, нашел уже политически приличным пропустить эти слова в своем переложении, хотя и в его время не существовало цензуры, слишком чуткой к политическому приличию.

Таким образом, не один Василий виноват в том, что о» рассказывает об аллилуии и о хождении Евфросина в Царьград за правдой об ней: он составил свой рассказ по известиям, какие нашел у своего предшественника, а обвинять в произволе необузданной фантазии, в вымыслах повествователя, писавшего лет 20 спустя по смерти святого и в его монастыре, где в то время находилось еще столько живых обличителей, современников Евфросина, – обвинять его несколько труднее, чем пресвитера Василия, писавшего спустя 66 лет после кончины Евфросина.

Хронологические сомнения критики в рассказе о путешествии Евфросина в Царьград успокоены издателями жития, написанного Василием[614]. Самый факт путешествия, как и его цель, едва ли может тревожить ученую подозрительность. Евфросин ходил к патриарху раньше Флорентийского собора, до 1437 года, «в добрую пору, в самый благодатный цвет и во время прекрасные тишины нерушимые веры во Христа, еще бо не обладай бысть тогда богохранимый Константин-град от поганых бесермен», как писал Евфросин в послании к новгородскому архиепископу Евфимию; биограф со своей стороны замечает, что это было «за долго лет» до взятия Царьграда. В то время византийский и славянский православный Юг сохранял еще большую долю своего церковного авторитета в глазах русских; до нечестивого сонмища в Италии там еще видели прекрасную тишину нерушимой веры. Продолжались еще довольно тесные взаимные связи, оживляемые обоюдосторонними странствованиями с набожной или практической целью. Если основатель псковского монастыря ходил в Царьград, чтобы разрешить свое недоумение об аллилуии, то учеником его и иноком его монастыря на Толве был преп. Савва (впоследствии основавший Крылецкий монастырь в 15 верстах от Евфросинова), о котором псковское предание, занесенное в его житие и уже разделившееся в XVI веке, помнило, что он пришелец из чужой страны, но выводило его то из Сербской земли, то со Святой Горы[615]. Это по крайней мере значит то, что такие явления считались возможными в XV веке. Напрасно было бы останавливаться на некоторых мелких чертах в рассказе Василия о пребывании Евфросина в Царьграде, которые могут показаться подозрительными. Этот рассказ составлен не неполным признанием, какие сделаны самим Евфросином в слани к Евфимию или вырвались у него из уст во время спора и со слов свидетелей полемики записаны первым повествователем. Тогда ни противники, ни сторонники Евфросина, очевидно, не сомневались в его путешествии. Но неточности, может быть допущенные здесь позднейшим биографом, не изменяют сущности факта.

Останутся два тревожных для критики вопроса, тесно связанные взаимно: 1. Вероятно ли, чтобы в некоторых местах Псковской области существовал церковный обычай сугубить аллилуию уже в начале XV века? 2. Вероятно ли, чтобы этот обычай находил поддержку где-нибудь на Востоке, в византийской церкви? Евфросин не вынес этого обычая из Константинополя, а искал там только его оправдания. Споря с посланцами Иова, он говорил: «Когда еще был я юн и не был монахом, я много труда положил, много думал и молился о тайне аллилуии». В послании к архиепископу Евфимию он пишет: «У меня от юности обычай двоить божественную аллилуию, а не троить». Начиная рассказ о споре Евфросина с Иовом, биографы уверяют, что «тут утвердился один обычай у всех псковичей по мирским и по монастырским церквам троить аллилуию» и что только в Евфросиновом монастыре отступали от этого обычая. Биографы не только не преувеличивали действительности в известии о двоении аллилуии, но даже стесняли ее размеры. Находим достаточно указаний на то, что в конце XIV и в начале XV века не только в Псковской области, но и в других частях новгородской епархии по местам употреблялась сугубая аллилуия и этот обычай является в связи с примерами, приходившими с византийского или славянского Юга. Не заходя далеко в глубь старины, ограничимся указаниями памятников, относящихся к обозначенному времени, к XIV–XV векам, выражая при этом предположение, что ближайшее знакомство с письменностью древней Руси значительно увеличит известное нам количество этих указаний.

В одном списке Златоуста, входившем в состав новгородской Софийской библиотеки и относящемся к XIV–XV векам, помещена статья о «петьи мефимона» с прямым указанием, что во время составления ее многие двоили аллилуию[616]. Известна рукопись, содержащая в себе псалтирь следованную киприанова письма (то есть митрополита киприана, умершего в 1406 году); здесь в чине вечерни и утрени несколько раз указано петь: «Аллилуиа, аллилуиа, слава тебе. Боже» – трижды[617]. Эта псалтирь киприанова письма

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org имела значение образца, с нее списывали, перенося в списки и сугубую аллилуию. Между рукописями той же библиотеки находим псалтирь с воследоЕанием, «Киприанов перевод», письма XV–XVI веков, где в последовании вечерни и утрени аллилуия обозначена совершенно так же, как в следованном псалтири киприанова письма [618]. В одной частной рукописной библиотеке хранится ветхая псалтирь, пергаменная рукопись, писанная не позже XVI века и сильно попорченная временем: здесь после псалма СXXXIV явственно читается заметка киноварью: «Аллилуия сугуби». По некоторым особенностям языка и транскрипции в этой рукописи можно с большою вероятностью утверждать, что она не русского, а южнославянского, и именно сербского, происхождения [619]. Известно далее, что в начале XV века псковское духовенство, обращаясь с различными церковными недоумениями к митрополиту Фотию, спрашивало его и о том, как петь аллилуию, и Фотий, отвечая им в 1419 году, указывал именование троице этот церковный припев: это заставило преосв. Макария сделать очень естественное предположение, что некоторые в Пскове уже тогда пели или хотели петь аллилуию не так, как научает в послании митрополит Фотий, то есть не трижды, а, вероятно, дважды [620]. Во второй половине XV века псковичи, оставшиеся верными троеению аллилуии, винили в обычае двоить ее именно греков, указывали на них как на соблазнительей, распространивших этот нечестивый обычай. Сохранилось послание неизвестною по имени псковского троического соборянина к игумену Афанасию, стороннику Евфросина и сугубой аллилуии [621]. Здесь читаем: «Аще ли по Еллинох дващи глаголюти стихове и их творец в вселенстей и апостольстей церкви именоватися?.. Но и ныне веде, отче, яко от Греческия земли развратился еси... Уже мерзость и запустение, реченное пророком Даниилом, на месте свя-тем стоит, сиречь на соборней и апостольстей церкви Конс-тантинаграда... Уже бо прочим погибоша, глаголавшей двократы (аллилуию); и мы дане такоже погьгбнем». Энергичность этих выражений свидетельствует о силе распространенного тогда в псковском духовенстве мнения, что двоение аллилуии опиралось на византийский авторитет. Автор послания не отвергает этого основания двоителей; он указывает только на ненадежность самого авторитета. Наконец, один грек, известный современник новгородского архиепископа Геннадия Димитрий, оставил нам свидетельство, которое подтверждает все вышеизложенное и одно достаточно объясняет рассказ Евфросинова биографа о хождении преподобного в Царьград. В 1493 году он писал Геннадию из Рима: «Велел ты мне, господин, отписать к тебе о трегубном аллилуиа Всмотрел я в книгах: но, господин, того и здесь в книгах не показано, как говорить, трегубно или сугубно. Но помнится мне, что и у нас о том спор бывал между великими людьми, и они решили, что все равно, потому что трегубное аллилуиа, а четвертое слава тебе Боже являет триипостасное единосущное Божество, а сугубое аллилуиа являет в двух естествах единое Божество (надлежало бы сказать, замечает преосв. Макарий: в двух естествах единое лицо Христа-Бога). Потому, как ни молвит человек тою мыслию, так и добро». На этом основании Геннадий безразлично допускал и двоение и троеение аллилуии, хотя как за той, так и за другой формой признавал догматический смысл, подобно греческим «великим людям».

Изложенные свидетельства письменности XIV и XV веков достаточно объясняют, каким образом мог Евфросин с юности усвоить себе обычай двоить аллилуию и как потом мог он найти подтверждение этого обычая на юге, в греческой церкви. Неизвестно, когда закралась сугубая аллилуия в пределы новгородской епархии, но, очевидно, она уже употреблялась здесь по местам и вызывала порицание со стороны приверженцев троеения, несовершенного преобладавшего. В XV и в начале XVI века незаметно следов полемики по этому вопросу в Москве. Но есть указание на то, что сугубая аллилуия была известна и здесь за много лет до Стоглавого собора Современник, описывавший кончину великого князя Василия Ивановича, по-видимому близкий ко двору москвич, пишет, что князь, томясь предсмертными муками, пел сугубую аллилуию. «А противу недели тоя ноши коли причастися Пречистых Таин, и утишися мало и начат аки во сновидении пети аллилуиа, аллилуиа, слава Тебе, Боже». Потом, выказав желание постричься в присутствии митрополита Даниила, великий князь сказал ему: ««Тако ли ми, господине митрополит, лежати?» И начат креститися и говорит: «Аллилуиа, аллилуиа, слава Тебе, Боже.» [622]. Трудно решить, откуда проник сюда этот обычай: из новгородской ли епархии, или из книг, подобных указанному выше псалтирям. Но в XV веке и двоившие и троеившие аллилуию одинаково, хотя и с различными чувствами, указывали на византийский юг как на источник двоения или авторитет, оправдывающий своим примером этот обычай.

Таким образом, нет ничего невероятного в главных обстоятельствах, которыми биограф окружает происхождение спора, завязавшегося между Евфросином и

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org троившими аллилуйю. Рассматривая этот спор вообще как факт из умственной русской жизни XV века, так же трудно найти в нем что-нибудь несогласное с характером эпохи или общества. Вторая половина XV века была именно временем казуистических вопросов в истории нашей духовной жизни, и мы пытались указать причины этого явления в настроении русского церковного общества того времени. Но в этих вопросах, поднявшихся в XV веке, отразилось лишь давно сложившееся и удивительно долго жившее направление русского мышления. Древняя Русь так же хорошо была знакома с игрой в богословские термины, как новейшая – с игрой в термины естествознания; но если она не оставила резкого выражения своей боязни перед богословской мыслью, то потому только, что нечего было бояться. Отвергать этот двойной факт прошлого – значит совершенно не знать русской современности. Нельзя отвергать направления, путем преемственной передачи оставившего столько живых, цельных, нетронутых временем представителей не только в среде раскола, но и в том кругу нашего богословствующего мира, который почему-то усваивает себе особенное призвание в борьбе с расколом, но, ощущая больше развязности в своем языке, чем в пере, предпочитает воинствовать не литературной полемикой, а устным обличением, открывающим широкий простор для практических аргументов и в то же время позволяющим забыть обязанность логической последовательности. Это – прямое наследие нашего прошлого XV века, когда мышление, воспитанное на эпических образах и мелких житейских казусах, от сказки, загадки и пословицы перешло с теми же приемами к трактатам о глубочайших истинах христианства. Потому-то и есть так много сходного между теми и другими, между этими народными загадками и пословицами, с одной стороны, и этими к ни ясными трактатами – с другой. Из множества образчиков, наглядно указывающих на перенесение одних и тех же форм мысли с одного содержания на другое, – образчиков, изобильно рассеянных по древнерусским рукописям, приведем несколько далеко не самых выразительных.

Вопрос. Иже всю вселенную сотворивый и пядию измеривый небо, а дланию землю, той же единою дланию покрыть бысть?

Ответ. Иоанн возложи на Христа руку во Иердани.

Вопрос. Прииде богатый к нищему, много имея, и единого не имеяше, и дасть ему нищий?

Ответ. Христос прииде ко Иоанну, не имеяше крещения.

Вопрос. Древян ключ, водян замок, заец убеже, а пловец погыбе?

Ответ. Моисей удари жезлом море и пройде, а Фараон потопе.

Вопрос. Который пророк дланию семь небес покры?

Ответ. Егда Предтеча Господа крести и на него руку положи во Иердани, то есть семь небес покры.

Вопрос. Что есть: живой мертвого боится, а мертвый кричаще и на глас его вси людие течаху, да спасутся?

Ответ. Живой есть пономарь, а мертвый есть клепало церковное.

Есть одна неясная черта в рассказе обоих биографов Евфросина о споре, им вызванном. Этот спор произошел, когда в Пскове было пять соборов. Пятый собор утвержден на псковском вече в 1462 году. Но биографы поместили в своем рассказе написанное вследствие спора послание Евфросина к новгородскому архиепископу Евфимию и ответ последнего Евфросину. Владыка Евфимий II умер в 1458 году. Оба письма так просты и естественны, что не располагают исследователя сомневаться в их подлинности. Притом наша полемическая церковная литература, вообще не дружелюбная к исторической критике и доверчивая, всегда была так скептически и строга к рассказу позднейшего Евфросинова биографа, так много в нем отвергала, что критическая осторожность беспристрастного исследования располагает больше к доверчивости, чем к сомнению. Наконец, первый повествователь делает искреннюю, по-видимому, характеристику владыки Евфимия, которую за эту искренность пресвитер Василий почел нужным опустить в своем изложении. «Архиепископ Евфимий был свят жизнью и имел препростой обычай в книжной премудрости, вместе с тем и к законному рассуждению неглубокий искус учительства имел, и потому ничего не у правил и не рассудил святому об аллилуйи, но только отписал к нему в таких словах». Все это не позволяет

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org остановиться на предположении, что составитель подложных писем, мало знакомый с временем жизни последних новгородских владык, по ошибке поставил в своем неблаговидном литературном издании имя Евфимия вместо преемника его Ионы, столь памятного с новгородской епархии и скончавшегося лет за 30 до составления повести древнего биографа. Более вероятной представляется ошибка в числе псковских соборов, при которых происходил спор: может быть, автор древней повести поместил в рассказе пять соборов, когда их было еще всего четыре; может быть, пятый собор начал слагаться при построенной в 1442 году церкви Похвалы Богородицы и начал уже действовать как церковная корпорация, прежде чем псковское вече по просьбе составивших его «невкупных попов» формально признало его существование. Эти соображения заставляют отнести спор к последним 1450-м годам (1457 или 1458).

Когда Евфросин, воротясь из Константинополя, установил в своей обители обычай двоить аллилуию, жил в Пскове священник Иов, известный всему городу своим смысленным разумом и умением толковать всякое писание, ветхое и новое, искусством много говорить от писания и изъяснять силу книжную. Псковичи, духовные и миряне, привыкли спрашивать у него объяснения всякого неясного места в писании, справляться у него о церковном устройении, о вопросах церковного чина и права, и «всласть» слушали его учения. За это все в городе почитали его, звали дострочным философом и столпом церковным. По-видимому, это был тот самый священник Иов, которого около 1427 года духовенство трех псковских соборов послало к митрополиту фотию с жалобой на беспорядки в церковной жизни Пскова. Способности и общий почет внушили гордость и самомнение ученому священнику, не дав ему искусства владеть собою. Биографы Евфросина повествуют, что, овдовев, Иов распопился и женился в другой, потом, после второго вдовства, в третий раз и. однако же, не потерял своей чести и славы среди псковичей «вины ради распопные». Этот рассказ достаточно объясняется митрополичьими посланиями в Псков, откуда видно, что в то время овдовевшие священники в Пскове не только женились вторично, но иногда и после этого продолжали священствовать. Поступок Иова был довольно обычным явлением и потому мог сохранить за ним по крайней мере долю прежнего авторитета в мнении горожан. При этом, конечно, мы предполагаем, что рассказ биографов точно передает хронологическое отношение событий, что Иов распопился до спора, а не после: в последнем случае еще менее остается невероятного в этом рассказе. Иов не сложил вместе со званием своей учительной кичливости и притязательности: он продолжал одних учить, других осуждать, одним предписывать законы, другим указывать заповеди, священникам уставлял чин церковной службы, был законодателем и для иноков, учительствовал не только в городе, но и в его окрестностях, наблюдал за чином служения и образом жизни отдаленных монастырей. Услышал он, что на Толве живет какой-то старец, который в монастыре своем двоит аллилуию, наперекор обычаю большинства псковских церквей и монастырей. Не стерпел этого своеволия дострочный философ. Откуда взял старец этот обычай и где научился ему, спрашивал Иов в негодовании: или тот пустынный разумеет лучше великих соборов наших, от которых вся псковская страна учением просвещается? Он принялся со многими укорицами наговаривать на Евфросина священникам и всему причту городских соборов.

– Господа священники и христоробивые люди! Есть старец, на реке Толве живущий, по имени Евфросин. Все мы считали его человеком Божиим за его премногую добродетель, за воздержание и постные труды, за строгое исправление монастырского чина по скитскому уставу; а он, как один из безумных, в суету живот живет, всеу все труды его, как мерзость, негодная Богу, потому что установил он в монастыре своем обычай двоить пресвятую аллилуию, разрушая этим правило церковное и обычай, которого мы согласно держимся «по уставу письменному». Подобаает нам теперь воедино собраться и с испытанием допросить того черноризца в его монастыре, откуда взял он такую вещь и кто научил его двоить св. аллилуию.

Несмотря на свой острый разум, Иов скоро дошел до последнего аргумента, которым, к сожалению, так легко и часто кончается церковная полемика: он стал называть Евфросина еретиком за двоение аллилуии. Впрочем» первые речи Иова не встретили большого сочувствия в духовенстве и мирянах Пскова: здесь так привыкли чтить пустытника за его подвиги, что наговоры Иова не вызвали большинства ни на одно «тяжкое слово» против Евфросина. Только немногие из духовенства и народа пристали к псковскому «столпу». В числе их находился бывший диакон Филипп, подобно Иову сложивший с себя духовное звание вследствие вторичной женитьбы, также очень ученый в писании ветхом и новом, с развязным языком и скорым словом, с пространном умом и быстрым помыслом, премудрый «дохтор» на книжную силу и изящный, многоречивый философ.

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
Высказано было предположение, что этот бывший диакон—тот самый псковский диакон Филипп Петров, который в послании к архиепископу Геннадию описал прение католических монахов с псковскими священниками. Если эта догадка справедлива, то она объясняет близость расстриг Иова и Филиппа к духовенству псковских соборов, о которой говорят биографы Евфросина Оба защитника тройной аллилуии начали ковать обличение на толвского подвижника. Присоединив в помощники к Филиппу одного священника, также мудрого философа, и вооружив их наставлениями своего «высокого разума», Иов послал обоих «непреборимых витий, уметелей книжной глубины», в монастырь к Евфросину, чтобы обличить и опровергнуть его самочинный обычай. Но они не были вполне уверены в возможности победить Евфросина своим витийством: они знали, что и пустынный силен книгами и хорошо ведал многую глубину божественного писания, сокровенные тайны доведомых и неведомых вещей. Поэтому Иов написал от имени Троицкого собора, к которому, вероятно, принадлежал прежде, обличительное послание: в случае если полемические силы посланных витий ослабнут в борьбе с таким опасным противником, они должны были вручить ему это послание как последнее и неотразимое орудие против него.

Прибыв в монастырь и вкусив от монастырской трапезы, философы сели в келье Евфросина на долгую беседу.

— Зачем навели вы грешного человека, во всякой слабости и неисправлении перед Богом присно живущего? — спросил их Евфросин.

У гостей нескоро развязался язык. Они смотрели в разные стороны, переглядывались между собою. Постническое лицо святого смущало их, сокрушало их мысль; от взглядов его таяло, как снег, буйство их сердца. Они уже подумывали о послании Иова. Потом, приободрившись, один из них сказал:

— Позволь нам, невеждам, отче святой, спросить тебя об одном слове, которое имеем мы к тебе от Иова Столпа и от других церковных чад. Многие люди восколебались, тяжкое слово говорят на твое преподобие за предложение великой церковной вещи, святой аллилуии. Мы пришли теперь наставить твой разум и щадим седины твоей старости, чтобы вконец не восстали на тебя все наши церковные соборы и с ними все народное множество города Пскова.

Смотри, как бы без лепоты не скончать тебе своей старости; оставь, отче, свое начинание, говорим тебе прямо.

— Говорите, братие, обличайте прямо грехи мои, — отвечал Евфросин. — Я знаю и сам, что много грехов ношу от юности моей и донныне во зле пребываю, доживаю старость свою нелепо пред Богом и людьми. Так обнажайте, братие, словами вашими любимое терние, неисчетные грехи мои.

— Ты, отче, колеблешь церкви Божии, мутишь благодатный закон среди них, а мы как от лютой бури погружаемся в волнах от твоего разногласия. Все церкви Божии по всей земле нашей творят по уставу пресв. аллилуию; так подобает всякому христианину; а ты не так, ты самочинием дерзнул переложить на свой обычай ведомую всем великую церковную вещь. Скажи, откуда взял ты это, у кого научился говорить дважды пресв. аллилуию?

— Я, отцы мои, много грехов стяжал перед Богом с крещения моего и доселе, — сказал Евфросин по-прежнему тихо и кротко. — Но молю вас Господа ради, отпустите мне мои тяжкие беззакония. А что спрашиваете вы меня о пресвятой аллилуии, то я желал бы сперва от вас слышать силу слова о ней. Вы, конечно, уже знаете и хорошо испытали глубинную тайну аллилуии; так покажите мне словом уст ваших искомую глубину, откровение премудрости Божией, чтобы уразумел я мудрование ваших слов и ясно узнал, о чем вы меня пытаете. Будет добро ваше свидетельство о Боге, и я приму наставление от вас; не будет добро, и я не вразумлюсь от вашей беседы. Сказано: с преподобным преподобен будешь и со строптивым развратишься.

— Мы, отче, не убавляем божества от единосущной Троицы и не умаляем Христа, единосущного Отцу Слова и присного Пресвятому Духу, но еще величаем исполняем Божество, почитаем Христа в Троице единого Бога и совершенного в божестве и человечестве; ставим прямо перед тобою праведного послуха и свидетеля, могущего обличить твое нечестие, самую ту пресв. аллилуию, которую мы все трижды воспеваем, прославляя Христа в Троице единого Бога, Троицу почитаем, утрая пресв. аллилуию: аллилуия Отцу, аллилуия Сыну, аллилуия Святому Духу; и потом единого Бога изображаем, когда после каждой

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
утроенной аллилуии поем: Слава Тебе, Боже. Где утроена аллилуия, там купно Отец и Сын и Св. Дух, единосущная Троица, Бог совершен, купно же Слово Божие плоть бысть, как человек совершенный и так совершенно славим Его, исполняя все, и божество, и человечество. Вот почему троим мы пресв. аллилуию, соединяя славою неразделимого и неразлучного Отца и Сына и Св. Духа, плотью Слова Бога Христа, Сына Божия. Ты же, отче, не так держишь, как мы и вместе с нами весь христоименитый народ псковичей: ты один двоением аллилуии не исполняешь божества; тем ты и умаляешь Христа, убавляешь славу Его от божества и человечества Напоминаем тебе это, вразумляя тебя. Мы не знаем, откуда навыв ты несправедливо двоить единый троичный свет Пресв. аллилуии, но знаем, что ты явно не чувствуешь Бога и всеу живот живешь, без ума провождая свои годы, и все труды твои, как мерзость, неугодны пред Богом Евфросина больше всего тронуло обвинение его в том, что своим двоением аллилуии он убавляет славу Божию, умаляет Христа и делает труды свои неугодными пред Богом Распалив сердце свое пламенем ревности по Боге, он поднял брошенное ему тяжкое слово и простер словесные крылья к высоте боговедения.

– Братия мои возлюбленные! Никто не может сделать волос белым или черным или один локоть прибавить к своему росту; паутина не выдержит прикосновения к огню и свет не смешается с тьмою, тем более божество, живом и разумный пламень и огонь Вседержителя.

Изобразив в возвышенных чертах величие и всемогущество Божие, Евфросин привел собеседников своих к мысли, что никто не может ни прибавить чего-либо к величию и славе Бога, ни убавить троичной славы Христа Он указал на тщетные попытки в этом отношении еретиков, отвергавших воплощение Божества или доказывавших тленность естества Христова. Проклятие и исчезновение, подобно дыму, было следствием этих безумных усилий такими средствами увеличить или умалить славу единосущной Троицы.

– Поймите сказанное мною, врачи мои, – продолжал Евфросин, – и вразумитесь, что не следовало вам говорить такой неподобной вещи; мы-де прибавляем славы к божеству, а ты умаляешь ее. Говорю вам: ни мне умалить ее, ни вам умножить, но какова она есть, так и будет: Бог Слово без нетления с Плотию Христос, и в том живот бс, и живот бс свет человеком, и свет во тме светится, и тми его не объят.

Евфросин рассказал собеседникам, откуда он заимствовал обычай двоения аллилуии, как в юности, еще до иночества, тревожило его недоумение об этом предмете, как напрасно искал он разъяснения дела у псковского духовенства, как ходил в Царьград и там нашел полное разрешение мучившего его вопроса.

– Как держит великая церковь Константинаграда, – прибавил Евфросин, – так держу и я до исхода души своей тшусь совершить, удвоая божественную аллилуию. А вы откуда взяли троить ее?

– Издревле, смотря друг на друга, так все и навывки троить св. аллилуию, ибо так и подобает, потому что Бог в Троице прославляется. Где троится аллилуия, там есть совершенная Троица, Отец, Сын и Святым Дух, неразлучное божество и сила живоначального Слова Отца Христа Бога нашего.

– Вы, братия, сказали тяжкое слово, будто я самочинно двоя аллилуию и этим убавляю божество и не исполняю единосущной Троицы. Теперь вы знаете, что я взял это у вселенской церкви цареградской и что, напротив, вы сами самочинно, своим произволом устави́ли троить аллилуию. Спрошу вас еще об одном. Вы пришли вразумить меня и исправить мое нечестие, узнав, что я заблудился во тме неведения: так молю вас, выведите меня на путь света и скажите мне силу, откройте утаенную глубину пресвятой аллилуии, покажите, какая премудрость лежит в ней и какой образ таинственно запечатлен в ней.

Но противники молчали: глубина витийства их иссякнула. Они обратились к последнему оружию, подали Евфросину написанное с хулами и укоризнами послание Иова Столпа, Евфросин взял лист и прочитал.

– Не доброе благоумие принесли вы мне, но скорее тельчие вещание; труд этот будет в неправду и в погибель от Бога вашему учителю Иову Столпу.

– Помолчи, старче, – возразил Филипп, – не поноси укоризнами нашего учителя: он у нас в городе высокий славный вития, церковный столп и благочестия подражатель.

– Нет, отныне он не столп благочестия, а столп, смрада исполненный. Он оставил свет божественного служения, сам отторгнулся от церкви Христовой и возлюбил тьму больше света, взял три жены, мудрствуя постыдное. Не будет он уже зваться простым столпом, а прозову его столпом мотальным. Много смущал он меня и без меры оскорблял тяжкими словами, еретиком называл за двоеение аллилуии. Кого мне лучше слушать, вселенской ли Церкви или вас, невегласов, свински мудрствующих о божественном, которые учите меня и не умеете ничего сами о себе управить. Много вопрошал я вас о тайне и сокровенной силе аллилуии и ни одного слова светлого не услышал от вас. Напрасно вы трудились: идите обратно с своим делом, потому что нездорово учение ваше и слова ваши к вам возвратятся. А мне подобает держаться здравого учения, принятого от вселенской Церкви, от которой на все страны разлился свит благодати. Этот свет освещает мне правую стезю благочестия, и поэтому я проразумеваю тайну божественного хотения, истинный путь пресв. аллилуии. Вы же идите с миром домой и пекитесь о домочадцах своих, мудрствуя о тленном. Не вам мудрить о такой тайне Вещь эта не изложена св. отцами в ясных писаниях, и пророки не раскрыли ее тайны; даже в Царьграде не нашел я «достоверного сказателя» совершенного истолкователя; только указали мне там двоить пресв. аллилуию.

По мнению Евфросиновых биографов, посланцы Иова возвратились не только без успеха, но и совершенно разбитые, хотя из сделанного в житии изложения спора не видно, какое толкование сугубой аллилуии противопоставил Евфросин объяснению, данному его противниками. Последние донесли Иову о своем поражении, прибавив, что пустынный не только их поносит и укоряет, но и его самого называет столпом мотыльным, исполненным всякого смрада и гниения греховного.

Иов заскрежетал зубами, получив через посланных своих это жестокое прозвище. «Теперь, авва, я уже знаю подлинно, что ты еретик», – мог он выговорить в раздражении. Начал он ходить по городу, наговаривая встречному и поперечному, что Евфросин – злой еретик и враг Божий; с такими речами носился он по торгам, по собраниям, даже бывал на вечерних пирах, говорил и на вече.

– Господа псковичи, Божий народ! посмотрите на того старца, что живет на Толве. Вы зовете его светильником, сияющим в нашей стране; и мы его считали святым мужем, исполненным благочестия, но теперь мы истинно удостоверились, что этот старец – еретик. Все мы исполняем божество, утворяя св. аллилуию, а он один не делает этого, но самовольно двоит аллилуию и тем умаляет божество. Но вы сами знаете, Божий народ, какое благочестие лучше, прибавлять ли славы божеству или убавлять ее.

На этот раз речи Иова имели гораздо более действия. Народ поверил его словам, будто Евфросин убавляет славу божества, и стал считать старца еретиком. Перемена последовала так же быстро, как прежде, по-видимому, быстро утвердилось в Пскове высокое мнение о подвижничестве преподобного на Толве. Монастырь и иноки Евфросина стали подвергаться оскорблениям. Неудобно стало инокам с Толвы показываться в городе: на них сыпали укоризнами и жестокими словами, никто не хотел спросить их, зачем пришли в город, никто не спешил пригласить к себе и гостеприимно угостить пришельцев, но, подобно рассерженным осам, все нападали на них, говоря: это монахи того еретика, что двоит аллилуию. Идучи или едучи мимо монастыря Евфросинова, псковичи говорили: вот тут авва еретик живет, не следует нам и церкви его кланяться, потому что он двоит аллилуию, и путники не скидали шапок перед монастырским храмом Трех Святителей вселенских.

VI. ЛИТЕРАТУРНАЯ ПОЛЕМИКА

Спор не возобновлялся в прежней форме. Главный двигатель его Иов вовсе не выступал в нем непосредственным участником, скрывался за другими, подстрекая и направляя их. Это лишило нас возможности наблюдать в открытом действии силу его «ума острого на божественное писание», по выражению враждебных ему биографов Евфросина. Вообще образ Иова является в тени именно оттого, что эти биографы говорят о нем слишком много: их пылкая речь, исполненная желчи и раздражения, больше дымит, чем освещает; в потоке многословного порицания, проведенного по всем тропам и фигурам риторики, они часто забывают указать самые существенные обстоятельства дела Туман, в котором они поставили Иова в своей повести, сообщает его фигуре грандиозные очертания, как это часто делает полумрак с самыми обыкновенными предметами.

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
Вдобавок биографы, поглощенные своим чувством и забывая о впечатлении, какое должна произвести их повесть, придали Иову в рассказе о его смерти трагический интерес и этим еще более закупили сочувствие читателя в его пользу. Предсказание Евфросина жестоко исполнилось на нем Он пережил своего толвского противника Услышав о блаженной и мирной кончине Евфросина (1481), он не утерпел и сказал: «Старец тот всю жизнь прожил в ереси и прогневал Господа: дивлюсь, как это он получил такой преподобный конец, будто праведник пред Богом».

Смерть Евфросина не затворила уст философа, продолжавших изрекать хулы и поношения на покойного двоителя аллилуии. Но скоро постиг его неисцельный недуг, и он начал болеть «не человечески»; все тело его превратилось в один струп, по рассказу биографов Евфросина, покрылось червями, и никто не мог приблизиться к нему, чтобы позаботиться о его язвах, источавших «много мотыл». Видя беду, Иов постригся. Но буйный умом и строптивый сердцем, он не смирился и в монашеской мантии и на смертном одре, не покался в том, что заставил вытерпеть Евфросина Два года продолжались его страдания и «такое нелепо умре»: при погребении братия едва могла отдать ему последнее целование, «ноздри своя заемлющи». Поссорившись за величие Богочеловека, соперники отошли на суд Его непримиренные и обвиняя друг друга в том, что не по уставу прославляется это величие.

Но теологические страсти не улеглись вместе со спором в келье Евфросина: они перешли на новую арену, в область литературной полемики. Ее начал тот же Иов: к сожалению, остается неизвестным его послание от имени соборного псковского духовенства: старый повествователь не поместил в своем рассказе этой «эпистолии», хотя посланцы Иова передали ее Евфросину, и он прочитал ее, назвав «телчием вещанием». Может быть, ответом на соборную эпистолию Иова было послание Евфросина Троицкому псковскому собору, хотя в нем нет прямых указаний на такое происхождение. Послание это сохранилось как приложение к древней повести о споре по поводу аллилуии. Сомневаться в его подлинности можно еще менее, чем в подлинности переписки Евфросина с владыкой Евфимием Здесь даже очень мало говорится об аллилуии: это ряд не вполне ясных богословских размышлений и упреков, вызванных дошедшими до Евфросина слухами о порицании, какому он подвергается в Пскове. Во всяком случае это первый памятник литературной полемики по вопросу об аллилуии.

«Господам нашим, священникам собора Св. Троицы и прочим, всему священническому чину, грешный в иноках метание творю, прося о Христе вашей молитвы и благое ловения. Слышу о многих, что вы много потязаете меня, больше же всех вас мотыльный столп Иевко; но не на меня нападает он, а скорее на святую и апостольскую церковь за то, что вот-де дважды говорят аллилуию, а не трижды, как делает сам и другие. Но большее сомнение во мне о том, вас ли послушаться, а соборную церковь оставить и проклятие на себя принять от всех семи святых соборов, или послушаться предания святых, которые из начала православной веры так предали. Совесть обличает, многие писания свидетельствуют, что подобает мне больше по святой и соборной апостольской церкви поборать и союза с ней держаться; в нее я веронал и крестился: так мне подобает веровать по Давиду,, который изболит приметатися в дому Бога моего паче, неже жити ми в селех грешничих. Напомню вам кое-что и от свидетельств: во-первых, Дух Святый устами Давидовыми рек: Бог Отец наш прежде всех сдея спасение посреде земля. Где же это, как не в Иерусалиме? Там заповедал Господь благословение и живот до века, там Аврааму обещал Бог и семени его до века, там Авраам принес Богу в жертву сына своего Исаака на том месте, где предстояло Христу распяться. Оттуда пророками проповедано было о воплощении Христовом, там позволил сам Господь родиться от Пречистой девы Марии, там избрал Он 12 апостолов, по сказанному от Господа: идеже трупие, ту соберутся орли. Трупом Господь назвал себя, а орлами пророков и апостолов, от которых изыде во вся земля вещание их и в концы вселенная глаголы их. Об них Павел говорил, что по отшествии моем проникнут к вам волки тяжкие, не щадящие стада Христова, и из среды нас самих выйдут люди, говорящие развращенное, чтобы отторгать от него учеников вслед за собою... И потом святые отцы, прозрев, что придут еретики исказить веру святую, во многие времена собирались Духом Святым в разных местах, и было семь вселенских соборов св. отцев, и они утвердили православную веру и положили так: Верую во единого бога и прочее. О том сам Господь сказал Своими святыми устами: на сем камени созижду церковь Мою и врата адова не одолеют ей, т. е. еретическое учение не вредит православной вере. И еще сказал Господь: не мните, яко приидох разорити закон или пророки, но исполнити; имейя заповеди моя и соблюдаяя сии, той есть любяй Мя, а любяй Мя возлюблен будет Отцем Моим, и Аз возлюблю его и явлю с я ему Сам... И

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
Павел сказал: сего ради оставит человек отца и мать и прилепится жене своей и будут оба в плоть едину; тайна сия велика есть, аз же глаголю во Христа и церковь. Соборной же и апостольской именуется Церковь, потому что есть в ней четыре патриарха по образу четырех евангелистов, которые содержат единство святой Церкви, православную веру».

В том же направлении Евфросин продолжает свои размышления о Церкви и о тех, которые от нее отделяются. Мы представили начало послания с пропуском некоторых текстов, чтобы по этому образчику можно было составить понятие о приемах богословского изложения той века. Общие размышления автор прилагает потом к случаю, вызвавшему письмо.

«Вы же, Господни священники, имея очи, не видите, уши имея, не слышите, потому что омрачены они сребролюбием и пьянством и прочими житейскими печальями и гневом. Телесные очи и уши у вас есть у всех, но духовных нет совсем, о которых Господь сказал: имей уши слышати да слышит. Особенно же ты, столь погибельный Иовка, свинья окаянная, тьма омраченная, законопреступник, отметник Христов, не восхотел благословения Господня, но удалился от него, облекся в проклятие, как в ризу, и сам ввергся в погибельный ров и прочих неразумных увлекаешь за собой; обратится болезнь его на главу его и на верх его неправда снидет. Как можешь ты, скверные уста имея, отверзать их и свой богохульный язык изострять на святую церковь Божию, подобясь первым еретикам, Македонию и прочим духоворцам? Но древний поборник церкви Христовой Давид к такому сказал; немые да будут уста льстивого, глаголю-щии на праведное беззаконие гордыню уничтожением... Если же ты думаешь, окаянный, не по достоинству—де пишет против меня такое, то я приведу еще больше свидетельств против тебя для твоего раскаяния, чтобы не изострял ты своего языка на церковь Божию. Григорий Богослов сказал: первый брак — закон, второй прощение, третий законо—преступление, свинское житие. Это сказал он о простых людях, а не о священниках. Послушай же, что в Евангелии: бесы молили Спаса войти им в свиней, и Он повелел им, свиньи же все устремились с берега в море. Так все живущие свински — бесы входят в них и повергают их, словно в море, в отчаяние погибели. Послушай же, что сказал Бог: не давайте псам святого и не кидайте бисера перед свиньями, чтобы не попрали они его ногами своими. И это неверные; а верные и живущие житием скверным и смрадным не свиньи ли? Все это сказано о простых, а об вас Дионисий Ареопагит говорит: достоин быть священнику Господню...»

На этом прерывается в рукописи послание, очевидно недописанное. Полемики с враждебным соборным духовенством было, однако ж, недостаточно, Евфросин не мог пере носить равнодушно, что передавали ему монахи его о тяжких словах, выговариваемых проезжими мимо их монастыря. Начал святой рассуждать про себя; назови они меня блудником, татем, разбойником или убийцей, я перенес бы это с радостью и веселием; но они зовут меня еретиком; не могу стерпеть прозвания врага Христова, и закон повелевает всякому православному христианину отрицаться от такого прокаженного имени. Он берет чернила и хартию и пишет послание к епархиальному архиерею своему Евфимию.

«Обижаемый, я молю тебя: помоги мне Господа ради своею верховною властью. Поносит меня здесь некий Иов, прозываемый Столпом, — еретиком и врагом Божиим обзывает меня, и не только сам ругается надо мною, но и городской народ привлек в единомыслие с собою—крамольники, Бога не боящиеся! Говорят, он—де умаляет славу у Божества, а мы—де прилагаем славы к Божеству. Точно мерой измеряют неизмеримое Божество и неразлучное единство, нелепо чтут имя единосущной Троицы, убавляя и прибавляя, разделяя и слагая неразделимого и неизменного Бога нашего Иисуса Христа, равное Слово Отцу и Св. Духу в божестве и человечестве, и таким образом от неведения, без ума установился у них обычай нелепо троеить пресв. аллилуйю. А у меня обычай с юности двоить божественную аллилуйю, а не троеить, как они делают, и за это говорят на меня нечестивое слово, будто я своим двоением убавляю славу у Троицы, и зовут меня еретиком, про себя же думают, что очень приятны они Богу, исполняя славою Троицу посредством своего троения. Но я не сам измыслил двоение аллилуйи, а от вселенской церкви научился так говорить ее; затем и ходил я в Царьград в добрую пору. Теперь в прискорбии я молю тебя: рассуди про нашу междоусобную, наставь меня на путь истины, укажи, что свет и что тьма, что лучше для меня, повиноваться ли вселенской церкви или послушаться Иова Столпа, крамольника моего, троения И судя нас верховною твоею властью, зшрети ему, Господа ради, называть меня еретиком за двоение аллилуйи: я не еретик, хоть и грешный человек, но христианин и раб Христов, не могу носить богомерзкой той ризы, тяжкого еретического имени. Утиши мятеж своей расправой и сними печаль с унылой души моей».

Но владыка не рассудил при междоусобной. Когда игумен Евфросинова монастыря Игнатий принес ему в Новгород послание своего учителя, Евфимий велел книгчелу прочитать его перед собою. Имея неглубокий искуc в учительстве, по выражению древнего повествователя, архиепископ ограничился тем, что ответил Евфросину письмом, в котором писал, между прочим:

«Ты повелеваешь нашей власти судить твое преподаство с тем твоим противником. Ведай, отче, что я немощен уставить меру такому делу и не дерзну открыть Богом запечатленное сокровище, ибо все тайны Божии в Боге, и я не умею приставить к такой вещи ключ моего разумения. Но ты и без меня своими очами видел и ушами слышал от цареградского патриарха и от всего клироса вселенской церкви уразумел меру той вещи. Если ты оттуда обычай двоить аллилуию, то не спрашивай меня об этом: разве я выше патриарха вселенского? Держи свой обычай до конца, двоя божественную аллилуию во славу св. Троицы, и не зазирай моей грубости, что я ничего не открыл тебе о вещи и не управил полезного твоей святыне».

Ответ владыки опечалил Евфросина еще более. По свидетельству биографов, преподобный с прискорбием увидел, что пастырь не завязал уст Иова браздоу епитимии, не отразил остроты суровости его строгостию смирения, даже не проронил ни одного жестокого слова, чтобы сдержать его беснование.

Но полемика не ограничилась главными противниками и не кончилась с их жизнью. Спор волновал все псковское общество. Первый повествователь о нем яркими чертами рисует эту богословскую смуту, продолжавшуюся и при нем Самая повесть, им написанная, вызвана была еще громкими отзвуками догматической борьбы. «Призываю на помощь к себе угодника Евфросина, – пишет он в предисловии, – Не возмогу откровением сего преподобного отца открыть свет ведения церкви Божией, великую тайну пресв. аллилуии. Ныне великий плевел укоренился и волчец нечестия цветет посреди соборной апостольской церкви, весьма большой прах от неведения засорил церковное око и великий раскол произошел в церкви Божией: одни дважды поют преса песнь божественной аллилуии, другие трижды. Тяжкою бурей на два чина расторглись в споре: двоящие св. аллилуию укоряют троящих, а троящие с такой же укоризной молвят на двоящих. Чин троегласников в неведении нечестует Христа; чин двоегласников свободен от нечестия пред Богом, но, как пресветлое солнце простирает в лучах свое непорочное сияние и сугубо освещает светлость дневного света, так и двоящие светятся перед троящими, точно день перед ночью или солнце перед месяцем».

Полемическая переписка шла между сторонниками Евфросина и Иова в Псковской области. Из нее сохранился один любопытный памятник. Это – послание неизвестного автора–троегласника к какому–то иноку, ктитору общежительной лавры св. Николы Афанасию, стороннику Евфросина. Послание намекает на спор Евфросина с Иовом как на недавнее событие, в таком же тоне говорит и о взятии Константинополя и в конце, ссылаясь на известное послание Фотия к псковскому духовенству об аллилуии, говорит: «Подобало тебе, отче, послушать митрополита киевского и московского Фотия, который писал к нам в дом Св. Троицы в Псков». Очевидно, автор послания – пскович и, может быть, принадлежавший к причту Троицкого собора Это несколько поддерживает догадку архиепископа Филарета, что автор послания–тот бывший диакон Филипп, «премудрый дохтор», который приходил от Иова и троицких соборян состязаться с Евфросином[623]. Если действительно его перу принадлежит послание, то последнее получает двойной интерес, вознаграждающий за потерю «эпистолии» Иова. Достаточно, впрочем, привести некоторые места из этого довольно пространного письма, чтобы составить о нем понятие: изысканная диалектика в толковании тройной аллилуии здесь та же, какую видели мы в споре посланцев Иова с Евфросином; нет только жестких выражений, какими испещрен спор в рассказе биографов.

«Я не решался, честной отец, сказать что–либо твоей святыне своими нечистыми устами или посмотреть на твое ангельское лицо моими скверными очами, имея житие бесчестное окаянными делами; но решаюсь поговорить с твоей святыней этим малым писанием. Но прошу тебя, Господа ради, общежительный верх, не упрекай меня, дерзнувшего на это. Ты писал священникам в соборы, потом и до мирян дошло твое послание, и многие подивились твоей решимости, потому что дерзнул ты смело написать и послать о том и о другом, именно о св. Троице, т. е. об аллилуии и об Иове, что до последнего, то знаю, отец, знаю, ты и ко мне о том писал и посылал. Но ведает Бог и твоя святая душа, где ты нашел и прочитал в писании, чтобы

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org звать мотыльным или Иудею христианский род, хотя и грешный. Знаю, отец, знаю, что мотылом прозывался один Константин Копроним, еретик, который окалял ту самую купель, в которой был крещен, за то и прозван был мотальным. Он на св. иконы лютей гнев держал, разбивал образа и мучил святых: он и есть мотальный, а не другой кто. Если ты назвал Иова Иудой, то знаем, отче, и настоящего Иуду, который продал Сына Болей я жидам за 30 сребреников. Перестану говорить об этом: пусть знает то любовь твоя, отче, если ты дерзнул на это против нас. Еще сказал ты, что от Сиона исшел закон и слово господне от Иерусалима. Знаю, отче, знаю, что исшел и к нам пришел, но не ныне, а при апостолах и их настольниках, святых патриархах. А ныне не антихрист ли вышел из Иерусалима с своим пагубным учением? Много говорить о том. Еще говоришь ты: который пророк вышел от Пскова? Отвечаем тебе: не во всю ли землю изыде вещание их, т. е. апостолов, и в концы вселенные глаголы их? Иоиль говорит тебе: излию на всяку плоть от Духа Моего. Но ты говоришь: кому подобает веровать, не вселенским ли патриархам? И мы говорим веруем, отче, и мы, но веруем, как семь вселенских соборов и поместные по проповеданию и учению апостолов утвердили и нам предали веровать во св. Троицу, т. е. верую во единого Бога Отца и прочее. А не так мы веруем, как еллинские отроки, которые сошли во многобожие. Еллинами и греческое царство зовется, – да и вправду: на этих летах они при кресте Христовом к гибели своей свернулись с истины и приняли печать антихристову на челе и на деснице; ибо печать антихристова есть не иное что, как не полагать десницы на челе, не знаменованье честного и животворящего креста Христова, – вот что печать антихристова по Богослову Иоанну. – Апостол говорит: в последние дни отступят нещии от веры никим же нудими о пресв. Троице, т. е. об аллилуии; совратились с истины и впали во многобожие. Кто говорит аллилуия Отцу, аллилуия Сыну, Слава Тебе, Боже, Св. Духу, тот видит девять богов: не раскол ли это и раздор божества, не впал ли тот в многобожие? О, премудрые Еллины, сиречь Греки! как же дерзнули вы разделить на 9 богов триипостасную Троицу единого Бога. И мы веруем по апостольскому проповеданию и учению св. отцев, как изначала предали нам веровать во единого Бога, а не в 6 или 9 богов. – Не такой ли обычай держит соборная вселенская церковь: на день св. Георгия писаны стихи кир. Феофаном и на конце первого стиха писана троекратно аллилуия. первая Отцу, вторая Сыну, третья Св. Духу, а в четвертых, соединяя св. Троицу во единого Бога, за Слава Тебе, Боже» говорится: Христу Жизнодавцу; а во втором стихе говорится троекратно аллилуия Отцу и Сыну и Св. Духу, а за Слава Тебе, Боже, говорится: Христу воскресшу; и в третьем стихе также троекратная аллилуия, а за Слава Тебе, Боже, говорится: Христу Благодателю. Трижды возгласив аллилуию Отцу и Сыну и Св. Духу, триипостасному Божеству, четвертое Слава Тебе, Боже, воздаем единому Богу. Не говорится: Слава вам, божи, но единому Боже. Если же согласно Еллинам дважды говорить аллилуию, а третья Слава Тебе, Боже, то как могут те стихи с творцем их во вселенской церкви именоваться, когда Феофан говорит аллилуию троекратно и четвертое за Слава Тебе, Боже, поет Христу воскресшу, а греки возглашают аллилуию двоекратно и третья Слава Тебе, Боже? кому следует больше верить, тому ли творцу стихов, которому лицо сожгли медной керемидой и который потерпел исповеднически много бед за Христову церковь, или Еллинам, которые не приводят ни одного свидетеля из св. апостолов и отцев. – Не оболщайся, отче, двоекратно поя аллилуию: не истинно это. Другие уже погибли, говорившие двоекратно: как бы не погибнуть и нам. – Не подобает нам принимать новое учение. Вижу, отче, что ты от Греческой земли развратился. Близко уже время; мерзость и запустение, реченное пророком Даниилом, стоит на месте святом, т. е. в соборной и апостольской церкви Константина-града. Знай, от чего развратилось и римское царство – не от нововводных ли учений проклятых пап и их архиепископов и священников и треокаянных иноков? От папы Христофора и окаянного Формоза, от их нового учения отторгнулись римляне от православной веры и донныне лытают в заблуждениях».

Если бы во главе послания не стояло имя Афанасия, можно было бы подумать, что оно писано Евфросину в ответ на изложенное письмо его к священникам Троицкого собора, – так мысли Евфросина сходны с аргументами Афанасия, насколько последние указаны в послании сторонника троения.

Спор не смолк и в начале XVI века, сопровождаясь обычными увлечениями: так, толкование аллилуии, сделанное Дмитрием Греком в приведенном выше послании к Геннадию, переписывалось уже с заглавием «О трегубной аллилуии от книги Феодора Эдесского» [624]. При дальнейшем развитии спора одна сторона даже увеличила запас своих полемических аргументов. Если в XV веке в распространении обычая двоения троегласники винили развратившихся греков, то в XVI веке двоегласники упрекали троителей в подражании латинам. В одном

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org сборнике находим апокрифическое сочинение, осененное авторитетом имени Максима Грека, иод заглавием «Сказание Максима Грека, словцо к смеющим трищи глаголати аллилуиа чрез предания церковного, а четвертое Слава Тебе, Боже». Любопытно особенно то, что этот сборник принадлежал Иосифову Волоколтскому монастырю и писан игуменом (с 1573 года) его Евфимием Турковым в 1562–1563 годах [625]. Некоторые места из этого «словца» хорошо завершают описанную полемику XV века.

«Много существует разных церковных преданий: одно из них есть древнее предание – это дважды говорить аллилуиа и потом припевать Слаба Тебе, Боже; и такому церковному обычаю первый научен был самими бесплотными ангельскими силами блаженный Игнатий Богоносный, когда они являлись ему, конечно, по Божию строению, воспевая божественные псалмы, на лики разделенные. Как же ныне смеют некоторые переиначивать это ангелами преданное староцерковное предание, трижды говоря аллилуиа и четвертое Слава Тебе, Боже! – Что вы ответите на это? Скажете, что Божия церковь в ветхом Риме так держит и возглашает? Если так, то вы явно признаете себя причастниками Латинской части, а не преданного апостолами неблазненного богоразумия. Рассудите сами, полезно ли и спасительно ли вам петь св. Троицу с зловерными Латинами, а не с благоверно проповедующими слово евангельской истины четырьмя православными патриархами. Но в таком случае, добрые мои, пора уже вам принять и прочие церковные папины обычаи, во всю четырехдесятницу до самой великой субботы молчать и не петь аллилуиа, потому что молчит папа, и не на квасном просфоре, а на опресноках совершать священную тайную службу, как и он совершает, и проскомисания не считать нужным, как не считает и он, и теплоты не вливать в священный потир, но трижды вдыхать в потир, как и он. А минеи, октоихи, каноны, стихирь, тропари и кондаки, всегодное украшение и духовное наслаждение св. апостольской церкви – все это бросьте и считайте ненужным, потому что и папа в этом не нуждается».

В такие темные уголки холодной диалектики пряталась русская мысль, волей или неволей покинув просторное, согреваемое солнцем жизни поприще насущных нравственных потребностей.

НОВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ ДРЕВНЕРУССКИХ МОНАСТЫРЕЙ [626]

Исследование о главных направлениях в науке русской истории в связи с ходом образованности. Часть I. Влияние византийской и южнорусской образованности. Реформа Соч. доцента В. Иконникова.

Киевские университетские известия за 1869 год.

Имя г. Иконникова, профессора Киевского университета, встречалось уже на вышедшей несколько лет тому назад магистерской диссертации по русской истории на исследовании о Максиме Греке; следовательно, новый труд есть результат его дальнейшей ученой деятельности. Тема нового труда, как видит читатель по заглавию, очень интересная. Автор не предпослал ему никакого предисловия; но, судя по тому, что в первой части еще нет ничего, прямо относящегося к общему заглавию «исследования», молено догадываться, что оно будет многотомное. Одна первая часть, наполнявшая собою номера киевского университетского издания за нынешний год, составляет довольно обширный том и есть сама по себе целое исследование. На ней мы и остановимся, предоставляя автору продолжением труда выяснить его основную задачу и внутреннюю связь первой части его с дальнейшими.

Мы считаем нужным теперь же предупредить читателя, что новое сочинение г. Иконникова вызвало нас на внимательный разбор не учеными своими результатами, а тем, что оно с наибольшей полнотой характеризует один отдел современной русской исторической литературы. Надеемся, никто не станет спорить, что наша историография уже вышла из первобытного колыбельного состояния: у ней есть еще некоторые добытые результаты, есть выработанные приемы и требования, на высоте которых должно держаться ее дальнейшее движение. По отношению к этим результатам, приемам и требованиям мы и считаем новый труд г. Иконникова заслуживающим внимательного разбора. Он заслуживает его тем более, что касается самых глубоких сторон древнерусской жизни: влияние византийское и потом южнорусское, – ведь это едва ли не половина истории религиозно-нравственного и умственного развития древней Руси.

I

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
Сделаем предварительно общее замечание об источниках, которыми пользовался автор, и о приемах его исследования. Внимательно просмотрев его цитаты, находим, что источники его исключительно печатные. Можно удивиться этому, как неожиданности, узнав, что главный предмет первой части его труда – древнерусский монастырь, для истории которого важнейший материал – в рукописях. Автор цитирует массу житий русских святых без всяких дальнейших указаний на то, откуда он их заимствует. Сначала эти цитаты поражают, ибо в них среди русских житий встречаются такие, которые доселе даже в рукописях не попадались ни одному исследователю древнерусской литературы, например житие преп. Кирилла Челмского, Леонида Устьнедумского, Саввы Тверского и многих других. Дело объясняется просто: под именем житий автор понимает и цитирует не древнерусские произведения, известные под этим именем, а статьи в книге преосвященного филарета Черниговского «Русские святые». Строгий критик, может быть, усомнится, молено ли писать ученое исследование по этим кратким биографиям, предназначенным для читателя, который не претендует на звание специалиста по русской истории. В пользовании печатным материалом нам не удалось нигде заметить попытки отнестись к нему критически: автор с одинаковым доверием пользуется и древней новгородской летописью, и Татищевым, и даже Флетчером. Но главным источником у автора являются чужие исследования, с тем же критическим отношением к ним. Из всех способов пользования этим источником он предпочитает самый простой – дословное выписывание: в труде его встречаем целые страницы, целиком выписанные из какого-нибудь сочинения. Автор вообще тщательно избегает всяких намеков на свои познания в древнерусской литературе, а где не сдерживается, там впадает в неточности: он говорит, например, что серб Пахомий переделал житие преподобного Сергия Радонежского и написал жития Варлаама Хутынского, княгини Ольги, Саввы Вишерского, Евфимия, архиепископа Новгородского, Кирилла Белозерского и митрополита Алексия (Киевск. ун-в. изв. № 2, стр. 32).

Строгий критик опять заметит, что если уже перечислять жития, написанные Пахомием, то надобно насчитать их гораздо более, и что его жития Варлаама, Саввы и митрополита Алексия – такие же переделки прежде написанных житий этих святых, как и житие Сергия. Но для г. Иконникова эта заметка критика ничего не значит, даже такое капитальное житие, как Сергиево, исследователю древнерусских монастырей известно только по выдержкам из него в истории русской Церкви преосвященного Макария. При означенном способе пользования источниками трудно судить о качестве литературного языка автора: в этом отношении на труде его отразилось все разнообразие тех ученых пособий, из которых он выписывал. Иногда встречаем у него выражение вроде следующего: «Манес отвергал Ветхий Завет, как дело тьмы, и считал недостаточным существовавших писаний (№ 1, стр. 20)». В иных местах автор позволял себе делать в выписках из чужих сочинений не совсем грамотные изменения: выписывая из сочинения г. Костомарова характеристику греческих монастырей, автор искажает ясную и правильную речь своего источника в такую фразу: «Человек с образованием, вступив в монастырь, даже навлек на себя зависть, клеветы и гонения, потому что он загоразивал им дорогу» (ср.: № 1, стр. 45 с «Северно-русских народоправств», т. II, стр. 419, 420) [627].

Перейдем к обзору первой главы исследования г. Иконникова. Содержание ее чрезвычайно разнообразно. Вначале читаем известие о древнерусских школах, о характере и объеме преподавания в них. Несмотря на избитость этих известий, отрывочных, набранных кой-откуда, автор и здесь впадает в неточности. Узнаем (№ 1, стр. 4) о существовании короля Галицкого Ярослава Владимировича, о существовании в древней Руси «особенных дорожных Псалтирей». Известие, что в XIII веке «многие на Руси даже не считали нужным заниматься изучением Св. Писания, потому что для спасения души можно было обойтись одним слушанием книг, для которого даже были особые правила (стр. 8)», подтверждается ссылкой на «Обзор русской духовной литературы» преосвященного филарета и на одну статью «Православного собеседника»; ищем цитируемые места и не находим ничего подобного. Автор, цитируя летопись, уверяет, что митрополита Феодосия заставил оставить митрополию ропот в среде духовенства, которое он вздумал еженедельно созывать для поучения; автор не хорошо понял цитируемое место летописи (ПСР лет. VI, 186) [628], которая объясняет удаление Феодосия ропотом мирян: последние «проклинали» митрополита за то, что он оставил много церквей «без попов», постригая вдовых и отставляя недостойных.

От древнерусской школы автор переходит к очерку философии последних времен язычества (стр. 11–16). Очерк начинается выпиской из сочинения Дрэпера по русскому переводу («История интеллектуального развития Европы»). Но сличая

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org очерк автора с этой книгой, находим, что он весь – почти дословная выписка из Дрэпера, или лучше выборка фраз из его сочинения. Трудно понять, почему именно Дрэпер взят здесь за источник, когда в европейской исторической литературе есть по этому предмету сочинения лучше, – разве потому только, что он переведен на русский язык. Самая выборка сделана так неискучно, что ее цель становится непонятной: читатель непосвященный едва ли что поймет в ней хорошо, а знающий получит только сомнение в понимании автором выписываемого, ибо, сокращая и без того краткое изложение Дрэпера, г. Иконников опускает именно места, поясняющие его выводы. То же надобно повторить и о следующем далее очерке ересей в христианской Церкви. Здесь к Дрэперу присоединяется в качестве источника церковная история Иннокентия, и извлечения из обеих совершенно мирно укладываются на страницах нашего автора. Те же источники стоят рядом и в очерке развития монашества на Востоке, но большую часть своих извлечений здесь автор берет из истории монашества Казанского, прибавляя к ним иногда выписки и из других русских сочинений; например, описание видов восточного подвижничества (стр. 31–32) выписано буквально из «Северно-русских народоправств» г. Костомарова. Этим, впрочем, не ограничивается все разнообразие содержания первой главы: автор наполняет еще 16 страниц набором фактов, относящихся к состоянию византийской образованности до падения Константинополя (стр. 36–51), причем сведений автора о византийских апокрифах, имевших такое важное значение в истории наших народных понятий и литературы, едва хватает на две страницы.

Вторая глава труда г. Иконникова, сколько можно судить по ее первым словам, посвящена определению влияния византийской образованности на древнюю Русь (№ 2). С целью решения этой задачи перечисляются некоторые иерархи русской Церкви из греков, выписываются некоторые известия об изучении древних языков на Руси и о существовавших в ней библиотеках; особенно долго останавливается автор на библиотеке московских князей (стр. 4–7). Впрочем, он сам сознается, что непосредственное влияние древних языков на древнюю Русь было весьма незначительно; русские иерархи из греков плохо понимали русский язык, а московская библиотека была заперта многие годы, и до Максима Грека никто не мог разобрать книг, в ней хранившихся (стр. 6). С большими надеждами обращается автор к переводной древнерусской литературе. С этой целью он собирает известия о переводах греческих книг на славянский язык и списывании их русскими и для Руси на Афоне и в других местах; к этому присоединяется перечень переводных сочинений, распространенных на Руси, составленный преимущественно по истории Церкви преосв. Макария, по описанию Румянцевского музея и другим каталогам. Автор выписывает щедро, где были у него под руками готовые перечни; перечень переводов до XVI века занимает у него несколько страниц; напротив, за два следующие века он ограничивается двумя-тремя указаниями. Определение влияния этой переводной литературы на Русь, делаемое автором, способно поразить своею решительностью: «Результатом переводной деятельности у южных славян, в Византии и отчасти в России, было значительное количество переводов отцов Церкви, религиозно-нравственных сочинений и византийских сборников, которые сообщили русской жизни исключительно религиозное направление, сохранявшееся во все время древнего периода» и т. д. (стр. 10).

Древнерусская жизнь сохраняла исключительно религиозное направление, и это направление сообщено было малограмотной древней Руси переводной византийской литературой – над смыслом и способом происхождения таких выводов молено задуматься. Читатель для полного уяснения себе этих выводов найдет, вероятно, недостаточным сухой библиографический перечень переводов: он пожелает, чтобы сделан был обстоятельный анализ их содержания и духа и чтобы хотя несколько объяснены были пути и степень распространения их в массе. Знакомый с древнерусской письменностью найдет возможным хотя некоторое удовлетворение этому желанию; но автор, не коснувшись этого, говорит только в заключение перечня: «Всматриваясь в содержание этих книг, легко заметить, что в них в сильной степени преобладает созерцательное и аскетическое направление (стр. 14)». В подтверждение этого автор выписывает несколько строк о влиянии аскетической литературы на грамотную часть древнерусского общества из статьи г. Буслаева «Древне-русская борода (Истор. оч. II, 216)» [629]. Здесь выступают новые характеристические приемы исследования у автора: это неустойчивость перед источником и особый способ им пользоваться. Главные источники у автора – чужие исследования. Захочет он подкрепить свою мысль известным ученым авторитетом, он выписывает в своем труде относящееся сюда место. Но в том же сочинении авторитета есть другие интересные места: автор спешит и их занести в свой труд, хотя бы не совсем кстати. Благодаря этой перелюбезности, очень часто не автор пользуется источниками согласно с своей программой, а источники диктуют ему

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org программу. Выписанные автором строки о влиянии аскетической литературы служат у г. Буслаева заключением к исследованию об иконописном типе святого по древнерусским подлинникам сравнительно с греческими. Это очень любопытно – и автор прочитывает в своем источнике страницу выше, забывает, о чем начал говорить, и выписывает из статьи г. Буслаева, как изображались в подлинниках некоторые святые (ср.: у автора стр. 15 и 16 с указан, стат. г. Буслаева, стр. 230 и 231). Г. Буслаев приложил к своему исследованию изображение отшельника с бородою до земли и в пояснение замечает, что оно взято из годуновской псалтири и соответствует стиху псалма: праведник яко финике процветет. Наш автор, переделывая эти строки, продолжает едва ли кстати: «Такие изображения делались даже при псалтирях, иногда в подтверждение стиху: праведник яко» и проч. Далее у г. Буслаева идет речь о значении бороды в понятиях и живописи древней Руси: автор заимствует несколько замечаний и о бороде, связывая их с прежними своими строками словом поэтому, не имеющим никакого оправдания в логической связи его речи (стр. 16).

Непосредственно от влияния аскетической переводной литературы на Руси автор переходит к древнерусскому монашеству. Не затрагивая вопроса ни об исторической обстановке, среди которой развивалось у нас это принесенное вместе с христианством явление, ни об особенностях, которые оно здесь усвоило, он высказывает только положение, что «школою русского иночества постоянно служил Восток (стр. 17)». Это положение развивается обильными выписками из высказываний наших паломников о святых местах Востока, известиями о связях древней Руси с Афоном, Ниле Сорском и Максиме Греке, даже об известном споре по поводу монастырских имуществ и преследования еретиков (стр. 17–41). Не ошибемся, если скажем, что по крайней мере последний предмет примешан сюда только вследствие указанного взгляда автора на последовательность исторического изложения. Притом все это излагается с точностью, о которой можно судить по следующим образчикам. Автор уверяет, будто не побывать на Востоке для благочестивых людей древней Руси считалось странным исключением (стр. 17). Автор пишет, что Сергей Нуромский, Нил Сорский и ученик его Иннокентий, возвратившись с Афона, сделались основателями на Руси обителей в духе тамошнего отшельничества (стр. 26), то есть основателями скитов. Между тем известно, что Нил сам благословил своего ученика Иннокентия на создание общежительного монастыря; обитель Сергия Нуромского также является в житии его с признаками общежительной.

Автор вообще дает широкие размеры развитию скитской формы иночества на Руси под влиянием Афона и не замечает того явления в истории древнерусского монашества, что скитство не привилось на Руси и ограничилось отдельными попытками. Это явление естественно и понятно. Скитство, сильно развитое на Востоке, коренится в созерцательном направлении иночества. На Руси это созерцательное направление не встретило достаточно условий в характере и степени развития народа, в свойствах страны, призывавшей к груди первоначального воздвизания Деятельный, неутомимый основатель древнерусского пустынного монастыря не похож на созерцательного египетского безмолвника Сам представитель древнерусского скитства Нил Сорский сознавал это и своих собственных учеников благословлял на создание общежительных обителей. Впрочем, автор смутно представляет себе формы иночества и подвижников общежительного монастыря часто называет отшельниками.

II

Кончив о влиянии Афона, автор (№ 2, стр. 41) излагает программу своего дальнейшего исследования. Узнаем, что он померен «проследить главные моменты в культурном значении монастырей в последовательном их развитии». Эти главные моменты, по определению автора, суть следующие; значение монастырей в заселении Северо-Восточной Руси, в распространении христианства между инородцами, участие монастырей в политических событиях и значение их как воспитательных школ и средоточий образованности. Здесь мы узнаем наконец, что «история развития монастырской жизни в древней России» составляет ядро первой части труда автора, а все предшествующие этому страницы – только прелиминарные заметки. Действительно, при чтении дальнейших страниц читателю ни разу не приходится вспомнить, что выше было писано автором и о языческой философии, и об ересях, и о многом другом: автор не напоминает об этом ни одним существенным результатом, который бы он извлек из своих обширных прелиминарных изысканий для объяснения главного предмета исследования. Последуем за автором в его изысканиях о главных моментах в культурном значении монастырей.

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
Автор начинает выписыванием (стр. 42–45) нескольких общеизвестных рассказов о киевском Печерском монастыре времен преп. Феодосия и нескольких статистических сведений о других монастырях до XIV века, преимущественно по истории преосв. Макария. Здесь останавливает наше внимание заметка (стр. 44), что «на высшие иерархические места обыкновенно избирали из монастырей и потому русская Церковь, подобно греческой, сохраняла отшельнический характер». Между тем не находим у автора рассмотрение необходимого в ученом историческом исследовании вопроса о причинах, содействовавших развитию исследуемого явления. Правда, мимоходом он проговаривается об этих причинах; он говорит (стр. 45), что «одинокое отшельничество было одною из главных причин размножения монастырей в северо-восточном крае России»; в другом месте он замечает (стр. 46): «Стремление отрешиться от земной суеты было главной причиной распространения монастырских поселений на северо-востоке России». Иначе говоря, стремление к иноческой жизни было главной причиной развития иноческой жизни: нельзя не согласиться с таким неуязвимым прагматизмом автора. Есть намек и на третью причину: автор говорит, что особенно покровительствовали монастырям московские князья и что вместе с возвышением Московского княжества число монастырей стало быстро возрастать. Быстрое размножение монастырей с половины XIV века действительно факт, но обусловленный совсем не покровительством московских князей, а тем, что монастырь, именно пустынный монастырь, игравший главную роль в колонизации, с этого времени выходит из зависимости от покровительства мирских сил и развивается самостоятельно. Это мы увидим ниже. Больше ничего не находим у автора относительно причин, содействовавших развитию монастырей в Северо-Восточной России.

Автор пытается далее начертить процесс образования древнерусского монастыря. Но он и здесь не выясняет именно тех вопросов, которые и важны для историка в истории монастырей. Как к причинам развития монастырей он отнесся слишком поверхностно, так побуждения, руководившие их основателями, определены им слишком наивно. Автор представляет этих основателей совершенно восточными анахоретами, «искавшими полного совершенства вне монастыря, вдали от людей, даже связанных одинаковыми религиозными интересами»; «удаление от людей, – говорит он, – и желание безмолвия – вот общий мотив в их странствованиях по Северу России, для приискания себе пустынного места» (стр. 46). Это подкрепляется цитатой массы житий, из которых ни одно не напечатано в подлиннике, следовательно, они прочитаны автором в переделке. Едва ли что объяснят его слова в истории образования северо-восточных монастырей; во всяком случае объяснение неточно и неполно. В этом вопросе, как и во многих других, автору мстит за себя главный ученый грех, лежащий в его труде, – недостаток самостоятельности и непосредственного знакомства с первыми источниками. Надобно знать язык наших древних житий, чтобы верно судить о явлениях в истории древнерусского монашества; для понимания этого языка необходимо критическое изучение их в подлинном виде. Наши древние жития написаны по готовым византийским образцам, представляют явление в заученных по ним образах, наши подвижники не только говорят языком восточных отшельников, самая жизнь их является в житиях довольно близкой копией с жизни последних. Но выйдет плохая история, если историк заговорит о них тем же языком, если он не разберет отличительных черт русской жизни иод этой литературной, извне заимствованной оболочкой.

Единственным мотивом, заставлявшим наших основателей монастырей покидать места своего пострижения и бродить по лесным чащам Севера, автор признает восточное стремление к уединенному безмолвию. Так иногда действительно и говорит наш пустынный, отпрашиваясь у игумена в лес на безмолвие. Но зачем же потом, пожив несколько времени в безмолвии, тот же пустынный с радостью принимает привлеченную его подвигами братию, никого не отвергает из приходящих, по выражению житий, но во всех принимает «Бога деля», торопливо своими руками строит кельи, церковь и выпрашивает у государя землю около монастыря, чтоб пашню пахать и крестьян селить? Надобно всмотреться в связь явлений, чтобы видеть истинные побуждения избранных иноков, удалявшихся из монастыря в пустыню и становившихся потом основателями новых монастырей. Этим побуждениям, мало похожим на египетский анахоретизм, многим обязана наша история. Вследствие указанного характера древнерусских житий, мы не всегда можем ясно воспроизвести индивидуальный образ описываемого ими подвижника. Но видно, что эти основатели монастырей были люди с неодолимою энергией в достижении предположенной цели; притом по характеру произведшего их общества для них стояли на первом плане не созерцательные, а практически-нравственные стороны подвижничества; древнерусское монашество, отчасти под влиянием потребностей страны и общества, поставило особую

Автор несправедливо прилагает к древнерусскому монашеству восточный взгляд на ступени иноческой жизни, который ставил наверху подвижничества уединенное отшельничество. Во-первых, не все эти ступени одинаково осуществились в истории древнерусского иночества; скитство, например, не пришлось по его понятиям и наклонностям—отдельные редкие попытки водворить его быстро превращались в общежитие или кончились распадением обители. С другой стороны, ясно признана была особая высшая ступень иноческого подвига, доступная для людей с сильным нравственным характером. Испытав и укрепив свои силы под руководством других, такой избранный подвижник стремился сам сделаться самостоятельным руководителем других; создать свою обитель, «собрать паству словесных овец», — вот заветная цель, на которую они смотрели, как на венец иноческих подвигов. Автор прошел мимо осязательных следов, рассеянных обильно в древних житиях и указывающих на господство этого взгляда в древнерусском монашеству. В них постоянно высказывается мысль, что деятельность пастыря иноческой братии — выше уединенного отшельничества, что большая заслуга — послужить спасению многих душ, чем спасти только свою. В многочисленных чудесных видениях назначение быть основателем обители дается подвижнику свыше, как награда за долгое упражнение его сил в уединенном безмолвии. Здесь, в господстве этого взгляда, главный источник той энергии, какую лучшие древнерусские монастыри обнаружили в выделении из себя иноческих колоний. Были и другие, частные побуждения, действовавшие на основателей новых монастырей и вытекавшие отчасти из характера древнерусского общества. Укажем на одно из них. Монастырь разделял тугость, с какой во всем древнерусском обществе определялись и устанавливались прочные отношения. Устав монастыря, введенный его основателем, долго не имел другой гарантии своего существования, кроме личного влияния последнего, по смерти которого он часто разрушался; это вело к удалению из монастыря учеников основателя, оставшихся верными преданию учителя, которые потом восстанавливали его в своих новых обителях. Таково происхождение Иосифова Волоколамского монастыря и некоторых других. Иногда обители грозило запустение вследствие неурядиц по кончине основателя, на котором держался весь монастырский порядок.

Также невнимательно отнесся автор и к другому любопытному вопросу в истории древнерусских монастырей — к вопросу о направлении их движения. Он ограничивается указанием чужого мнения, что отшельники, становившиеся потом основателями монастырей, направлялись по большей части на север от места своего пострижения и что это направление объясняется тем, что наш Север был мало населен (Исслед. о соч. Иосифа Санина, г. Хрущева, стр. 6) [630]. Но наш Юг был тогда еще менее населен. В другом месте автор сам от себя замечает мимоходом, что в южных степях господствовали дикие орды, нападавшие на наши южные города. Но он мог бы набрать значительное число пустынножителей, уединявшихся и по направлению на юг; с другой стороны, частые нападения инородцев, которым были подвержены наши северо-восточные окраины в XV и XVI веках, не помешали здесь размножению монастырей. Вопрос сводится на объяснение усиленного движения монастырей в северном направлении и слабости его в южном. Автор и цитируемый им авторитет обошли главное, что решает этот вопрос, — тесную, хотя, правда, малозаметную с первого взгляда связь монашеского движения с крестьянским. Без этой связи монастырское движение на север ограничилось бы такими же отдельными попытками пустынножительства, какие встречаем на юге, и не образовало бы непрерывного потока монастырской колонизации; благодаря этой связи, основатели монастырей находили на Севере готовые элементы питания и поддержки не только для основания обителей, но и для выведения из них колоний. Покидая отцовский дом или место пострижения своего, пустыжник забирался куда-нибудь поглубже, углублялся в лес иногда дальше русских крестьянских поселений; но он шел в одну сторону с последними, туда, где, по рассказам бывалых людей, надеялся найти места «благоугодные к иноческому сожителству». Без выяснения этой связи двух колонизационных движений многое останется непонятым в происхождении наших северо-восточных монастырей и в их исторической роли.

Покончив так с направлением монастырского движения, автор выписывает из иностранных писателей XVI века избитые известия о малонаселенности и лесистости Северной России, о деревьях, которые вывозились за границу из ее лесов, об обилии меда в последних, причем комический рассказ о крестьянине, завязшем в дупле с медом, указываемый автором в цитате, попал у него в число легенд (№ 2, стр. 49). Далее идет сухой перечень местностей, где селились отшельники, и описание их жизни в пустыни; здесь встречаем «яркое

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org солнце, голубое небо, беспредельное пространство девственной природы, течение звезд, блеск луны, отрекающейся в группе озер, бушующее море (где?), грозные бури и ненастные вьюги, приводившие в трепет животный мир; физические явления, свойственные холодной северной природе, открывали перед ним (отшельником) чудные видения; лисицы и зайцы прыгают вокруг его жилища, медведь спокойно ждет его пищи» и т. д. (стр. 50). Встречаем и поэзию, и неудачный рационализм; не встречаем одного – выяснения исторических условий, под влиянием которых шло это любопытное движение в древней Руси. Тем же недостатком внимательности к исследуемому предмету нужно объяснить некоторые наивно-иронические замечания автора; например, описывая весьма естественную склонность отшельников выбирать для поселения лесистые места при реках и озерах, он говорит, будто бы «деревья и вода считались необходимою принадлежностью для умиления сердца» (стр. 48).

III

Обстоятельному обзору монастырской колонизации на Северо-Востоке России посвящена третья глава исследования (№ 3, стр. 1–42; № 4, стр. 1–24). Она открывается описанием топографического распространения монастырей Северо-Восточной России до конца XVII века (№ 3, стр. 1–18). Первый вопрос в этой любопытной, но не легкой задаче состоит в определении исходных пунктов колонизации и направлений, в которых она развивалась. Направления эти чрезвычайно сложны и требуют от исследователя большой внимательности и зоркости. Монашеское движение в лесные пустыни Севера похоже на течение лесного ручья, на которое легче напасть случайно, нежели проследить его от начала до конца в чаще леса. Автор, впрочем, решает эту задачу довольно легко. Выше мы видели, как он определил общее направление монастырского движения. Теперь он указывает только два частных направления: «Главными основателями монастырских населений на Северо-Востоке России были новгородские обители, распространившие свое влияние в пределах новгородских владений, и монастыри поволжские, особенно содействовавшие этому со времени основания Троицко-Сергиевой обители» (стр. 2). Затем следует перечень монастырей новгородских и псковских, монастырей, основанных преп. Сергием Радонежским, его учениками и учениками учеников, далее – монастырей вологодских и костромских, монастырей средней полосы и тверских. Естественной или научной последовательности в таком перечне нет и быть не может.

Впрочем, автор ведет его с такими смутными географическими понятиями, которые не позволяют ему выдержать строго и такое недостаточное определение направлений монастырской колонизации, какое он делает. Под новгородскими владениями он, без сомнения, разумел область вольного Новгорода в пределах известного времени; между тем в эти владения попал у него во второй половине XV века Краснохолмский монастырь на Мологе (стр. 3). К монастырям вологодского края отнесены и монастырь Николаевский при впадении Ковжи в Белое озеро, и Сийский, и ростовский Борисоглебский (на р. Устье, в 15 верстах от Ростова), который автор точнее пытается обозначить словами: «Между Каргополом и Москвою». Особенно любопытно, что по географическим представлениям автора, к северу и востоку от Сийского монастыря находятся (стр. 15 и 16) монастыри: на Кожеозере в Каргопольском уезде Воломский (в 80 верст, от Устюга к юго-западу) и Устьнедумский при р. Лузе (в 80 верст, от Устюга к югу). Макарьев Желтоводский монастырь помещен в числе костромских монастырей (стр. 16). Не выдерживая точного разделения монастырских групп по местностям, автор не наблюдает в своем перечне и хронологического порядка: в обзоре монастырей известного края монастырь, возникший в XVII веке, иногда стоит у него раньше монастырей XVI и XV веков. Наконец, этот перечень наполнен массой исторических ошибок и неточностей.

Укажем наиболее выдающиеся из них. Автор начинает обзор словами: «Заселение северного края монастырскими колониями началось в раннюю эпоху христианства в России; прежде других (колоний?) упоминаются в исторических памятниках Сергей и Герман (Валаамские)». При этом цитируется история Церкви преосв. Макария. Пусть автор повторит внимательнее цитируемое место и посмотрит, в каких исторических памятниках упоминаются Сергий и Герман с их монастырем прежде других. «Монастырская колонизация Новгорода открывается Варлаамом Хутынским». Но до основания его монастыря в Новгороде и около него существовало уже до 20 монастырей, из которых иные также имели значение в монастырской колонизации. Преподобный Варлаам Хутынский, подвижник XII века, поселяется у автора в Аисичьем монастыре, основанном в конце XIV века (стр. 2). Феодор, один из основателей ростовского Борисоглебского монастыря

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org на р. Устье, назван епископом Ростовским, которым он не бывал (стр. 14). Уединенная келья в 5 верстах от Кожеозерского монастыря, в которой подвизался в XVII веке преп. Никодим, превращена автором в небывалый монастырь на р. Хозьюге (стр. 15), и проч.

Но главная ошибка обзора – в отсутствии плана. Это отсутствие происходит опять от непривычки к анализу исторических явлений, характеризующей все исследование автора. Он безразлично распространяет название монастырской колонии на все монастыри Северной России: нигде не заметно у него попытки ясно отделить монастыри-колонии от монастырей-митрополий. Между тем это разграничение совершенно изменило бы его очерк распространения монастырской колонизации. Он получил бы его исходные пункты, с помощью которых ему удалось бы отыскать действительные пути и направления, по которым двигалась монастырская колонизация; он увидел бы, как мало соответствуют фактам два указанные им неопределенные направления ее – новгородское и поволжское. Но тогда бы автор убедился в необходимости расширить изучение своего материала. Весь обзор его ограничивается бессвязным перечнем нескольких десятков северных монастырей, не достигающим и десятой доли действительно существовавших монастырей; естественно, что при таком ограниченном изучении предмета невозможно ничего выследить для научного вывода в таком детальном и сложном движении, как древнерусская монастырская колонизация. Далее автор не подумал отделить в своем обзоре монастыри городские или «мирские», как их называли в древней Руси, от «пустынных» и сравнительно проследить историю их развития; вследствие этого другая группа научных выводов ускользнула из его рук. Понятно, что первые монастыри имели только посредственное влияние на колонизацию, которая главным образом введена была последними. Попытаемся представить автору маленькую частичку тех результатов, которых вправе был бы ожидать от него читатель и которых нет в его труде вследствие указанных двух опущений. Возьмем для этого XIV век, с половины которого заметно начинается новый период в развитии монастырской колонизации.

Изучив в хронологическом порядке количество известных монастырей, возникших в XIV веке, легко заметить, что начало этого периода знаменуется двумя фактами. Вторая половина этого века дала в Северной России более чем тройное количество монастырей, в сравнении с первой. В пределах одного и того же века такую разницу никак нельзя объяснить разницей в количестве дошедших до нас известий; следовательно, можем принять за несомненный факт особенное усиление в движении монастырской жизни на Северо-Востоке с половины XIV века это – первый факт. Второй еще очевиднее. До XIV века пустынный монастырь представляет редкое явление в массе городских и пригородных монастырей; в XIV веке количество пустынных монастырей составляет почти половину общего итога новых обителей этого века. В следующем веке этот факт получает дальнейшее развитие и становится еще очевиднее: из всего количества новых монастырей на Севере за эти время на долю городов не достается и третьей части. Вместе с этим окончательно слагается рядом с типом городского монастыря новый тип в среде древнерусских монастырей – тип монастыря пустынного. В древней Руси оба эти типа при тесной связи между собою, имели различное значение, служили различным потребностям народа и страны: главное место первого – в истории нашего духовно-нравственного развития; второй кроме этого значения имеет еще значение одного из первых и важнейших двигателей древнерусской колонизации и образователей христианско-русской территории. Только с окончательным развитием этого типа монастырская колонизация принимает характер стройного непрерывного и самостоятельного движения. Отчего и как это происходило?

Припомним, как создавалось огромное большинство монастырей в прежние века. Строил монастырь епископ, чтобы отдохнуть в нем от трудов епископства; князь украл обителями свой стольный город, свое княжество, чтобы иметь постоянных богомольцев за себя и своих родителей, исполнить обет, ознаменовать память о каком-нибудь событии из своего княжения; боярин, горожане создавали себе в монастыре место, где они надеялись с наибольшей пользой для души молиться и благодетельствовать при жизни и лечь по смерти. Вообще большая часть монастырей вызывалась к жизни более или менее сторонними влияниями. Влияние мирских интересов, не одних материальных (только узкий взгляд может смотреть с одной этой точки на древний городской монастырь), но и духовных, создавало для такого монастыря круг деятельности, отдалявший его стремления от пустыни. У монастыря, возникшего самостоятельно в пустыни, слагался особый круг интересов, особая деятельность: при свободе от сторонних влияний, его интересы условливались в значительной степени

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org окружающей пустынной глушью. К каким бы объяснениям ни привело исследование истории древне русских монастырей, но несомненный факт, что масса монастырей–колоний выходила из пустынных обителей, а выделение колонии из монастыря городского было всегда редким явлением. До XIV века только в монастыре Варлаама Хутынского и немногих других, приближавшихся к пустынному типу, заметно некоторое стремление к выделению колоний. Три четверти пустынных монастырей XIV и XV веков образовались путем выселения из других и почти столько из пустынных же монастырей. Так монастырь–колония становится господствующей формой в развитии монастырей не раньше половины XIV века. Этот третий факт в развитии монастырей с половины XIV века определил весь дальнейший ход монастырской колонизации на Северо–Востоке. С этого времени она принимает иной характер сравнительно с прежним; с этого времени монастыри развиваются и распространяются уже не под исключительным влиянием внешних сил и побуждений. Явилась возможность известного порядка в распространении пустынных монастырей, известной стройности в направлении их движения. Прежде, когда монастыри–колонии составляли одиночные, разобщенные явления, нельзя было заметить ничего подобного в их слабом движении. Теперь, когда монастыри сильно начали расселяться из самих себя, без постороннего содействия втягивая в себя нравственные силы из мира, естественно ожидать, что в этом самостоятельном движении они будут руководиться своими собственными целями и побуждениями, и притом известными определенными направлениями. Сергиев Троицкий монастырь высылает десятки колоний в разных направлениях; многие из этих колоний сами становятся митрополиями десятков других колоний и т. д. Автор пересчитывает несколько явлений из этого движения без всякого порядка; между тем, строго разобрав характеризующие движение факты, можно заметить в нем порядок и связь не только внутреннюю, но и с другими одновременными движениями, участвовавшими в заселении Северо–Восточной Руси.

Вывод, которым сопровождается у автора топографический обзор развития монастырской колонизации в Северо–Восточной России, вполне соответствует последнему по своему качеству. Он ярко характеризует умение автора исследовать исторические факты. Автор приходит к убеждению, что монастырская жизнь на Северо–Востоке России развивалась до XVIII в. прогрессивно. Надобно думать, что речь идет о монастырской жизни, насколько она обнаруживалась «в распространении монастырских поселений» в Северо–Восточной России. Свой вывод он доказывает тем, что с XI до XIV века возникло только до 90 монастырей, а в XIV и половине XV их открылось до 150, в XVI – до 100, а в XVII веке – 220 (стр. 18). Нельзя не согласиться с автором, что степень напряженности монастырской жизни за известное время может быть отчасти измерена количеством вновь образовавшихся в продолжение его монастырей, особенно когда такое измерение подтверждается известиями о духе и направлении монашества за это время. Но беда автора заключается в том, что его статистические цифры не имеют никакой научной цены. Те из них, на которых основан вывод, взяты из хронологического списка монастырей, приложенного к VI части «Истории росс. иерархии» [631]. Всякий, занимающийся русской историей, знает, какими ошибками переполнен этот, впрочем, очень почтенный, церковноисторический словарь, составленный еще в эпоху младенчества русской историографии. Автор забыл, что хронологическим списком монастырей в этом словаре решительно нельзя пользоваться для каких–нибудь серьезных выводов: кроме расстановки многих монастырей не на своих хронологических местах, он страдает неполнотой, особенно в перечне монастырей XIII–XVI веков; составитель его сам оговаривается, что сюда занесены только те монастыри, об основании которых можно было (в начале XIX века) отыскать сведения. Поэтому огромная масса монастырей не попала в этот список; поэтому и вывод автора о прогрессивности развития монастырской жизни до XVIII века не имеет научного основания. Если бы автор потрудился проверить и дополнить список в «Истории иерархии» по источникам, теперь известным, он нашел бы, что XV век в силе размножения монастырей на Северо–Востоке несколько не уступал XVI, если не превосходил его.

Впрочем, вывод автора стоит даже ниже указанного списка монастырей. Последний безразлично пересчитывает монастыри городские и пустынные, монастыри Южной, Западной, Северо–Восточной Руси и монастыри сибирские. Наш автор исследует монастырскую колонизацию Северо–Восточной европейской Руси, а в выводе приводит общие цифры всех этих монастырей, как они выставлены в упомянутом списке. Автор основывает прогрессивность XVII века пред XVI в развитии монастырской жизни на том, что в указанном списке значится в XVI веке 100 новых монастырей, а в XVII – 220. Но если бы автор догадался исключить из этой цифры около 130 монастырей Южной и Западной Руси и Сибири, не имевших никакого отношения к монастырской колонизации

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org Северо-Восточной европейской России, потом около 30 городских монастырей Северо-Восточной России, также не имевших непосредственного участия в этой колонизации, то нашел бы, что «распространение монастырских поселений на северо-востоке России», о котором он говорит и к которому должен относиться его вывод, измеряется за этот век лишь остальным количеством монастырей, простирающимся до 60, с прибавкой немногих, не занесенных в список «Ист. иерархии». Далее, если бы он произвел такой же анализ списка за XVI век и потом дополнил его по источникам занесением многих северо-восточных пустынных монастырей, в нем пропущенных, то нашел бы, что последних в этот век возникло не одним десятком больше, чем в XVII. В окончательном выводе он сказал бы, что высшей степени напряжения «распространение монастырских поселений на Северо-Востоке» достигает во второй половине XIV века, в менее сильной степени продолжается в XV, едва держится и на этой степени и XVI и заметно начинает слабеть с конца этого века. Наконец, при большем навыке в историческом изучении он не стал бы объяснять свои выводы противоречиями азбуке русской истории. Автор пишет в объяснение своей прогрессивности северо-восточной монастырской жизни (№ 3, стр. 18): «В XVI и XVII веках начинают преобладать (в монашестве) другие интересы (не религиозные). Это были эпохи образования Московского государства, настоятельно требовавшего исправного выполнения государственных повинностей, от чего многие стали уклоняться в монастыри». Что в этих словах нет описки, видно из того, что автор повторяет свое положение об образовании Московского государства в XVI и XVII веках и в другом месте (№ 3, стр. 39).

Далее (№ 3, стр. 18–27) автор пытается изобразить воспитание наших древних подвижников, побуждения, приводившие их в пустыню, характер и виды их аскетических подвигов, влияние на общество, происхождение и размеры братств, около них собиравшихся. Главным источником этой части исследования, как видно из примечаний, служили жития. Все это очень любопытно, когда является плодом внимательного изучения житий, био так как автор не изучал подлинных житий, то у него встречаются положения, не выдерживающие легкой проверки. Он, например, говорит (стр. 19): «Влияние аскетических идей путем книжным или образовательным заметно на том факте, что большая часть представителей отшельничества оставила мир в юных летах, то есть в период обучения». Но он не доказывает и не докажет, что большая часть представителей древнерусского отшельничества оставляла мир в период обучения, в юности; точно так же не докажет, что для большей части их существовал самый период обучения, в который они могли бы книжным путем воспринимать влияние аскетических идей, ибо некоторые из них, действительно учившиеся грамоте в юных летах, едва ли имели пред собою что-нибудь, кроме псалтири и часослова—в числе подвижников, «воспитавшихся с детства под влиянием книг созерцательного характера», помещен автором преп. Авраамий Ростовский, о детстве которого по древнейшей, заслуживающей некоторого доверия редакции жития ровно ничего не известно, а в позднейших, малонадежных, не встречаем ничего подобного известию автора. Еще произвольнее другое положение: «Среда, из которой выходили подвижники, преимущественно дворянская или вообще зажиточная». В доказательство этого из всего числа древнерусских подвижников приводится в примечании до 40 имен, из коих о многих самый внимательный исследователь не решится сказать, по недостатку оснований, из какой среды вышли люди, их носившие. Все эти положения вытекли из ученого греха автора—решимости писать историческое исследование, не изучив главного материала. Незнакомый критически с древнерусскими житиями, он не может правильно пользоваться и их переделками у преосв. Филарета и Муравьева, которыми он ограничил свое изучение. Происхождение и детство едва ли не большей части древнерусских подвижников были совершенно неизвестны их биографам. Очевидцы их детства не знали, что из них выйдут подвижники; между братией, сбиравшейся с разных сторон к прославленному отшельнику, обыкновенно не было таких очевидцев, а жития большей частью писались далеко от того места, где святой увидел свет. Этот пробел все жития таких святых восполняют одними и теми же, неизменно повторяющимися биографическими чертами, в которых обыкновенно не заключается индивидуального фактического содержания. Такие жития обыкновенно начинаются известием: «Сеи святой бе родителю благочестиву и Христиану сын»; дальше обыкновенно читаем, что будущий святой на 7 году «извыче писанию». 12 или 15 лет «оставляет мир и же в мире, остризаеет власы главы своея и с сими соотрезует вся долу влекущая мудрования» и т. п. Это не факты, а литературные обороты, заимствованные из византийских образцов. Наконец—и это главное—древние жития значительного числа известных Церкви подвижников наших не известны нам или потому, что вовсе не были написаны, или потому, что утрачены. Все это отнимает всякую цену у приведенных выводов автора.

Взявшись за характеристику древнерусских подвижников и их влияния на общество, автор становится пред одним из самых любопытных нравственных процессов нашей древней истории. Большой живости и напряженности духовных сил он не встретит в других сферах древнерусской жизни. Тем обязательнее для него разборчивость в приемах исследования и хоть некоторая чуткость в понимании исторических явлений. Как же обращается автор с своей задачей? «Пример отшельников должен был магически действовать на общество», пишет он и затем делает длинный и сухой перечень известий об аскетических подвигах святых, без связи, без анализа, без всякого помысла начертить сколько-нибудь цельный нравственный образ их (№ 3, стр. 20–24). Обильный материал, сохранившийся для такой работы, на этот раз не дождался своего мастера. Автора более занимают вопросы, сколько фунтов весили вериги одного подвижника, как спал другой; он тщательно подбирает известия, которые могли бы показаться курьезами для современного читателя от скуки; а то «магическое действие на общество», о котором он повел было речь, то нравственное впечатление, какое производил пустынножитель на приходившего к нему за поучением мирянина и которое так живо рисуется в житиях, – это для нашего исследователя как будто и не существует.

Покончив так с одним вопросом, не выяснив хода образования и элементов монастыря, возникшего под руководством пустынножителя, автор силится далее (стр. 26 и 27) доказать многолюдность древнерусских монастырей и тот большой процент, который, по его словам, цифра населения в некоторых из них представляла в то время в общем населении. Для этого он выписывает несколько разновременных известий о числе братии в некоторых монастырях и сравнивает эти цифры с количеством посадских в разных городах около половины XVII века. Ничего не выходит из такого сравнения, да едва ли что и может выйти: во-первых, количеством посадских далеко не обнимается все население древнерусских городов; во-вторых, монастырское население считается поголовно, а в приказные описи посадских заносилась только известная часть действительного посадского населения города. Потому очень неожиданно, что автор в подтверждение своих слов с полным согласием приводит далее известие иностранца XVI века Флетчера, будто в России бесчисленное множество монахов и гораздо более, чем в какой-нибудь католической стране, что они «снуют в каждом городе и в большей части деревень». Стоило бы только припомнить, много ли городов и деревень русских видал Флетчер, чтобы оценить его известие.

Остальная часть III главы (№ 3, стр. 28–42; № 4, стр. 1–24) посвящена изучению хозяйственной деятельности северо-восточных монастырей. И по материалу, и по отношению к задаче автора эта сторона монастырской деятельности требовала от него более напряженного изучения. Разобранных выше вопросов он не мог решить, ибо принимался за них без предварительного знакомства с относящимся к ним материалом. Для изучения хозяйственной деятельности монастырей существует масса печатных актов; хотя они недостаточны для полного исследования предмета, но все же представляют источник первой руки. Далее, автор исследует монастырскую колонизацию, а она неразрывно связана с монастырским хозяйством.

Прежде всего неприятно поражает в труде автора полное молчание, которым проходит он другие движения северо-восточной колонизации, тесно связанные с монастырским и оказывавшие на него влияние. Монастырь не был ни первым, ни единственным двигателем заселения Северо-Восточной Руси; он только внес в него особенные элементы, каких не приносили с собой ни новгородский повольник, ни боярин-вотчинник, ни вольный крестьянин, действовавшие наряду с монастырем в этом заселении. В определении этих особенных элементов и состоит первая и существенная задача историка монастырской колонизации. Как выясняет эти элементы автор? Он в неполном очерке, состоящем, но его манере, из отрывочных выписок, делает обзор постепенного развития монастырских вотчин путем пожалования. Очерк этот может заставить читателя подумать, что вся монастырская колонизация состояла в набирании монастырями готовых вотчин, жалуемых правительством, и в пользовании доходом с них. Такой вывод внушают положения автора, с которыми нельзя согласиться, хотя можно объяснить, как они произошли. В нашей исторической литературе есть серьезное и добросовестное исследование «О недвижимых имуществах духовенства в России» В. Милютина. Автор заглянул в этот обширный труд, отыскал в нем места, где говорится о происхождении церковных вотчин, и выводы, сделанные Милютиным об имуществах духовенства вообще, приложил к монастырям, при этом еще искажив и преувеличив их от себя.

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org Милютин говорит (Чт. в о. и. и д. р. 1859. кн. IV, 58 и 59), что правительство, устраивая новую епархию, новую соборную церковь, новый монастырь, не могло предоставить на произвол случая их содержание, но должно было позаботиться само об этом; у нашего автора вышло, что «правительство само заботилось о поддержании каждой вновь возникавшей обители (стр. 28)». Милютин говорит (там же, стр. 61), что некоторые монастыри, самостоятельно возникшие и не имевшие богатых строителей, потому часто впадавшие в крайнюю бедность, получали помощь от правительства, которое жаловало им недвижимые имущества в более или менее значительном количестве; у нашего автора выходит (там же), что «назначение новой обители значительного участка земли в тех местах, где она возникала, было обыкновенным явлением (в другом месте – «самым обыкновенным явлением»). Указывая значение и последствия скопления недвижимых имуществ в руках духовенства, Милютин говорит (там же, 1861 г., кн. I, 391–393), что оно, во-первых, обеспечив содержание духовенства, упрочило тем существование Церкви, во-вторых, оказало самое благодетельное влияние на развитие и улучшение народного хозяйства; наш автор не признает или не понимает этих следствий, но клонит речь к тому (№ 4, стр. 2), что такое скопление вредно подействовало на нравственность самих монастырей и на народное хозяйство; однако ж значение монастырских имуществ в народном хозяйстве он определяет дословной выпиской из того же места в труде Милютина (ср.: Киев, изв., № 4, стр. 2–3 с Милют. в указ. м, стр. 393 и след.), заменяя только слово «духовенство» словом «монастыри» и не отмечая извлечения, как принято отмечать все дословные выписки.

Наконец, посвятив 17 страниц изложению сухих, отрывочных известий о жалованных монастырских вотчинах, сам автор, кажется, приходит к сознанию, что это не совсем идет к задаче, первоначально им предложенной. Он пишет (№ 4, стр. 2): «Пустынник, полагавший основание обители, отказывался от всякой собственности и от людей; а несколько поколений спустя его обитель стояла наряду с богатыми землевладельцами и была окружена более многочисленным обществом в сравнении с тем, какое могло ему встретиться в мире. Если такой ход вещей оторвался со временем на нравственности самих монастырей и народном хозяйстве, то все-таки нельзя отрицать, что в общем развитии монастырской собственности была и другая сторона, важная в колонизации Северо-Восточного края России». Говоря иначе, сторона, рассмотренная автором, была не важна в колонизации Северо-Восточного края России, которую он взялся исследовать. Эта неловкость автора произошла от того, что он исследует один ряд фактов, но делает вывод, относящийся к другому ряду: он исследует, как и в каких размерах скоплялись вотчины у монастырей, а в заключение за приведенными строками выписывает из сочинения Милютина о том, что сделали монастыри с своими вотчинами, как они заселяли и разбрасывали пустые земли, – чего сам он едва коснулся.

Он пытается восполнить этот пропуск далее, но прибавляет к выводам Милютина лишь несколько промахов и курьезов. Он хочет показать (№ 4, стр. 3 и 61), что под влиянием монастырей заводились в пустыни починки и выселки, обращавшиеся со временем в «многолюдные селения». В при мер таких монастырских селений он приводит Торжок и Архангельск. Но Торжок существовал и прежде монастыря преп. Ефрема Новоторжского; Архангельск также никогда не был селением Архангельского монастыря; он построен в 1584 году по распоряжению правительства присланными с Москвы воеводами и первоначально даже не носил этого имени. В числе поселков, заведенных монастырями, автор поставил и толпу пленников, вырученных у татар и приведенных в г. Унжу преп. Макарием Желтоводским после разорения его Желтоводского монастыря. Еще курьезнее последнее доказательство того, что еще при жизни пустынников вокруг избранного ими места селилось много пришельцев. «Самое слово «обитель», – говорит он, – выражает понятие о жилище в противоположность пустыни, которой посвящал себя ее основатель (там же, стр. 5)». Между тем автор легко мог бы набрать добрый десяток городов, возникших действительно из монастырских селений. Наконец, ему необходимо было бы хотя упомянуть об огромном количестве сед и приходов Северо-Восточной России, обязанных монастырям своим возникновением.

Итак, вопрос о том, что и как было сделано монастырем в заселении пустынных пространств Северо-Востока, этот вопрос, составляющий сущность задачи автора, взявшегося за изучение монастырской колонизации, решен им коротенькой выпиской из чужого сочинения и несколькими ошибками собственного творчества. Главный промах автора в этой части его труда состоит в том, что он не вдумался в историю исследуемого явления. Он говорит почти только о пожалованных монастырских вотчинах, о вотчинном

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org хозяйстве монастырей. Правда, у него есть несколько строк и о том, что «на первых порах» братия сама занималась земледелием, «разведением овощей и фруктов, копанием колодцев и работой на мельнице (№ 4, стр. 7)», но все это и без него очень известно и притом нисколько не объясняет всех сторон монастырской колонизации. Монастырь является у него только как вотчинник; но в этом качестве его деятельность входит в состав вотчинной колонизации; его деятельность в этом отношении могла быть шире в сравнении с другими вотчинниками, но порядок, приемы и побуждения были одинаковы с последними.

Мы думаем, что вотчинная колонизация—один из моментов древнерусской колонизации и что колонизация собственно монастырская есть другой, особый момент, отличающийся от последнего не только хронологически, но и по характеру, по средствам и приемам. Дело в том, что монастырь не сразу становился вотчинником; очень многим пустынным монастырям на Северо-Востоке даже вовсе не удалось стать вотчинниками. Чем лее были они?

Около лесного отшельника собирается братия, строит кельи и церковь, вводит у себя общежитие. Для обеспечения своего существования она чистит ближний лес, вспахивает рощи, заводятся хозяйством. Кому принадлежит земля, на которой завелось это хозяйство? Городу, княжеству, Московскому государству и никому в частности. До объединения Северо-Восточной России и после она была богата такими нетронутыми или брошенными землями, не составлявшими ничьей частной собственности, ни в каких книгах ни за кем не писанными, по выражению древних грамот. Кто первый занимал такую землю, тот и выпрашивал ее на известных условиях для пользования у города, у князя, у московского государя. Поселение братии на такой земле — преобладающее явление в истории пустынных монастырей Северо-Восточной России. Основавшись здесь, расчистив место, не имея еще ни одного крестьянина, братия шлет в Москву челобитье, сказывая, что—де такой—то пустынку строит на его, великого князя, на черном лесу на диком, чтобы государь пожаловал, велел богомолье свое, монастырь строить, пашню пахать и крестьян сажать. Пустыни вволю; монастырю назначают землю на две версты или более от него «во все четыре стороны», братия сечет лес, ставит починки, пашет и зовет крестьян. После утренней церковной службы братия с игуменом во главе уходит из монастыря, работает в лесу или в поле, монастырь почти пустеет до урочной обеденной поры. У братии появляются работники, нанятые или по обещанию, которые помогают ей в занятиях по хозяйству. Потом придут крестьяне продолжать расчистку монастырской земли, наставят сел и дворов и искажут пустыню, по прекрасному выражению древнего жития преп. Сергия Радонежского, а братия еще долго выходит сама на свое поле. Таковы господствующие явления в первоначальной жизни пустынных монастырей, с которыми мы встречаемся в житиях и монастырских актах.

Случалось и другое: по смерти основателя найдут на монастырь внутренние или внешние невзгоды, разбегутся и братия, и крестьяне, и обитель запустеет, земля ее превратится опять в пустошь, никому не принадлежащую, и церковь стоит без пения целые годы. Неужели это вотчинник, тем более владелец готовых пожалованных вотчин? Кажется, это скорее всего сельская бессемейная община. По крайней мере изучая жития и акты, относящиеся к первоначальной жизни монастырей, часто представляешь себе древнерусскую сельскую общину, выдвинувшуюся в каком-нибудь углу северо-восточной окраины, с ее хозяйственными операциями и затруднениями, с ее подвижным, постоянно меняющимся личным составом, но только с прибавкой нравственных сил и побуждений, каких не заметно в обыкновенной сельской общине. Эти явления и составляют монастырскую колонизацию в собственном тесном смысле. У автора все это обойдено; вместе с этим у него исчез целый мир отношений, доступных обстоятельному изучению и вводящих в самую глубину колонизационного процесса, который рассеянными, но сильными искрами зажег русскую жизнь в финских северо-восточных пустынях. Различные обстоятельства условливали большую или меньшую продолжительность времени, когда монастырь не терял своего первоначального характера иноческой земледельческой общины; но едва ли не каждый пустынный монастырь переживал это время, прежде чем становился вотчинником. Понятно, что к землям, созданным таким образом для христианской гражданственности, молено прилагать название пожалованной вотчины с большою разборчивостью и только в условном смысле; здесь не пожалование дало монастырю готовую вотчину, а труд монашеской общины вносил в состав народного богатства новый, прежде мертвый земельный капитал, который вызывал правительственное подтверждение. В книге автора не встречаем и намек на эту разницу и вообще на какое-либо разделение периодов монастырской колонизации.

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
Этот существенный пропуск едва ли вознаграждается набором отрывочных, не сплывленных изучением фактов, относящихся к развитию монастырской промышленности и торговли, которым автор сопровождает свой очерк монастырских вотчин (№ 4, стр. 7–16). К тому же самые простые факты он не всегда точно извлекает из своих источников. Автор говорит (стр. 10), что Соловецкий монастырь имел право продавать беспошлинно до 130000 пудов соли, и цитирует акт (А. А. Эксп. III, 426), излагающий соляную льготу Белозерского монастыря. Но, во-первых, необходимо было для ученой точности определить этот факт хронологически, ибо такие размеры соляная торговля монастыря получила только около половины XVII века (см.; грам. в опис. Сол. мон. Доси фея, ч. 3, № XLV); во-вторых, вместо пошлины на местах продажи монастырь платил в Москве за продаваемую соль определенную ежегодную сумму, по грамоте 1649 года более 650 руб., которая и обозначается названием «соляной пошлины». В другом месте читаем (стр. 13): «Возле Нижнего Новгорода торговцев привлекала Макарьевская ярмарка, открывавшаяся ежегодно в июле под монастырем св. Макария Желтоводского». Автор не знает, что: 1) знаменитая ярмарка переведена к Нижнему уже в нынешнем столетии; 2) Желтоводский монастырь находится возле г. Макарьева, а не Нижнего. Торговые льготы на посаде Торжка приписаны (стр. 14) вместо борисоглебского Новоторжского монастыря прилуцкому Вологодскому.

Где можно и необходимо идти дальше непосредственного факта, там автор обнаруживает крайнюю молчаливость в выводах и соображениях; зато в других случаях, где самый пытливый исследователь остановился бы в раздумьи, наш автор своею смелостью решительно хочет брать города Исследовательность его достигает высшей степени напряжения в статистических выводах, к которым он не раз обращается. Возьмем для примера одно такое место в его очерке монастырской колонизации и хозяйства. Описав промышленность и торговлю монастырей, он замышляет определить сумму поземельного дохода Церкви в Великороссии (№ 4, стр. 17). Для этого он рассуждает: «Если принять годового доход Троицкой лавры 100000 руб. почти соответствующим количеству крестьян (то есть ее – лавры, 106 000 душ), то общая цифра монастырского (надо читать: церковного) дохода в Великороссии будет равняться 824 599 руб., принимая число монастырских крестьян в 660 185 человек и принадлежавших высшему духовенству, которые пользовались также большими льготами, в 164 414 человек». «Конечно, – заключает автор, – такой расчет будет весьма скромным».

Мы также думаем, что такой расчет – черта характера, хотя несколько иного свойства Троицкой стотысячный доход есть сомнительное, не проверенное известие иностранца XVI века (Флетчера), а 106 тысяч крестьян этого монастыря, равно как общая сумма церковных крестьян 824 599, есть показание ревизии 1744 года. Соединив в вычислении своем эти показания, разделенные почти двумя столетиями, автор получил вывод, – за какое время – неизвестно: сам автор его не обозначает. Вычисление его напоминает те задачи, которыми иногда испытывают сообразительность детей, учащихся арифметике: если умножить 10 руб. на 2 сажени, что выйдет – рубли или сажени? Дети обыкновенно становятся в тупик; наш статистик не стал в тупик и решил задачу. Такие вычисления, видимо, доставляют ему удовольствие. Не остановившись на сделанном выводе, он предпринимает далее определить нынешнюю стоимость тогдашних (кажется, XVIII век) церковных земель и ведет вычисление так (стр. 17 и сл.): получив общую цифру церковных крестьян в России XVIII века – со включением епархий киевской, черниговской и новгородско-северской – 964 599, автор рассуждает: «Полагая на каждого человека по 4 десятины, получится одной земли монастырских (читай: церковных) крестьян 3 858 396 дес.; но к этому количеству, по меньшей мере, следует прибавить такое же количество земли, находившейся в непосредственном пользовании монастырей, так что всей монастырской земли (читай: церковной) надобно положить не менее 7 716 792 дее Средняя годовая плата за пользование десятиною в настоящее время не менее 2 руб. 50 к., я с доходами от приписных мельниц, лугов, лесов, рыбных ловель эту плату необходимо по крайней мере удвоить; следовательно» и проч. А «если оценить означенное количество монастырской земли по нынешней средней продажной стоимости, то есть по 25 руб. за десятину, то» и проч.

Надежных оснований для этих положений, полученных и удвоитш никаких не выстановлено; с одинаковым правом мы можем здесь утратить, делить на 2 и т. д. и получить соответствующие выводы. Но статистические развлечения ставят самого автора в комическое положение. Выше он из всех сил старался доказать страшное развитие монастырского землевладения в древней Руси и без возражения выписывал ничего не значащие показания иностранцев о том, что в

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org России гораздо больше монахов, чем в какой-либо католической стране и т. п. (№ 3, стр. 27–35). Теперь, сопоставив общую цифру нынешней стоимости церковных земель в России XVIII века, столь поэтически им созданную, со стоимостью церковных земель в Австрии и Итальянском королевстве (см.: у него № 4, стр. 18), он принужден убедиться, что Россия размерами церковного землевладения не только не превосходила католических стран, но, если принять в соображение ее пространство и другие условия, даже уступала им. Уж если автору непременно хотелось определить общую стоимость церковных земель в России XVIII века и их отношение к церковным землям католических стран, он мог бы обратиться к средству более простому и все же более надежному, чем умножение или деление троичных рублей XVI века на церковных крестьян XVIII века: стоило бы только цифру крестьян, переданных в XVIII веке в ведомство коллегии экономии, помножить на 1 1/2 (полтора рубля – ежегодный казенный сбор с души, наложенный на отобранных крестьян), капитализовать полученную сумму и сравнить ее с оценкой церковных земель во Франции, сделанной в том же XVIII веке Учредительным собранием.

Третья глава заканчивается торжественным заключением: «Таково было этнографическое и экономическое значение монастырей в эпоху древней России» (№ 4, стр. 24). Хотя автор говорил выше собственно только о монастырях Северо-Восточной России и хотя, перелистывая опять разобранные главы, мы не могли найти, что он говорит об их этнографическом значении в эпоху древней России; однако ж мы, не забегая вперед с окончательным отзывом об исследовании, откладываем его до окончания разбора следующих глав, где автор, согласно своей прогрессивности, «обращает внимание на остальные стороны деятельности» монастырей.

IV

В V главе (№ 4, стр. 24–33; № 5, стр. 1–51) исследуется участие северо-восточных монастырей в распространении христианства между инородцами. Исследование открывается беглым очерком русской колонизации и обрусения инородцев в Северо-Восточной России. Здесь легко набросано несколько общеизвестных фактов, причем некоторые представлены в искаженном виде. Автор уверяет, что «появление на Волге южных князей усилило в этом крас элемент южнорусский (№ 4, стр. 25)»; вернее было бы сказать, что это появление само было следствием усиления русского элемента в том крае. Впрочем, на движение южнорусского населения в поволжский, Суздальский край автор не обратил внимания. Автор говорит только (стр. 26), что «возникновение на Севере сильного Московского княжества под покровительством татар и потому более обеспеченного от разорений» привлекло туда целые колонии поселенцев. Предоставляя автору более близкий знакомством с русской историей убедиться, возникло ли Московское княжество под покровительством татар, нельзя не заметить, что наплыв колонистов в Московский край обыкновенно объясняется не татарским покровительством, а другими обстоятельствами, более важными, и что самая сила княжества главным образом создана этим наплывом. Не обошлось и без ошибок, происшедших от недостатка зоркости или даже простой внимательности в работе. Киевский боярин Родион Нестерович назван черниговским, кажется, оттого, что у г. Соловьева, который цитируется при известии об этом боярине, за последним помещено известие о черниговском боярине Плещееве. По словам автора, в Двинской области в половине XV века население было уже все христианское (стр. 28). Из списков двинских земель, которые цитирует автор, этого факта не видно; автор разубедился бы в нем, если бы в том же томе актов Археогр. экспедиции прочитал акт того же 1471 года, помещенный подле цитированного им, где между двинскими землями в системе р. Пинеги упоминается Сура поганая (ААЭ. I, № 93). Что это название имело в это время действительное значение, видно из того, что в первой половине XV века, по сю сторону Двины, ближе к центральным областям, раздельная грамота Своеземцевых упоминает в их вотчине места и села, где б казнь живе, то есть чужь некрещеная.

Обзор миссионерской деятельности иноков на Северо-Востоке начинается древнейшими известиями об утверждении христианства в Ростове, Муроме и т. д. Автор повторяет известия из житий Леонтия, Исаии и Авраамия Ростовских, из сказания о кн. Константине Муромском, в самом непосредственном, сыром виде, без всяких критических замечаний, не заботясь нисколько о том, что главные факты его рассказа подвержены сильному сомнению. Докажет ли он, например, что Авраамий действовал в промежутке епископств Илариона и Леонтия, как он решительно утверждает? Разъяснит ли он факт поклонения ростовского чудского конца каменному идолу Велесу, о котором он говорит, не

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org поясняя даже, было ли это славяно-русское или финское божество? Если Велес – славяно-русское божество, то поклонение ему со стороны чуди – любопытный факт для истории отношений славян к финнам; если же это финское божество, усвоенное русскими славянами, то здесь источник другого ряда любопытных выводов. Разъяснит ли автор эту и множество других неясностей в указанных ненадежных ростовских житиях, написанных столетия спустя по смерти описываемых ими святых? По крайней мере, он ничего не разъясняет и не доказывает, а, цитируя преосв. Макария, обращает в несомненные факты то, в чем последний допускает только некоторую вероятность, да повторяет анахронизмы житий, вроде того что «еще при жизни Авраамия монастырь его сделался главным в Ростове (стр. 31)», хотя других в нем тогда и не было.

Затем компилируется из статей и книг, редко из первых источников, ряд известий, какие монастыри и иноки распространяли христианство в Северо-Восточной России. Этот ряд известий, конечно, шире того, что можно найти о миссионерской деятельности древнерусских иноков в учебниках; но было бы слишком большим преувеличением назвать его сколько-нибудь полным и цельным очерком. Ошибки и неточности, в крупных и мелких фактах, автор и здесь продолжает расточать с щедростью, превосходящей всякую возможность перечислить их. Автор пишет, что монастырь Троицкий Устьешехонский возник на берегу Бела-озера, при устье Шексны (?° 5, стр. 3); но место, где река берет свое начало, называется истоком, а не устьем. Монастыри Дионисия Глушицкого и Александра Куштского автор ставит на Кубенском озере; но так нельзя выражаться о монастырях, возникших в нескольких верстах от берега озера на матерой земле. Рассказ о Коне-камне, из истории основания преп. Арсением Коневского монастыря, передан автором на основании какого-то современного известия (стр. 4); но это известие сохранено паданием, уже много позже Арсения занесенным в его житие. Автор вообще не мастер точно извлекать известия из источников. Он говорит, опять цитируя житие, что, услышав об основании Соловецкого монастыря, целые толпы направились к северу, и многие из посетителей оставались жить там (стр. 10). Надо думать, что речь идет о толпах русского народа. Но в житии основателей Соловецкого монастыря нет такого известия, а есть известие XVI века, которое прямо говорит о монастыре конца XV и начала XVI века: «Еще бо в то время от иных градов немнози прихождаху воеже постригати главы своя (Соч М. Грека. III, 265)».

Ниже, приводя известие о распространении христианства на 3000 верст в окружности от Соловецкого острова, автор ссылается на «современника первоначального заселения острова», а в примечании опять цитирует житие Зосимы и Савватия. Но эта цитата, очевидно, поставлена только по незнанию истинного источника известия, которое принадлежит не житию, а тому же Максиму Греку, не бывшему ни автором жития, ни современником первоначального заселения острова; притом Максим ясно дает понять, что известие это относится к его времени, то есть лет сто спустя после первоначального заселения острова (там же, стр. 266). Особенно любопытно встретить в ученом сочинении наивное известие, что «плач земля Пермской» о смерти св. Стефана, статьи Епифания. приложенная им к житию этого святого и написанная по всем правилам тогдашнего церковного витийства, есть действительный плач дикой, едва окрещенной перми и только записан с ее слов Епифанием (стр. 23). Стоит только заглянуть в источники, цитируемые автором, и сверить их с его изложением, чтобы открыть неисчислимый рой неточностей, легко устранимых при малейшей доле внимательности в изучении. Читаем, например, у автора (стр. 25), что по р. Суре тянулась вотчина Спасо-Евфимиева мона стыря, пожалованная ему в 1393 году нижегородским князем Борисом, которая в XV и XVI веках была уже заселена монастырем. Справляемся с процитированными при этом тремя актами Археографической экспедиции (т. 1, № 12. 18 и 21) и находим: 1) что в них речь идет не о суздальском Спасо-Евфимиевом, а о нижегородском Спасо-Благовещенском монастыре и 2) что в 1393 году пожалована этому монастырю по первому из указанных трех актов вовсе не та вотчина, о заселении которой говорится в двух остальных.

Неверно воспроизводя отдельные факты, автор приходит иногда к невозможным выводам. Образчики их были указаны в первых главах его исследования, в настоящей главе встречаем новые. В очерке распространения христианства в Казанском крае автор уверяет, что «открытую враждебность русские встретили более в среде финских племен, нежели татар», ибо «казанские порядки близко подходили к московским», что поэтому «татары редко принимали участие в движении инородцев против Москвы»; что, напротив, вполне развитый общинный быт финских племен сплотил их и в религиозном отношении, отчего они менее

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
(то есть нежели татары) поддавались влиянию миссионеров (стр. 28 и 29).

На чем основаны или откуда извлечены все эти положения, автор не указывает. Но в изложении русско-христианского влияния на инородцев Северо-Восточной России автор не раз цитирует без возражений сочинение Г. Фирсова («Положение инородцев в Московском государстве»). В этом исследовании доказываются совершенно противные выводам автора: здесь читаем, что русско-христианское влияние встретило наиболее противодействия именно там, где преобладал татарский элемент, что причина этого заключалась в силе аристократического элемента и в прочной организации духовенства, – в особенностях, которыми характеризовался быт татарских юртов, а не финских племен и которые ставили жизнь первых в противоречие основам русской жизни, что, наконец, именно татарские князья, мурзы и муллы и становились двигателями и вождями мятежей и заговоров против Москвы (Г. Фирсов, стр. 219 и 118–128). Одно из двух: или автор не читал книги, которую не раз цитирует, или же молча отвергает ее положения; в первом случае он поступает слишком мудро, во втором слишком просто, ибо, зная о существовании мнений, противоположных его выводам, не удостоивает их опровержения. Последнее предположение, впрочем, менее вероятно. Мы сейчас видели положения, может быть впервые высказываемые в нашей исторической литературе, о меньшей устойчивости татарского магометанства пред влиянием христианства в сравнении с финским язычеством. Чрез несколько страниц, сделав очерк христианского миссионерства в Пермском крае и Сибири, автор пытается указать препятствия, мешавшие успешному действию христианства между инородцами, и здесь (стр. 36) читаем, что в магометанских местностях этому мешало магометанское духовенство, что «в Казанском крае и Сибири пропаганда последнего среди инородцев была так сильна, что надолго одержала перевес над христианской миссией». Можно только объяснить происхождение этих положений, но не примирить их с тем, что говорил автор немного выше. Слова его о силе магометанской пропаганды выписаны с легкой переделкой из книги того же Г. Фирсова, у которого взята и подтверждающая их цитата, хотя сам он не процитирован на этот раз нашим автором.

Мы уже имели не один случай убедиться в ученой отваге автора, не робящего ни перед каким историческим вопросом. В конце разбираемой главы он являет новое доказательство этого свойства. Нам становится страшно за автора, когда он от рассмотренного очерка русско-христианской миссии между инородцами переходит к решению одного из труднейших вопросов нашей истории, к определению влияния инородческого населения на русское, с ним сближавшееся (стр. 36–51). Мы вполне согласны с автором, что «это влияние имеет важное культурное значение». С своей стороны и автор согласится с нами, что научное определение и этого влияния и его культурного значения невозможно без выполнения известных довольно сложных условий. Напомним самые элементарные из них. Почва, на которой развивался затронутый автором культурный процесс, создана была встречей двух совершенно различных племен. Необходимо попытаться обозначить, при какой исторической обстановке произошла эта встреча, далее – с каким культурным запасом встретились обе стороны. Это укажет сферы жизни, в которых русское население наиболее подчинилось влиянию инородцев. Сближение началось при полном господстве языческих представлений у обеих сторон; оно и продолжалось под сильным влиянием тех же представлений, не умиравших и под христианской оболочкой. Здесь для исследователя становится важнейшим источником выводов мифология. В лице русских и финнов встретились две совершенно различные антропологические семьи, с своими особыми преданиями и верованиями: необходимо точно разграничить круг мифических представлений той и другой стороны и указать их отличительные особенности. Посмотрим, как решает автор заданную им себе задачу.

Он повторяет высказанную в одной статье «Православного собеседника» мысль, что христианство на Руси в первые века является по письменным памятникам в более чистом виде, нежели в последующее время, в XVI и XVII веках. Но необходимо было бы рассмотреть, насколько участвует в этом положении, с одной стороны, простой недостаток известий об уровне христианского сознания в первые века сравнительно с последующими, а с другой – дальнейший рост этого сознания. Более развитое поколение всегда находит более недостатков в своем времени, нежели его предки; из этого, однако ж, вовсе не следует, что это последнее время лучше первого. Если бы наш автор разобрал выставленный им факт с этих двух сторон, он признал бы его, может быть, одной из исторических фикций, основанных на недоразумении, на недостаточном анализе явлений. Не подумав доказать действительность факта, хотя бы по письменным памятникам, на которые сам ссылается, автор предпринимает объяснение этого

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org явления, важного в культурном отношении, как он его определяет, но сомнительного, как может сказать читатель. Объяснениями, найденными у других, наш автор недоволен, как: неверными или частными, и находит «необходимым обратиться к более общим причинам (стр. 36–37)». Объясняя эти «общие» причины, автор начинает замечанием, против которого никто не станет спорить, что Северная и Южная Русь различаются резкими контрастами. Также справедливо замечает он, что «причины этого замечательного явления следует искать в местных условиях». Результаты своих поисков он выставляет в следующем ряде аргументов (стр. 37 и 38). На юге русское население представляло сплошную массу, удобно подчинявшуюся церковному влиянию; на Севере оно явилось вначале в виде колоний, среди многочисленного финского, а при дальнейшем движении на северо-восток и турецко-татарского населения. В продолжение веков русское население, благодаря своему превосходству, держало верх над финско-татарским, и последнее начало русеть. «Но в первое время многочисленное туземное население, охватившее разбросанные русские колонии, даже наложило на них печать своего влияния». Автор позволит нам подвести итог аргументации, который он предоставил читателю: итак, вот где – в этой метисации. говоря его термином, лежит причина резких контрастов, разделяющих Русь Северную и Южную. Итак, вот где – в этом финско-татарском влиянии, вошедшем в русскую жизнь на Северо-Востоке, лежит разгадка той порчи христианства, которая обнаружилась в письменных памятниках Северной Руси XVI и XVII веков.

Но, во-первых, неужели автор серьезно считает сплошным и совершенно чистым русское население на юге, например, в том виде, как сложилось оно ко времени окончательного отделения Юго-Западной Руси от Северо-Восточной? Но в 1159 году один черниговский князь говорит, что в его черниговских, русских городах живут псары да половцы, – и по всей вероятности, живут на приятельской ноге друг с другом. Куда девались эти городские половцы? Куда девались вообще разные торки, берендеи, печенеги, росские, жившие в XII Черниговского княжеств, – все эти свои поганые, как звала их Русь в отличие от степных независимых поганых? Некоторые из них, по прямому указанию летописи, принимали христианство, жили дружно с русскими и вместе с ними бивали свою степную братию; в 1155 году берендеи из Поросья, побив с Русским князем половцев, важно заявляют отцу последнего: «Мы умираем за Русскую землю с твоим сыном и кладем головы за твою честь». Степные варвары сослужили злую службу древней Южной Руси: они не давали покоя южнорусскому крестьянину, на что прямо указывают известные автору слова Мономаха на съезде 1111 года; гнали этого крестьянина в суровые, но более безопасные леса Севера. Но это не прошло им даром: значительные массы их были оторваны русским влиянием от родной степи и так же влились в русскую народность, как это было с финнами на Северо-Востоке.

Перейдем к другой половине аргументации автора. Первое время, когда финны «налагали печать своего влияния» на северо-восточные русские колонии, надобно отнести к XI веку, может быть даже раньше. Очень естественно, что финское влияние всего сильнее должно было действовать на русских в пору их язычества или в первое время христианской жизни; в дальнейшем своем развитии последняя, как бы слабо ни усвоилась она, давала Руси огромное превосходство перед финским язычеством и служила некоторым оплотом против его влияния. Но каким же образом порча христианства между русскими, внесенная этим влиянием, обнаружилась в письменных памятниках только в XVI веке, лет чрез 500 от начала сближения обоих племен, и была незаметна в то время, когда это портящее влияние действовало с наибольшей силой? Вопрос разрешается указанными причинами, создавшими этот исторический вымысел. Итак, напрасно затронут автором факт ?рчи христианства в России с XVI века; затронув этот факт, напрасно отстранил автор объяснения, представленные другими исследователями: они дают хотя кажущуюся опору мнимому факту.

Таким образом, самая постановка вопроса о важном в культурном отношении влиянии инородцев на русских сделана неверно. Затем следует решение этого вопроса. Оно состоит в том, что выписывается несколько страниц из сочинения Вундта («Душа человека и животных») о религии степей или вере в духов (стр. 39–42), а остальные страницы главы наполнены простым набором разновременных известий об остатках язычества у христианской Руси на Северо-Востоке. Вот и все решение задачи: едва ли нужно сопоставлять его с теми элементарными условиями, которые мы пытались обозначить выше и без которых оно невозможно. В заключение сказано, что «финская мифология оказала большое влияние на русское население» (стр. 51). Но ее-то, этой финской мифологии с

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org ее большим влиянием на русское население, и недостает у автора в исследовании о финском воздействии на русскую жизнь. Не беремся судить, насколько выписанные автором страницы Вундта исчерпывают содержание финской мифологии, – осмеливаемся только спросить, не ближе ли было бы к цели автора справиться вместо Вундта с лекциями Кастрена о финской мифологии, изданными Г. Шифнером в немецком переводе. Между тем эта книга, по-видимому, осталась совершенно неизвестной нашему автору. Он хотел изучить влияние финской мифологии на русских, но, знакомый только с религией духов по Вундту, он не показывает, какой элемент вошел в русскую языческую мифологию под влиянием финской. Он собирает известие только о наружных признаках, уцелевших от язычества между русскими на Северо-Востоке, о волхвах и колдунах, о боготворимых камнях и т. п., – но все это было и в Южной Руси; говорит о заимствовании у финнов языческих обрядов и примет, но не задумывается над тем, во-первых, все ли эти обряды и приметы финского происхождения, во-вторых, были ли они принадлежностью одной Северо-Восточной Руси, непосредственно соприкасавшейся с финнами, не разделяла ли их и Русь Южная. Вообще в этом вопросе, требующем особенно точного и внимательного анализа фактов, автор пренебрегает самыми элементарными научными требованиями. Исследуя финское влияние, он не подумал даже разграничить в своем сознании мифологии славяно-русскую и финскую, а это, кажется, первый вопрос в таком исследовании. Поэтому он часто смешивает их, говорит, например, о влиянии финских верований на религиозные представления русских и в числе фактов этого влияния приводит приурочение славяно-русского языческого божества к христианскому святому, перенесение черт Велеса на св. Власия (стр. 45). Судя по тому, какие поверья и приметы в русском народе объясняет автор финским влиянием, как вообще веру в духов у русских на Севере он выводит из этого же источника, можно подумать, что славяне пришли на Днепр без верований, без богов и религиозных обрядов и все это взяли у финнов. Смеем уверить автора, что они принесли с собой и своих духов, и весь запас языческой религиозной жизни и даже поделились им с самими финнами.

V

Согласно со своей программой автор изучает далее значение древнерусского монастыря как школы и средоточия древнерусской образованности (гл. V, № 6, стр. 1–40). Мы отказываемся понимать логический, исторический и даже грамматический смысл общего положения, с которого начинает автор: «В это время, когда Россия подчинялась влиянию Византии, господство религиозных идей достигло там полного апогея и монастыри давали направление обществу. Отсюда распространилось влияние византийской образованности на Россию, и потому она (?) вполне может называться монастырскою (стр. 1)». Эта монастырская образованность распространялась в обществе двумя путями: монастырской книжностью и монастырским воспитанием.

Влияние книжной деятельности монастырей определяется положением: «В монастырях сосредоточилась вся книжная деятельность древней Руси (стр. 2)». Только крайним знакомством с древнерусской письменностью можно объяснить происхождение этой строки. Автор забыл или не знал, что самые крупные по размерам сборники памятников древнерусской письменности, четьи минеи Макария и Милютина, составлены не в монастырях. Если бы автор полистывая рукописи хоть одного из существующих теперь в России рукописных хранилищ, он узнал бы по припискам, как много писано в древней Руси вне монастырей. Впрочем, из следующего затем описания состава некоторых монастырских библиотек древней Руси видно, что все знакомство автора с последними ограничивается сведениями, извлеченными из описаний их и некоторых статей. Из анализа состава этих библиотек делается вывод, что «наименьший отдел занимают в них сочинения общеобразовательные (стр. 8)». Просмотрев представленную автором библиографическую статистику монастырских библиотек, узнаем, что он обозначает этим эпитетом сочинения общеисторические, географические, путешествия, русские летописи и т. п.; напротив, книги библейские и отеческие, занимающие самое большое место в составе древнерусских библиотек, не названы общеобразовательными, следовательно, отнесены к отделу специальных. Мы думаем, что из них именно и почерпался запас общего образования древней Руси; следовательно, они и имели значение общеобразовательных книг: это подтверждается обилием их списков в древних наших библиотеках. Сам автор то и дело заявляет, что вся русская образованность до конца XVII века носила на себе исключительно духовный характер. Анализ состава библиотек сопровождается совершенно неожиданным выводом, будто, «сосредоточив в своих руках источники образованности, монастыри, естественно, сделались регулирующими центрами в общественной

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
жизни древней Руси (стр. 9)».

Автор говорил только о влиянии монастырской книжности и, разумеется, ни выше, ни ниже не показывает, как монастыри сделались регулирующими центрами древнерусской общественной жизни. Может быть, автор не написал бы этого, если бы вникнул в истинное значение таких слов, как регулирующий центр и общественная жизнь. Исключительным влиянием монастыря на умственную жизнь древней Руси автор объясняет свое положение, будто наша древняя письменность имела двойственный характер, поучительный и полемический, который проникает все ее формы (стр. 10). Мы думаем, что в этих словах не все ясно и они мало объясняют характер древнерусской письменности. Ведь и полемические сочинения были поучительного свойства и по цели, и по тону изложения. Поучение, моральным элементом был в древнерусской письменности основной мыслью, которой искали в каждом дельном сочинении. В наше время от каждой дельной книги требуют известной научной мысли, философического элемента, «книги без всякой мысли преследуются критикой», значит ли это, что вся наша литература должна называться философской? В таком случае мы не согласимся, чтобы далее исследование нашего автора было чисто историческим сочинением, при всем желании исследователя сделать его таким. Автор говорит далее, что образцами поучительно-полемической письменности древней Руси служили византийские авторитеты, и убеждается в этом «безусловной подражательностью наиболее крупных писателей в области духовной литературы».

В числе таких наиболее крупных писателей неожиданно являются и Нил Сорский и митрополит Даниил (XVI век), но нет многих действительно крупных духовных писателей древней Руси. Автор упрекает упоминаемых им крупных писателей «в подобострастии греческим образцам», не подумав, идет ли это слово к тем целям, с какими, например, Нил Сорский или Иосиф Волоколамский делали выписки из отцов Церкви в своих сочинениях. Если бы они писали ученые исследования в наше время, при нынешних научных условиях, и подобно нашему автору наполнили 4/5 своих книг выписками из чужих сочинений, тогда их можно было бы упрекнуть в чем-нибудь подобном. Вообще отношение автора к читателю выходит из принятых правил распространяясь пред ним о том, что он с трудом может связать с главным предметом исследования, автор часто обходит то, что, по-видимому, неразрывно связано с этим предметом и на что он сам призывает особенное внимание читателя. Исследуя монастырскую книжность, он замечает, что ее результатом был важный для истории отдел древнерусской письменности – жития святых. Но об этом важном отделе, изучение которого, по-видимому, так необходимо для характеристики монастырской образованности, автор нашелся написать только 9 строк и то наполненных неточностями (стр. 11–12). Точно так же поступает он с читателем, определяя другую сторону образовательного значения монастырей – их нравственное влияние: один из путей этого влияния он указывает в монастырском воспитании, в монастырских училищах (стр. 13), а говорит о стечении народа богомольцев в монастыри, потом опять о монастырских книгах и о многом другом, только не о монастырском воспитании. Напротив, исследуя другой путь нравственного влияния монастыря – «влияние представителей монашества на семью», автор набирает массу разнообразных явлений древнерусской религиозно-нравственной жизни, из коих многое было бы странно объяснять только влиянием монастыря; так, здесь он распространяется о преследовании Церковью остатков язычества, даже об удалении женщины из мужского общества.

Наконец, и эта глава об образовательном значении монастырей усеяна обычными у автора ошибками и неточностями, из которых позволяем себе сделать короткую выборку. Автор уверяет, что в древнерусской письменности скоропись является только с половины XVI века (стр. 3). Эта ошибка произошла оттого, что автор, не выдавший в глаза ни одной древнерусской рукописи, не мог видеть и рукописей XV века, писанных скорописью; притом его здесь ввело в заблуждение не совсем ясное выражение о скорописи Востокова (в предисловии к «Опис. Рум. муз.»). Автор пишет, что Макарий составил свои минеи в течение 12 лет, будучи архиепископом в Новгороде, следовательно до 1542 года, когда он стал митрополитом всероссийским. Но как же попали в них произведения, писанные в 1546, 1547 годах и даже позднее, в которых упоминается имя митрополита Макария? Автор говорит (стр. 13, прим. 2), что новгородский архиепископ Моисей открыл училища при монастырях, им основанных в Новгороде, цитируя при этом житие его у преосв. Филарета. Такого известия нет ни в подлинном житии, ни в переделке его у преосв. Филарета; автор сочинил его из не понятых им слов последнего «обители св. Моисея были училищами благочестия для мирян новгородцев» («Русск. Свв.»,

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org янв., стр. 115). В числе «отшельников в 11–15 лет» встречаем у автора архиепископа новгородского Серапиона, постригшегося из вдовых священников, Макария Колязинского, также вступившего в монастырь уже вдовцом, Александра С вире кого, который ушел из дома родителей и постригся 26 лет, Пахомия Нерехтского, который до 21 года жил в родительском доме, Авр:шмия Ростовского, Иакова» епископа ростовского, и Нила Столбенского, возраст которых при вступлении в иночество, как и все детство, неизвестен с точностью (стр. 16, прим. 1).

Недостаток точности в сведениях автора обнаруживается не одними ошибками; он иногда доводит его до клеветы, разумеется, ненамеренной. Он говорит, будто монахи побуждали детей тайно бежать в монастыри, где их содержали в кельях игумена и не позволяли видеться с родными, будто на жалобы последних монахи отвечали: «Игумен велел отнимать у родителей детей и отвозить в монастыри» (стр. 16, прим. 3). Это курьезное известие автор подкрепляет ссылкой на жития Дионисия Глушицкого и Александра Свирского. Ничего подобного нет в этих житиях; напротив, валаамские монахи прямо отвечали иному Александру на просьбу взять его с собой на Валаам: «Нам несть се игуменом повелено еже от родитель чад отымати и в монастырь отвозити». Когда отец пришел к постригшемуся Александру, игумен, по рассказу жития, не только не запрещал сыну видеться с отцом, но сам уговаривал к тому строгого аскета. Во многих других житиях автор прочитал бы, если бы заглянул в них, что игумены не только не ловят детей в свои монастыри, но стараются отговаривать юношей, просивших их о пострижении, указывая на их лета, на трудности иночества, на обязанность к родителям. Автор пишет, что царевич Иоанн, сын Грозного, тщательно собирал рассказы о жизни Антония Сийского, на основании которых составил его биографию (стр. 17 и сл.). На самом деле царевич, получив житие этого святого, написанное за год перед тем иноком Ионою, переписал его для себя, подвергнув его при этом легкой переделке. Из известия жития, что преп. Сергий, будучи еще грудным ребенком, отказывался от молока в постные дни, автор заключает, что «в некоторых семействах старались отучить детей на первых же порах даже от употребления молока (стр. 25)».

VI

Из всех моментов в культурном значении древнерусских монастырей теперь осталось у автора на очереди изучение «участия монастырей в политических событиях». Вместо этого находим, что всю VI главу и значительную часть VII он посвящает раскрытию политического влияния Византии на древнюю Русь, проводившегося церковным путем, и уже после того обращается специально к рассмотрению политического значения монастырей древней Руси. Программа автора опять запуталась. Вероятно, это расширение задачи произошло от того, что необходимость вставить исследование о влиянии Церкви вообще на древнерусское государство предстала перед автором, когда он уже приступил к изображению политической роли древнерусских монастырей. Однако ж, не выпуская из рук нити автора, хотя и удлинившейся, мы несколько остановимся на его главах о политическом значении Церкви вообще, – как по тесной связи этого предмета с политическим «моментом» монастырей, так и для того, чтобы показать и здесь верность автора обычным приемам его исследования. Мы, например, не можем назвать вполне удачным способ, избранный автором для разъяснения влияния Византии на древнерусскую Церковь. Автор (№ 7, стр. 2–28) кратко передает простые факты из иерархической истории русской Церкви до XVI века, разумеется, преимущественно по истории преосв. Макария. Но подобное фактическое изложение, которое читатель найдет у других историков в более полном и лучшем виде, не есть прямой ответ на вопрос о характере и значении иерархических отношений Византии к русской Церкви. Этим автор ставит иногда читателя в недоумение: указав, например (стр. 9 и 10), на местные условия, развившие в русском народе религиозный антагонизм в отношении к иноверным соседям, автор продолжает «Все это говорит в пользу важного значения того направления, какое Россия получила из Византии».

Но в изложении автора читатель не найдет прямого разъяснения, о каком направлении идет здесь речь. Притом, если сам автор указал на местные условия антагонизма, то остается неясным, какое участие принимало в нем направление, получившееся из Византии. Наконец, простота приема, которым руководился автор, не помогла ему стать более прежнего точным. Объясняя принятие христианства Русью и сказав (стр. 2) о греческом проповеднике с картиной Страшного суда пред кн. Владимиром, о послах последнего, которые пленились богослужением и приемом греков, автор заключает. «Таким образом, выбор был решен». Но неужели именно таким образом решен был выбор религии?

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
Автор цитирует историю преосв. Макария, рассказывая (стр. 12) о Ефреме-скопце, что он в 1072 году вызван был из Константинополя на переяславскую кафедру: но преосв. Макарий именно и доказывает, что это было не в 1072 году, а после (1, 9). Автор решительно и без оговорки утверждает (стр. 13), что известный Нифонт, епископ новгородский, был грек, причем ссылается опять на преосв. Макария и на цитату, выставленную последним. Но ведь это только догадка, на что и указывает преосвященный Макарий. Житие, составленное в XVI веке, считает Нифонта уроженцем Киевской области, с чем согласна и другая редакция жития, несколько позднейшая, но более подробная и пользовавшаяся очень древними источниками.

Переходя от иерархических отношений к определению юридического влияния Византии на Русь, автор, цитируя Шлоссера, замечает (стр. 28), будто политические формы Византийской империи сделались образцом для всех средневековых государств – феодальных, добавим мы от себя. Но Шлоссер (Всем, ист., V, 9) в процитированном месте говорит только о влиянии на средневековые государства римского права в форме, данной ему при Юстиниане, а не о политических формах Византийской империи, что, кажется, не совсем одно и то же. Впрочем, в этом отделе о влиянии Византии на юридический быт древней Руси (№ 7, стр. 28–42) наименее заметны особенности исследования автора – эпическая фактичность изложения и неохота направлять факты прямо к решению задачи, согласно с твердо определенной программой. Это объясняется тем, что эта часть VI главы составлена почти вся из выдержек, которые автор не мудрствуя выписывал из известного исследования Г. Калачова о Кормчей. Ученое смирение нашего автора доходит здесь до того, что эту главу своего докторского исследования он заканчивает исторической оценкой Уложения, дословно выписанной из учебника русской истории Г. Иловайского, который и цитируется в примечании.

Но во II главе (№ 8), где исследуется влияние Византии собственно на политическое развитие России, автор не имеет руководителя и, более предоставленный собственным силам, возвращается вполне к своим обычным приемам. Начав главу указаниями на высокие понятия о верховной власти, заимствованные древнерусским духовенством из византийских источников, он совершенно справедливо замечает, что влияние древнерусского духовенства в этом отношении не всегда и везде было одинаково, что оно успешнее проводило в жизнь усвоенные им политические понятия там, где «почва была более удобною» для этого. Здесь внимание автора останавливается на различии в политическом развитии древней Южной и Северо-Восточной России. Это различие автор видит прежде всего в различии старых и новых городов.

Автор знает знаменитое место летописи о старших и младших городах или пригородах, но он не хочет понять их прямого смысла Во-первых, он неточно выводит из них различие старших городов и пригородов: в первых, по его мнению, господствует вече, в последних преобладает княжеский авторитет. Но по прямому смыслу летописи, в пригородах преобладает авторитет старшего города, а не князя. Во-вторых, из слов летописи автор делает совершенно неожиданный вывод. Он думает (стр. 3–4), что «по аналогии с указанием летописца, такими (то есть старыми, вечевыми) городами будут те, которые были первоначальными пунктами славянских поселений в Области России; следовательно, города Южной Руси, княжества Полоцкое и Смоленское (то есть города этих княжеств)» и проч. К противоположному типу следует отнести города Северо-Восточной России, опять исключая старые города Ростов, Суздаль, где хотя иногда и проявлялось вечевое устройство, но далеко не в такой силе, как в указанной местности (то есть в местностях).

Автор, кажется, слишком увлекся своей аналогией, Разве Вышгород, Канев, Морювйск, Любеч, Всеволож, Хоробор – разве все эти южные города и множество других, попадающихся чуть не на каждой странице южной летописи в XII веке, старшие города, руководившие своими пригородами? Разве все города Полоцкого и Смоленского княжества имели одинаковое значение с Полоцком и Смоленском? С другой стороны, разве во Владимире на Клязьме, пригороде Ростова, до Андрея преобладал княжеский авторитет, когда и после Андрея ростовцы повелевают владимирцами, по замечанию летописи, и, вспоминая старые, уже сильно пошатнувшиеся отношения пригорода, говорят: «Сожжем Владимир или посадим в нем посадника; там живут наши холопы каменщики». Не вникнув в различие старших городов и пригородов, так ясно указанное летописью, автор не разобрал и отличия старого порядка от нового, возникшего на северо-востоке и изменившего прежние отношения между городами. Непосредственно за выписанными выше строками читаем у автора «Очевидно, что здесь (на северо-востоке) было более условий для развития

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org княжеского авторитета». Совершенно справедливо, но: 1) из приведенных строк это вовсе не очевидно; 2) это не очевидно и из следующих строк автора. Поймав самые внешние признаки исторического движения, автор уже не углубляется далее в его смысл. Сколько можно понять из его неясного, сбивчивого изложения (стр. 4–5), он видит второе различие в политическом развитии Южной и Северо-Восточной Руси в том, что первая имела один центр Киев, а вторая распалась на отдельные княжества. Он объясняет это последнее явление таким рядом выводов: князья на северо-востоке стремятся расширить свои волости, дорожат ими, более заботятся о них; это тесно связывает их с ними, и потому власть их получает здесь большое значение (стр. 5). Но все это, если не ошибаемся, следствия, требующие дальнейшего объяснения.

Так же трудно понять и третью, последнюю, по замечанию автора, противоположность в политическом развитии Южной и Северо-Восточной Руси, которую автор развивает на нескольких страницах далее, объясняя ее торжества Москвы. Не ручаемся за догадку, но, кажется, эта противоположность состоит в том, что князья на Северо-Востоке на первых же порах ищут покровительства у татарских ханов (стр. 6) и находят его, чего, подразумевается, не было на юге. Опять, по мнению автора, «очевидно, что при таком порядке вещей исход борьбы между Тверью и Москвой зависел от влияния извне», что «Москва получает верх, благодаря соединению политики московских князей с интересами ханов». Все это подкрепляется словами Карамзина: «Москва обязана своим величием ханам». Так, весь политический переворот на Северо-Востоке, все историческое значение Москвы объясняется каким-то отсутствием центра да покровительством ханов. О происхождении оригинального в государственной истории Европы типа государя-вотчинника в Северо-Восточной Руси и обстоятельствах, его условивших, нет и помина; на внутренние причины политического возвышения Москвы нет и намек. Читатель вправе остановить нас замечанием, к чему такая многословная полемика об азбуке русской истории? Мы вдаль в нее, чтобы показать, какие явления еще возможны в нашей исторической литературе. Политический рост древней Руси, может быть, более других сторон ее жизни разъяснен в науке русской истории. Однако ж в хаосе рассуждений нашего автора едва отразилось слабое мерцание добытых ею результатов, и то иногда в неверном отблеске.

Способ исследования влияния Церкви на государство, усвоенный автором, удерживается и в отделе о политическом значении древнерусских монастырей. Этот вопрос разрешается изложением отношений монастырей к московским князьям. Но только в начале отдела (№ 8, стр. 17), в дословной выписке из сочинения В. Милютина, эти отношения разъясняются и доказываются; далее они просто рассказываются, и факты рассказа так сгруппировываются, что читатель среди них по временам невольно выпускает из вида цель, к которой они направлены. Впрочем, лишь немногие представители монастырей являются в рассказе с политической деятельностью, очерченной несколько обстоятельно: это Сергей Радонежский, от которого, по словам автора, «ведет начало политическая традиция монастырей в пользу московских князей» (стр. 24), далее Пафнутий Боровский; о них рассказывается на 3 страницах всего рассказа о политической деятельности монастырей, 22 посвящены Иосифу Волоцкому и его монастырю, причем довольно обстоятельно излагается его биография, описывается наружность, рассказывается об основании и устройстве его монастыря. При такой группировке рассказ по обычаю не везде точен. По мнению автора, отдаленные монастыри, основанные в глуши, не подлежали надзору ближайшего епископа (стр. 19); но это далеко не было общим явлением. В рассказе об усобице при Василии Темном последний, освобожденный Шемякой из заключения в Угличе, на пути в Вологду заезжает у автора в Кириллов монастырь, где игумен разрешает его от клятвы, данной Шемяке (стр. 24). Автор цитирует здесь летопись, в которой именно читаем: «И прииде князь великай на Вологду и оттоле в Кириллов монастырь» (ПСР Лет. IV, 146).

Есть неточность и крупнее: сказав о благословении на престол, данным Василию игуменами Кириллова и Ферапонтова монастырей, автор продолжает: «Вследствие этих побуждений Василий решил действовать против Шемяки». Но и в летописи, и в житии Мартиниана, которое также цитируется при этом, не только возобновление борьбы с Шемякой, но и самая поездка Василия в белозерские монастыри является следствием того, что «все люди», по житию, или «вся сила московская с всея страны», по летописи, обратилась к освобожденному Василию.

Так изучены автором указанные им моменты в культурном значении монастырей. Предупреждая упрек в голословности приговора, мы растянули разбор, может быть, за пределы необходимого. С другой стороны, жатва для критики в

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org разбираемом исследовании так обильна, что надобно отказаться от надежды исчерпать все, что требует в нем проверки и поправки. Впрочем, рассмотренную VII главой еще не оканчивается исследование; благодаря таинственной для читателя программе, на которой оно построено, автор выводит далее новые главы довольно разнообразного содержания, где вновь и не раз возвращается и к монастырям, и к византийскому влиянию (например, гл. X). Исследование строго выдерживает свой прежний характер и в этих главах; в этом отношении они не дают ничего нового. Потому мы не последуем за автором далее, тем более что, кончив VII главу, он сам останавливается, оглядывается на пройденный путь исследования и представляет читателю его результаты. Они направлены к определению византийского влияния на Русь. «Обозревши результаты отношений Византии к России, – пишет автор, – в религиозной, общественной и политической сфере, мы можем сделать следующие выводы». Эти выводы довольно пространно изложены в 16 статьях (стр. 54–58). Впрочем, это число довольно случайно: на самом деле выводов гораздо больше, ибо иногда под одной цифрой соединено несколько положений, которым ничто не мешает считаться особыми статьями. Здесь, разумеется, повторились еще раз характеристические особенности, которыми отличается исследование. Все эти выводы можно разделить на две группы: одни из них не доказаны, иные даже вовсе и не доказывались в исследовании; другие не столько выводы, сколько простые факты, повторенные здесь в краткой форме. Мы только затрудняемся, к какой группе отнести первое положение, ибо не вполне ясно понимаем его логический строй. Выписываем его: «Вследствие преобладания религиозных вопросов в умственной жизни Византии, ее образовательное влияние по преимуществу должно было отразиться с этой стороны; а так как подчинение России византийскому влиянию началось в религиозной области, то это отношение должно было проявиться в самых резких чертах. Поэтому еще в древнейший период русской истории сложился взгляд на книжность, как на исключительную потребность Церкви».

Представим образчики обеих указанных групп. Второй вывод говорит, что древнерусская образованность может быть вполне названа монастырской, что аскетические идеи приобрели исключительное господство в древнерусском обществе. Мы видели, что это не доказано, да и трудно доказать. Третье положение извещает, что древнерусские монастыри можно подвести под два направления – скитское и общежительное, переживавшиеся почти каждым монастырем, «пока эти формы не выработались в строго определенные типы, из которых один сделался достоянием преимущественно городских, а другой пустынных монастырей». Представителем общежительно-городского типа выставлен Иосифов Волоколамский монастырь; пустынно-скитский тип господствовал в Заволжье, в новгородских и вологодских скитах; представителем его был Нил Сорский. Все это узнаем мы здесь впервые, и все это только увеличивает сумму неверного, содержащегося в исследовании. Непонятно: 1) почему общежительный тип усвоен преимущественно городским монастырем, когда с конца XVI века он одинаково становится господствующим и в пустынных; 2) почему представителем этого городского типа сделан именно монастырь Иосифов – пустынный. Точно так же непонятна группировка древнерусских монастырей по двум указанным формам; кажется, она вместе с новгородскими и вологодскими скитами основана на недоразумении автора: 1) в Заволжье, как и в других краях, с конца XIV века монастыри начали усваивать общежитие, вытесняя прежний порядок; 2) этот прежний общежительный порядок – вовсе не скитство, а оригинальная русская форма монастырской жизни, не-устроенная, не подчиненная никакой дисциплине, не только скитской.

Так смотрит на нее древний автор «Надсловия» к скитскому уставу Нила Сорского, называя ее «четвертым чином не по преданию св. отец», в противоположность трем монашеским «чинам», установленным св. отцами; согласно с ним описывает эту форму русского монашества и древняя летопись, называя ее «бесчинием» (ПС Лет. VI, 284). И представителем этой неурюенной формы сделался у автора строгий Нил Сорский! В выводах другой группы встречаем: например, известия, что русская колонизация Севера в значительной степени принадлежала монастырям, что владение землей тесно связывало монастыри с общественной жизнью, что среднюю цифру монастырских земель в XVI веке можно принять в 1/3 всего государства, что Россия подчинилась влиянию Византии в эпоху разделения Церквей, что папы хлопотали в России о соединении Церквей и вместе стремились подчинить ее своему авторитету в политическом отношении и т. п. Едва ли все это – выводы, а не простые факты, из коих некоторые к тому же сомнительного качества.

Теперь, после выводов автора о византийском влиянии на древнюю Русь, можно

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org спросить об общей задаче его исследования: раскрыты ли ясно сферы, свойства и результаты этого влияния? Воспроизводя в памяти исследование, надобно сознаться, что ответ теряется в хаосе отдельных его частей. Кажется, автор, начиная свой труд, не уяснил себе свойства ни византийской образованности, ни русской почвы, на которую пришлось ей действовать. Византийская образованность—очень сложное явление: Восток, античный мир, христианство первых веков завещали ей доли своих разнообразных богатств. Одна черта особенно характеризует ее: в ней не заметно внутренней творческой силы, претворяющей заимствованные образовательные элементы в новую, самобытную цивилизацию. Эти элементы ложились в ней, точно зерна в истощенной почве, не распускаясь в свежие ростки. Может быть, ничто так не выражает духа этой византийской цивилизации, как знаменитая Фотиевская «Библиотека», обширная компиляция, извлеченная из нескольких сотен сочинений разных времен и народов; сборником, компиляцией и комментарием отзывается вся литература Византии. Это – общая черта всех перезрелых цивилизаций.

Но бессильная почва сберегала плоды прежних веков до поры до времени для посева на новых, свежих почвах: в этом заключается важное историческое значение Византии. Разумеется, каждая новая почва усвоила из сбереженного запаса, что могла усвоить по своей природе. Известно значение Византии для Западной Европы в начале эпохи Возрождения. На Руси была другая почва, требовавшая более простых и существенных элементов питания, – и византийская образованность должна была подействовать на нее иными сторонами, чем на западноевропейскую. Что могла заимствовать начинавшая жить и развиваться Русь от старой, отжившей, но богатой культурным запасом Византии? Решение этого вопроса, кажется нам, должно лечь во главу угла в исследовании о византийском влиянии. Это влияние не могло передать Руси многого из содержания и характера византийской образованности. Укажем на одно явление: богословствование было душой византийской умственной жизни; но в России, где влияние этой жизни всего сильнее сказывалось именно в духовно-литературной сфере, один представитель древнерусского монашества изгонял из своего монастыря всякого, «кто хотя мало кроме божественного Писания начинание глаголати», то есть рассуждать помимо Писания, хотя бы и не против него. Если бы наш автор имел в виду указанный вопрос, он, может быть, изменил бы самую программу своего исследования. Непонятно, например, для чего большая часть последнего занята древнерусскими монастырями. Если автор действительно хотел определить влияние Византии на древнюю Русь, то по крайней мере половина его изысканий о монастырях и их колонизации не относится к теме. В монастырях, как и в других сферах древнерусской жизни, он не различил того, что было в них внесено византийским влиянием, от того, что было созданием русских условий или видоизменилось под влиянием последних. Разве, например, монастырская колонизация с ее приемами и результатами, о которой он говорит так много, была вызвана византийским влиянием? С другой стороны, многое, непосредственно входящее в его задачу, затронуто им легко или обойдено: что, например, сказал он о византийском влиянии на древнерусскую литературу, по-видимому, всего ближе стоящую к общему заглавию его труда?

К этим общим замечкам прибавим в свою очередь несколько выводов из сделанного разбора:

- 1) Автор приступил к специальному исследованию без твердого общего взгляда на ход древнерусской истории.
- 2) Он приступил к своему труду без ясной, точно определенной программы, направленной к решению намеченного вопроса.
- 3) Он не основал своего исследования на внимательном изучении источников: отсюда его многочисленные ошибки, шаткость выводов и чрезвычайная компилятивность его книги.
- 4) Все это сообщает ей характер черновой тетради или записной книжки человека, который любит читать сочинения по русской истории и делать из них извлечения себе на память.

ХОЗЯЙСТВЕННАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СОЛОВЕЦКОГО МОНАСТЫРЯ В БЕЛОМОРСКОМ КРАЕ[632]

В начале XV века подвизался в монастыре Кирилла Белозерского инок Савватий. Суровые подвиги его привлекли к нему внимание и удивление игумена и братии. Боязнь людской славы встревожила подвижника, искавшего уединения и безмолвия, и он стал прислушиваться к рассказам пришельцев о далеком,

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org пустынным острове на озере Нево, об обители на этом острове, в которой иноки «в неослабном житии» трудятся своими руками и этим трудом добывают себе необходимую пищу. Людна и шумна показалась Савватию Белозерская пустыня, и он ушел на Валаамовский остров. Но людская слава и там неразлучно сопутствовала его подвигам и не давала ему покоя в новой пустыне, а между тем до него стал доходить рассказ про другой остров, еще более чудный и пустынный, на море-окиане, искони не имевший не только мирского, но и иноческого жилья. С силами, испытанными и укрепленными многолетним подвигом в двух обителях, оставил он Валаам и направился к студеному морю. Прибрежные русские поселенцы встретили изумлением и насмешками предприятие старца, «во всякой у божественной нищете» задумавшего поселиться на далеком безлюдном острове, но это не смутило его. На пустынной реке Выгу, у часовни, он нашел подобного себе подвижника-пустыни, инока Германа. Перебравшись на Соловецкий остров, они поселились там, выстроив себе кельи. Шесть лет прожили они одни на острове. Недостаток пищи заставил Германа отправиться на поморский берег; вслед за ним и Савватий покинул остров и скоро скончался у прежней часовни на Выгу. Память современников не сохранила известия ни о месте рождения и родителей, ни даже о времени пострижения Савватия, и в самом начале XVI века жизнеописатель его ничего не мог узнать об этом от людей, между которыми хранились еще свежие предания о первых обитателях Соловецкого острова. Но пустынные труды Савватия и кельи, поставленные им вместе с Германом на Соловецком острове, не остались забытыми. Через год после его смерти пришел в Поморье другой искатель пустыни – Зосима, гонимый мирским шумом; на реке Суме нашел он того же старца Германа и, выслушав повесть о Савватии, мужественно пошел по проложенному им трудному пути.

Монастырь основался. Вместе с ним возник центр и двигатель разнообразной деятельности в окружающем его Беломорском крае.

Еще на Валааме Савватию рассказывали, что на Соловецком острове, удаленном на два дня пути от земли, от жилых мест, много озер, богатых рыбой, вокруг этой острова много рыбных ловищ, которые по временам случайно посещали одинокие рыболовы; что этот остров богат лесами, вершины гор и долины покрыты высокими соснами, годными для построек, и другими деревьями, что в этих лесах в изобилии растут различные ягоды. Рассказчики заключали, что остров «добр и благодарен к сожитию человечества по всему» [633]. Картина такого острова могла пленить подвижника пустыни и безмолвия, но другие рассказы услышал он от поселенцев, живших по берегу моря, «прямо против острова». Ему сказали здесь, что тот остров велик и имеет «всякого устрою человеческого жития», но много лет многие пытались не раз поселиться там и не могли прожить долго «страха ради морския мужа». Уже по основанию монастыря, когда братия просила игумена у новгородского архиепископа, последний в недоумении говорил: «Ваш монастырь стоит так далеко от людей; кто пойдет туда и как церкви там быть, в соседстве с землею Мурманской и Каянской?»

В такой суровой глуши, где не жилось человека, «от нележе и солнце в небеси», по выражению жития, возникла обитель и благодаря нравственным силам своих основателей победила трудности, пугавшие новгородского архиепископа и прибрежных русских поселенцев. Но, возникши вдали от людей, она завязывала все более и более тесные связи с побережьем, обитатели которого так неприветливо встретили начинание ее основателей. Завоевав у природы брошенный людьми остров, монастырь показал пример и много по мог в деле подобного же завоевания пустынной страны русскому человеку, пришедшему на Корельское и Лопское поморье.

Во время основания монастыря многие из тех черт, которыми описывали Савватию Соловецкий остров, были уже неприложимы к поморскому берегу, огибающему остров с севера, запада и юга. Смелые дружины новгородских купцов и промышленников давно были знакомы с отдаленными северными краями Заволоцкой чуди и корелы. В житии Зосимы и Савватия еще до основания и по основании монастыря мы не раз встречаем новгородских гостей, которые плавали по Белому морю, добывая рыбу и морского зверя или скупая этот товар у прибрежных жителей. Но за этими временными посетителями Беломорского края в населении его ясно обозначаются в эпоху основания монастыря более прочные и постоянные элементы. Из этих элементов на первом плане стоит туземный, который составляли давние обитатели нынешнего Поморского, Корельского и Терского побережья, – корелы. В житии соловецких чудотворцев и в новгородских грамотах XV века они обозначаются именем корельских людей, корельских детей. Новгородцы XV века различали в этом финском поморском

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org населении пять родов корельских детей, в соседстве с которыми, далее к северу и в глубь страны, обитала лопь. Эти «корельские дети» жили разбросанно на всем протяжении Беломорского побережья от реки Варзуги до реки Сумы и далее к востоку и считались собственниками, вотчинниками занятых ими здесь земель; встречаем в грамотах XV века указания на земли, «куда ходят корельские дети» или «куда владеют вотчинники корельские дети». Они считали даже себя ближайшими собственниками еще не занятых земель, каких в XV веке много было в Беломорском крае. Когда Савватий поселился с Германом на Соловецком острове, корелы ближайшего к острову побережья присвоили себе преимущество перед пришлыми иноками в праве на владение этим островом. Но рядом с этими туземными элементами поморского населения во время основания монастыря выступает другой элемент, пришлый, обозначаемый именем людей-насельников, которые жили между родами корельских людей так же рассеянно, как и последние. Основание обители застало край в тот любопытный момент, когда его финское разбросанное население начинало более и более перемешиваться с пришлым русским населением, легко уступая ему место среди своих редких жилищ, на обширных пустошах, остававшихся еще не занятыми. Это движение началось задолго до основания монастыря; по побережью, преимущественно в низовьях многочисленных порожистых рек, пересекающих западный берег Белого моря, возникали один за другим поселки новгородских промышленников, привлеченных сюда прибыльными речными и морскими промыслами. Между соловецкими грамотами XV века мы имеем несколько грамот новгородцев на владение приобретенными ими в Беломорском крае землями; эти грамоты, переданные потом в распоряжение монастыря вместе с землями, бросают некоторый свет на то, какой степени развития достигла новгородская колонизация в том крае к половине XV века, к первым годам существования монастыря, кто были главные двигатели ее и каков был состав русского населения, занимавшего край Главными приобретателями земель в Поморье видим именитых новгородских людей. Встречаем указание на четыре сельца на Бобровой горе, принадлежавшие новгородскому архиепископу. Занимают и покупают земли, прежде занятые другими, посадники, бояре и другие богатые люди Новгорода. Около половины XV века многие имели там отчины; у некоторых были уже отчины и дедины. К числу самых значительных землевладельцев Поморья в последние годы новгородской вольности принадлежали Борецкие: знаменитой Марфе Посаднице только по рекам Суме и Выгу принадлежало 19 деревень, которые в писцовых книгах 1496 года обозначаются еще именем Марфинских Исаковых. Все эти богатые новгородские люди высылали в Поморье, на занимаемые ими земли, своих рабов или вольных поселенцев-рабочих, бобылей, козаков: это были первые, по крайней мере наиболее значительные по количеству, новгородские колонисты Беломорского края. Боярские рабы и насельники при жизни основателей Соловецкого монастыря постоянно показываются в житии рядом с туземцами, корелами и лопью, как второй элемент поморского населения. Боярские рабы приезжали к острову на рыбные ловли; они же вместе с корельскими людьми старались выжить с острова поселившихся на нем иноков, говоря им: «Остров по отчеству – наследие наших бояр». Наконец, кроме боярских рабов и вольных поселенцев, селившихся на чужих землях, сквозь неясные выражения новгородских грамот XV века можно рассмотреть и третий разряд людей в составе русского населения Беломорского края: это поселенцы-собственники, на себя приобретающие земли в Поморье и селившиеся на них. Так, вотчинник Марк из Варзуги дал монастырю вотчину на реках Умбе и Варзуге. по морскому берегу. Иные компаниями, вдвоем, втроем, покупали в Поморье землю и селились на ней [634].

Земельные новгородские владения XV века в Беломорском крае, как они описываются в указанных выше грамотах, носят на себе одну любопытную характерную черту, живо объясняющую порядок и способ заселения новгородцами того края. Большая часть новгородских вотчин в Поморье, даже у мелких собственников, не представляла сколько-нибудь округленных земельных владений, сосредоточенных в одной местности, а состояла из многих раздробленных, мелких участков, рассеянных по прибрежным островам, по морскому берегу и по рекам морским, как выражаются грамоты, часто на огромном расстоянии друг от друга, у одного владельца, например, вотчина состояла из участков у «Золотца (порога на реке Выгу) и в Шуе-реке, и в Кеми-реке, и в Кореле между пятью родами и по всем рекам морским»; другие владельцы, три брата, купили два участка, которые были рассеяны на Поморье по морским рекам и по лучшим озерам, по Кеми, между корелю, куда все пять родов владеют: а между тем за эти участки, так неопределенно обозначаемые, покупщики заплатили 8 сороков белки да рубль серебра – цена не очень крупную владения сравнительно с ценами других владений, встречаемыми в тех же грамотах. Еще более разбросаны были крупные владения: встречаем отчину и дедину, купленную новгородским посадником за полчетверта рубля, которая

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org состояла из участков «на море, на Выгу, и в Шуе-реке, и в Кеми-реке, и на Кильб-острове, и по морскому берегу, и по обеим сторонам Понгамы-реки, и по лешим озерам», то есть тянулись отдельными участками на длинном пространстве нынешнего Поморского берега и далеко уходили в Корельский берег. Новгородский промышленник занимал сам или своими рабами и вольными крестьянами участок у моря на прибрежном острове, на приморской реке или озере и строил здесь двор; при дальнейшем движении он переходил на другое прибрежное место, на другую приморскую реку, занимал там другой такой же участок, не обращая никакого внимания на промежуточные пространства вдали от моря, между впадающими в него реками, ибо они не представляли ему прибыльных промыслов и угодий. Границы занимаемых таким образом земель не везде обозначались, ибо не везде встречались с границами земель других владельцев. Такой порядок занятий земель, такая разбросанность поселений усложнялись главным образом свойствами Поморского края. Глухое, суровое Поморье манило к себе русского поселенца преимущественно своими обильными рыбою – «лешими» озерами и «морскими» реками; своим морем, доставлявшим промышленнику соль и опасного, но прибыльного морского зверя.

В поземельных описях, какие представляют новгородские грамоты XV века, сохранные монастырем, даже повторяется однообразный перечень одних и тех же угодий и промыслов, разрабатывавшихся на занятых поселенцами землях Поморья. Чрезвычайно редко упоминается в этих описях поморских земель «страдамая» или «орамая земля»[635]; скудное земледелие по Поморскому берегу, ограничивающееся сеянием почти одного только ячменя, и ныне идет немного севернее Кеми; дальше не родится уже никакой хлеб. За исключением этих редких указаний на страдомые земли, во всех описях повторяются одни и те же угодья и промыслы: земли (нестрадамые) и воды, рыбные ловища и тони по морскому берегу, по лешим озерам или морским рекам, лес полеший или в противоположность ему страдомый, наконец, пожни; в некоторых присоединяются ко всему этому еще сала морские. На этих-то прибрежных, речных и морских землях с развитием новгородской колонизации в Беломорском крае возникли промышленные поселки, или страдомые деревни, заселявшиеся боярскими рабами или вольными насельниками. Около половины XV века эти поселки еще сохраняли на себе свежие следы своего недавнего появления в пустынном крае: разбросанные редкими точками на далеких друг от друга пунктах, они были бедны и поселенцами и хозяйственными постройками. В деревне Марфы Посадницы, на реке Суме, жили только два бобыля. У другого владельца на уступленных им монастырю землях по рекам Выгу, Шуе, Кеми и другим находился всего один двор с хоромами. У одного вотчинника в Великокурье, при море, был в вотчине городец под горою и борище. Среди этих разбросанных поселков, к половине XV века, начали уже появляться местные центры, которыми служили «молитвенные храмы», или часовни, возникавшие у моря, на реках, в местностях, наиболее заселенных русскими колонистами. Так, была часовня на реке Выгу, при впадении в нее реки Сороки; при ней Савватий нашел одиноко жившего старца Германа, который, может быть, и поставил ее. Среди сумских деревень Марфы Посадницы, у речной пристани, куда заходили с моря суда промышленников, также была часовня, у которой жили два поселенца ближней деревни. К этим часовням изредка заходили странствующие иноки – священники «посещения ради ту православных христиан», по выражению жития соловецких чудотворцев, и тогда из окрестных деревень приходили сюда русские поселенцы по своим духовным тремам. Сюда же заходили и новгородские гости, плававшие по Белому морю, останавливались подле часовни в шатрах и, поклонившись в часовне святым образам, оставляли здесь какие-нибудь вклады[636]. Но о церквях в поморских поселениях нет и намека до основания монастыря, они стали строиться уже монастырем под влиянием его просветительных стремлений.

Таковы были элементы населения, среди которого и на которое приходилось действовать монастырю; такова была почва, на которой предстояло ему развить свою широкую хозяйственную деятельность. Около половины XV века русско-христианская жизнь, занесенная сюда, в среду финского язычества русскими поселенцами, проявлялась еще очень слабо и робко. В неприветливом Корельском крае русскому населению, которое заходило сюда по привычной северной дороге с топором, косой и мережей, со скудными средствами, нелегко было собрать в себе и вызвать к деятельности столько сил, чтобы воссоздать на новой, чуждой почве главные основы жизни, выработавшиеся на родном, давно насыщенном месте. Лет через сто по основании Соловецкого монастыря, когда его значение для края выяснилось уже многими результатами, составитель похвальных слов его основателям говорил о движении русских к Поморью, предшествовавшем основанию монастыря: «Много слышалось им (финским туземцам Поморья) и древле христианское имя, но не познали они благоразумия христианского; ибо многие христиане обращались между ними, но только ради

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
тленного и суетного прибытка, продавая и покупая мертвые животы, но ни единым словом не старались как бы показать тем людям многоценный бисер... Так эти христиане приходили к Лопи праздными в благовести, пока не пришел к ней носитель веры» [637]. В этих словах есть намек на то, чего недоставало, чтобы обеспечить за русско-христианской жизнью успешное развитие в Северном Поморье. Недоставало деятеля, который выступил бы во имя более высоких и многосторонних интересов, чем те, с какими пришли туда промышленные поселенцы; который, став средоточием для края, мог бы этими интересами сблизить и объединить рассеянные силы финского и русского населения и привлечь туда новые. Такова роль, которая предстояла обители, возникшей на острове Белого моря. В истории этой обители материальная деятельность ее иноков является в таком тесном соединении с нравственной, что одна везде неразлучно сопутствует другой.

Много тяжелых минут пережила обитель в первое время своего существования. Возникнув на диком острове, среди лишений, она встретила вражду и зависть в прибрежном – и русском, и финском – населении. Но в то время как своею просветительною деятельностью она создавала себе нравственный авторитет, который мог бы защитить ее от враждебных сил, она на скудной почве острова приготавливалась к труду мирного завоевания нетронутых или малотронутых средств Беломорского края. Уже первые поселенцы острова, старец Герман с Савватием, а потом с Зосимой, познакомили почву острова с земледельческими орудиями. «Землю копали мотыками и тем питались», – говорит о них житие. Но, может быть, не раз повторялись с ними случаи, подобные описанному в житии, когда «мало не доставши ему (Зосиме) пища, и о сем поусумнесь мало помыслом». Собравшаяся братия усвоила себе занятия основателей обители: так началась первая разработка средств, какие представляла природа острова. Данная соловецкому игумену Ионе властями великого Новгорода грамота (около 1450 года), укреплявшая за монастырем право на владение Соловецкими островами, перечисляет эти средства «в тех островах (пожаловал Новгород игумена и братию) землею, и ловищами, и тонями, и пожнями, и лешими озера, земля им делити, и пожие косити, и лешия озера ловити, и тоне ловити добровольно» [638]. Из той же грамоты видно, что около Соловецких островов производилась ловля морского зверя, доставлявшего сало и кожу. Если в этой новгородской грамоте между угодьями упоминается просто земля, которую монастырь получал право возделывать, то в великокняжеской жалованной монастырю грамоте 1479 года на владение теми же островами сверх простой, необрабатываемой земли с прежними угодьями обозначается и новая статья – «страдаемая земля». Но хлеб не родится на Соловецком острове, и земля обрабатывалась только под огородные овощи. Житие соловецких чудотворцев рисует нам хозяйственные занятия первых иноков, к ним собравшихся: «Землю копали и дровья на постройки монастырские готовили, также множество дров рубили, и воду из моря черпали, и соль варили, и продавали ее купцам, и брали от них всякое орудие, потребное монастырю. И в других работах трудились, и рыбную ловлю творили, и так от своих потов и трудов кормились».

Но сила вещей вызывала пустынножителей на более широкое поприще. С одной стороны, высокий авторитет основателей привлекал в обитель нравственные силы из далеких краев, и скудные средства, которые можно было извлечь из островов, становились недостаточны для умножавшейся братии. С другой стороны, не все русские люди отнеслись к возникшей среди моря иноческой общине, как боярские рабы Поморья. Новгород, давно двинувший свои промышленные дружины в тот край для присоединения его к русско-христианскому миру, чувствовал, какое значение может иметь в этом деле монастырская община, появившаяся в крае с интересами и стремлениями, каких не могли принести с собой туда промышленные поселенцы, – и житие, рассказывая о двух путешествиях Зосимы в Новгород, каждый раз прибавляет, что многие из бояр дали монастырю довольно имения, церковных сосудов, одежду, серебра и жита и обещались во всем помогать обители. Под влиянием этих двух причин начинается любопытный процесс сосредоточения в руках соловецкого братства обширных и многочисленных земельных участков в Беломорье, столь важный по своим следствиям для истории этого края. Занятые земли дарятся, закладываются, продаются монастырю, а между тем на них возникают одно за другим хозяйственные заведения, привлекаются поселенцы, эксплуатация усиливается, и заселенные земли незаметно растут, округляясь присоединением к ним еще не тронутых пустошей.

Первые и главные земельные приобретения сделаны были монастырем на нынешнем Поморском берегу, там, где к половине XV века с наибольшей силой развилась новгородская колонизация Беломорья. Одними из первых и едва ли не самыми

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org значительными были вклады Марфы Посадницы: на Поморском берегу она подарила монастырю несколько страдомых деревень и угодий по реке Суме, у часовни и речной пристани. Затем следовал длинный ряд вкладов других новгородских землевладельцев, даривших монастырю свои участки по рекам Поморского и Корельского берега. Между грамотами Соловецкого монастыря мы имеем до 33 вкладных, которые почти все относятся еще к XV веку, особенно ко времени третьего соловецкого игумена Ионы; из них 28 предоставляли во владение монастыря множество участков по рекам Поморского и Корельского берега и по прибрежным островам. Из этих участков насчитывается до 44 только таких, местность которых сколько-нибудь ясно обозначена, именно: по реке Суме – 1, по Бирме – 2, по Выгу и Сороке – до 16, по Шуе – 9, один с двором, избой, двумя хлевами и мельницей, по Кеми – 9, по Поньге (по Корельскому берегу) – 1, по Жеравне – 1 (село против церкви), на князь-острове – 1, на Кузострове – 1, на Киль-бострове – 1 и на кембострове – 1; об остальных участках говорится только, что они находятся на море или на Лопи, в Кореле, между пятью родами корельских детей. Кроме вкладов монастырь приобретал земли куплей: так, в XV веке куплены были им у порога Золотца на Выгу 2 участка, на Шуе – 2, на Кеми – 2, на Киль-острове – 3 и весь Лотошкин остров. Скоро стали распространяться владения монастыря на далеком Терском берегу. Еще в 1466 году один землевладелец дал монастырю участки по рекам Умбе и Варзуге и по морскому берегу. В 1470 году Марфа Посадница подарила Зосиме свою вотчину между теми же реками, у Кашкаранского ручья и на Кашкаранском Наволоке. Кроме этих двух вкладов в числе вышеупомянутых грамот Соловецкого монастыря имеем еще позднейшие вкладные, по которым монастырь приобрел несколько новых участков на Терском берегу, по рекам Умбе и Варзуге и на Песьем Наволоке. Из поселенцев на монастырской земле по реке Варзуге к 1491 году был уже образован церковный приход и поставлена монастырем церковь [639]. Приобретая вотчины, монастырь ставил в них дворы, куда посылал своих старцев – приказчиков для управления промыслами и угожьями. Так, в житии упоминается монастырский двор при устье Сумы, у пристани, на приобретенной там монастырской земле; другой двор был в селении на Вирме, также у пристани; здесь жил монастырский приказчик, старец-ватаман, и хранились, по выражению жития, «всякия потребы и запасы». Есть намек и на то, что здесь рано образовалась волость и содействием монастыря поставлена была церковь, одна из первых в крае, при которой жил назначавшийся монастырем «инок-иерей», соединявший с должностью приходского священника обязанность надзора за монастырским двором.

Государи и люди московские так же охотно содействовали развитию хозяйственной деятельности Соловецкого монастыря, как и люди вольного Новгорода. Грамотой великого князя Ивана III 1479 года, подтверждавшей за монастырем право на владение всей группой Соловецких островов, открывается длинный ряд грамот московских государей, которыми они жаловали монастырю новые земли в Беломорском крае. В 1539 году пожаловано было монастырю 13 луков [640] по рекам Шизни и Выгу и на Сухом наволоке (у Сороцкой губы) с деревнями, в которых жило 4 или 5 поселенцев, со всеми угожьями, с рыбными ловлями и солеваренными (цренными) оброками [641]. При этом встречаем любопытное для истории колонизации края прибавление, постоянно повторяющееся в грамотах при пожаловании пустошей: «И кто у них в тех 13 луках учнут жити людей и крестьян и наместники наши новгородские и волостели тех их людей и крестьян не судят ни в чем, опричь разбоя и татбы с поличным» а ведает и судит тех своих людей и крестьян игумен с братьею» и пр. [642]

Между тем начавшееся до монастыря движение колонизации продолжалось, и мы встречаем указание, бросающее свет на силу и размеры этого движения в начале XVI века. Мы видели выше, что одним из первых земельных приобретений монастыря в Поморье были 2 лука при устье реки Сумы, у часовни, где жили 2 поселенца. По писцовым книгам 1496 года, на реке Суме значилось 19 деревень, принадлежавших Марфе Посаднице; они составляли волость, имевшую уже церковь. Писцовые книги 1551 года, повторяя означенные 19 сумских деревень, прибавляют 5 новых с 61/2 луками земли, говоря, что «оне стали после письма» (1496 года). Занятие земель углублялось и внутрь края: одна из этих 5 новых деревень «стала починком» на острове Сумозера, у деревни, поставленной еще до 1496 года. Все эти сумские деревни, старые и новые, с двумя Марфинскими деревнями по реке Выгу, всего 781/2 луков царь пожаловал в 1555 году Соловецкому монастырю, присоединив к ним еще 33 варницы в Сумской волости, по рекам Суме и Колежме, по приморским наволокам и прибрежным островам. Но пожалование сделано было монастырю не даром: казна нашла выгодным уступить эти деревни, приносившие ей около 19 руб. ежегодного дохода, и этим вознаграждать монастырь за отнятие данного прежде

Но даром досталось монастырю и другое приобретение, еще более округлявшее его прежние, уже значительные владения по реке Выгу. Несмотря на давность и значительность его приобретений по этой реке, священное для него место, откуда отплыл на остров и где потом похоронен был основатель монастыря, преподобный Савватий, у часовни, при впадении реки Сороки в Выг, оставалось еще вне монастырских вотчин. Во время пребывания Савватия на острове (1429–1435) вблизи этой часовни были уже христианские поселки, для которых она служила средоточием по церковным делам. Когда возвратился к этой часовне с острова Савватий сюда пришел иеромонах Нафанаил, служивший приходским священником для обширного пространства, на котором разбросаны были русские селения, и тогда «от насельных тамо», по выражению жития, стекались к часовне для удовлетворения своих духовных треб. Похоронив при этой часовне Савватия, Нафанаил построил здесь потом и церковь, первую по времени известную нам церковь в Поморье. Но, несмотря на раннее появление здесь часовни и церкви, среди приливов и отливов еще не осевшего прочно пришлого населения, заселение места шло очень медленно, и, по писцовым книгам 1496 года, у церкви, при устье Сороки, была деревня, в которой жило только двое жильцов, а в начале XVI века церковь опустела и стояла без «пения, попа и прихода 40 лет, и дозирати было ее некому», как говорит грамота, до самого 1551 года. В это время царь пожаловал опустевшую церковь монастырю с условием «ту церковь строить, попа держать и руту ему давать». Но вместе с этим надобно было восстановить и церковный приход, и на подмогу монастырю в этом деле ему пожалованы были тоня на реке Сороке, близ церкви, приносящая казне рубль новгородский ежегодного дохода, и самая деревня Сорока с луком земли, причем казна удерживала за собой право взимать и с тони, и с опустевшей деревни оброк и обежную дань, освобождая только от волостелина и тиунского суда тех людей и крестьян, которые в той деревне учнут жити[644].

Так постепенно округлял монастырь свои вотчины в местностях, где он стал давно утверждаться. Вотчины его уже тянулись на обширном пространстве по прибрежным рекам от Сумы до Кеми и по Терскому берегу; но до половины XVI века нет известия о том, чтобы они шли далее реки Сумы к востоку; реки Колежма, Нюхта, Унежма и др. до Онеги, кажется, не имели еще на своих бережьях ни одного монастырского участка. Но колонизация уже коснулась и этой части Поморья, и в начале XVI века житие соловецких чудотворцев указывает здесь волость, составившуюся из русских поселений по реке Унежме, встречаются указания на значительное развитие в приморских окрестностях реки Колежмы солеварения. С половины XVI века монастырь и сюда направляет свое движение: в 1550 году пожалованы были монастырю на строение каменной церкви на Соловецком острове Сумский островок с тремя дворами и две деревни по реке Колежме с 9-ю обжами земли и 8-ю варницами и опять с тем же указанием на задачу, которая предстояла монастырю на этих новых его землях: «А кто у них в тех деревнях и у варниц, и на острове учнут жити людей и крестьяны» и т. д. [645]. В 1555 году к этим колежмским приобретениям прибавилось еще несколько варниц на Колежме и на ближних приморских наволоках из числа 33-х, пожалованных в этом году монастырю на Поморском берегу.

Уцелевшие грамоты монастыря не дают возможности следить за каждым приращением его вотчин. Между тем как приобретал он новые земли и сообщал им жизнь и деятельность призывом «людей и крестьян», прежде приобретенные вотчины его росли и распространялись, и этот рост совершается незаметно для нас мы только встречаем указания на некоторые результаты его. До сих пор мы не имели прямого известия о том, чтобы монастырские вотчины по Корельскому берегу шли севернее реки Поньги; мы знаем только, что монастырь рано приобрел несколько участков по Терскому берегу, по рекам Умбе и Варзуге. Но у него были владения и на промежуточном береговом пространстве от Поньги до Умбы: грамота 1584 года показывает, что здесь кроме 10 луков на Умбе у монастыря были в Керети и Порьегубе приморские угодья с 14 луками земли и 1 лук в Кандалакше. Но вотчины монастыря простирались еще дальше, выходя из пределов Беломорского побережья: по той же грамоте, у монастыря было 1 1/2 лука земли на далеком Мурманском берегу, в Кольской волости[646]. Но если нельзя точно определить место и объем всех земель, приобретенных монастырем до 1584 года, то есть известие, указывающее на результаты, достигнутые им в заселении своих вотчин. Мы видели, что монастырь приобретал большого частью пустые земли, ждавшие рабочих рук; из другой грамоты того же, 1584 года узнаем, что к этому времени у него было жилых, заселенных земель 40 обож, и здесь же встречаем черты того значения для государства и для

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org благоустройства крал, какое сообщал монастырь этим землям: «А вотчины у Соловецкого монастыря во всех монастырских деревнях живущего только 40 обож, и с них правят всякие государевы сборы, и на ям правят деньги, а у них и Сумском остроге устроен ям свой, монастырем и монастырскими крестьяны 40 обжами и от охотников стоят с подводками беспрестанно и годные (sic) гоняют многие в Поморье с Москвы на Мурманское море до устья Колы, а из Новгорода в поморские волости, да из Сумского острога посылают в посылки и на сторожи на немецкий рубеж монастырских людей»[647].

Кроме Варзуги на Терском берегу образовалась во второй половине XVI века другая волость—Умба. Соловецкий монастырь имел здесь соперника в другом знаменитом монастыре — Кирилло-Белозерском, которому принадлежали здесь три четверти волости. Волость составляла два прихода и имела две церкви, между которыми распределены были крестьяне, жившие на землях того и другого монастыря. Соловецкому монастырю принадлежало здесь в 1584 году 10 луков земли, которые с прибавкой нового полулука в 1585 году составляли четверть волости; с этих 10¹/₂ луков монастырь платил оброка в казну 25 руб., тогда как с 77¹/₂ луков в Сумской волости, по перечневым книгам, 1551 году, шло в казну оброка только 7 руб. да волосгелина корма 3 руб. 22 алтына Эту огромную разницу в доходности тех и других земель для казны можно объяснить только тем, что находившиеся на сумских луках деревни, отходя в 1585 году к Соловецкому монастырю, были еще слабо разработаны, не имели хозяйственного устройства, которое позволяло бы извлекать из земли значительные средства, тогда как на 10 умбских луках монастырь успел уже к 1585 году развить хорошее хозяйство: среди соляных варниц, рыбных и звериных ловель, лесов, позже и всяких угодий монастырь наставил там дворов, амбаров, лавок и мельниц. Поселенцев, впрочем, было в волости немного: в позднейшей грамоте 1607 года находим любопытное указание на их число в этой сравнительно доходной для казны волости; на трех четвертях Кириллова монастыря было 25 дворов, а на Соловецкой четверти жило всего 4 крестьянина[648].

Между тем и по Кеми, среди поселков Валдеинского рода, одного из 5 родов корельских детей, благодаря приливу русских поселенцев около начала XVI века образовалась волость. Здесь, вблизи моря, давно, еще в XVI веке, начал утверждаться Соловецкий монастырь, получая участки вкладом от русских владельцев. В 1589 году монастырь ставил ратных людей с своего «жеребья» в Кеми. В следующем году этот жеребий определяется точнее: по грамоте этого года, монастырю принадлежала половина кемской волости, а другая половина состояла из угодий и деревень царских оброчных крестьян, плативших в казну оброка по 64 руб. 17 алтын с деньгой в год. Русская колонизация, двигаясь вверх по этой реке в глубь страны, сталкивалась с противоположным, враждебным движением со стороны каянских немцев. Если на нижнем течении рано, в половине XV века, встречаем русские поселения, то верхнее и в конце XVI века оставалось недоступным для них, называясь Кемью немецкою. Немецкие люди спускались на судах реками Кемью и Ковдой и разоряли приморские варницы и деревни русских поселенцев. В царствование Федора Ивановича особенно усилились эти вторжения, и мы встречаем любопытные указания, на кого государство возлагало защиту русской промышленности в этом крае: среди борьбы с беломорской природой Соловецкий монастырь вступает в борьбу с этим новым врагом, мешавшим русскому человеку мирно утверждаться в Поморье. В 1590 году монастырю поручено было вместе с оброком его половины кемской волости собирать и представлять в казну оброк и с другой половины, на которой жили царские оброчные крестьяне. В следующем году вся кемская волость отдана была монастырю на любопытных условиях, показывающих, какое значение приобретала хозяйственная деятельность монастыря в том крае. Соловецкий игумен с братией бил челом царю в 1591 году и сказал, «что у них царское жалованье в Поморье половина кемской волости, а другая половина той волости за царем, и та кемская волость к Соловецкому монастырю ближе всех волостей за 60 верст, и по той Кеми-реке от прихода немецких воинских людей и зимой и летом из монастыря у них заставы и сторожа живут беспрестанно, и им кемские крестьяне застав и сторож никаких крепостей по Кеми-реке ставить не дадут, и в том между ними смута великая, и немецкие люди приходят войною безвестно, и опричь Кеми да Ковды-реки каянским немцам иного судового пути нет, и та кемская волость от немецких людей дважды воевана в 87 (1579) да в 98 (1590) году». Царь по этому челобитью пожаловал монастырь всею кемскую волостью и Подужемьем (в 18 верстах от нынешнего города Кеми вверх по реке) и Пебо-озером и Масло-озером в вотчину впрок с крестьянами, дворовыми местами, соляными варницами, с рыбными и звериными ловлями и со всеми угодьями на следующих условиях: в той кемской волости поделатъ монастырю всякие крепости и острог сделать, и в нем людей ратных из монастыря устроить, и заставы учинить крепкие, чтобы в приход немецких людей сидеть

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org было не страшно и царских гонцов возить из Кеми до Керети, а в казну до всей кемской волости платить оброка и разных пошлин по 134 руб. и 24 алтын с деньгой ежегодно. Кроме всего этого, у монастыря взят был за это пожалование приобретенный им в Новгороде двор с каменной палатой и садом, приносящим по 70 руб. дохода[649].

На других пунктах Поморья не было по крайней мере борьбы с порубежными воинскими немецкими людьми, какая шла на пространстве от реки Сумы до северного края нынешнего Корельского берега, и монастырь мог свободнее углубляться в пустоши, привлекая в них с собою жизнь и рабочие руки. Узнаем и причину, заставлявшую монастырь искать и разрабатывать новые пустоши: в 1590 году он жаловался, что главный источник его доходов, соляные поморские варницы, начинали пустеть, потому что около них леса высечены и соль варить уж нечем. Вследствие этого обстоятельства монастырь в 1590 году бил челом, чтобы царь пожаловал его у моря пустою волостью Нюхчею да Унежмою, прибавляя, что в той волостке церковь стоит без пения 4-й год, а жильцов в той волостке нет, и в царскую казну с той волостки нейдет ничего, и соляные варнички в той волостке стоят пусты, а волостка эта с их монастырскою вотчиною смежна, а иных волосток и деревень меж теми волостками нет. Казне было выгодно сделать доходной опустевшую, ничего не дававшую ей волость, и царь пожаловал Нюхчу и Унежму монастырю в вотчину, освобождая ее от царских податей на два года с теми же любопытными условиями: «в те им льготные лета в волостке Нюхче да Унежме устроить церковь, и варницы и двор поставить, а после льготных лет давать их оброку ежегодно с тех волосток по 50 руб. на год»[650]. Так подвигался монастырь к Онеге и своим турчасовским землям в Каргопольском уезде. На Унежме уже в начале XVI века была волость, упоминаемая в житии соловецких чудотворцев; но среди передвижений русского населения в Поморье она опустела, начавшиеся промыслы были брошены; тут и взял ее в свои руки Соловецкий монастырь, чтобы продолжать дело, начатое промышленными поселенцами.

Опустение Унежмы в 80-х годах XVI столетия, может быть, имело какую-нибудь связь с теми опустошениями, которым около этого времени подверглись русские поселения на Поморском и Корельском берегу Белого моря со стороны шведов. Со всею силою обрушились эти опустошительные вторжения на волость Шуя Корельскую (по реке Шуе, почти на половине пути между реками Кемью и Выгом). Шуйская волость принадлежит к числу самых давних в Поморье; заселение ее русскими началось еще до основания Соловецкого монастыря. В житии преподобных Зосимы и Савватия встречаем рассказ, показывающий, что во второй половине XV века «на Шуе-реке, на берегу моря», было русское поселение, обитатели которого выезжали весной в море на ловлю морского зверя, «на добытки весновальники», по выражению жития, и продавали свою добычу новгородским купцам, которые приезжали к ним за звериным салом и кожей, «то есть добыток их», прибавляет житие о шуянах. В половине XVI века в волости была церковь, и в казну шло с поселян оброка по 29 руб. 29 алтын и 11/2 деньги в год. В конце XVI века эту волость со всех сторон окружали вотчины Соловецкого монастыря, который еще прежде начал приобретать участки по реке Шуе. В то время как почти все приморские волости, расположенные при устьях рек Поморского и Корельского берегов, вошли уже в состав вотчин монастыря, Шуя оставалась вне их. Но тут. может быть в одно время с Кемью, Шуя была разорена «свейскими немцами», которые сожгли и ее храм, и скоро после этого Шуя отошла к монастырю, привлеченная тою же естественно образовавшеюся экономической зависимостью, которая сосредоточила в руках монастыря и другие волости Поморья. Грамота 1614 года передает нам любопытную историю этого присоединения. Игумен соловецкий с братией бил челом царю и сказал, «что ныне после разорения в той волостке Шуе жильцы немногие и те кормятся морскими промыслами, а иные кормятся у них около Соловецкого монастыря, а пашенной земли у них нет, и ныне с той волостки оброку в Великом Новгороде не дают потому, что стала за их монастырскою вотчиною, за Сумским острогом, а к ним и в монастырь и в Сумский острог ничем не тянут же, и караулов не караулят, и стоит та волостка за их оберсганьем». Царь отдал эту волость монастырю в вотчину с крестьянами, дворовыми местами, анбарами и луками, с мельницею, соляными варницами, рыбными, звериными и птичьими ловлями и с двумя луками на приморском берегу, между Кемью и Керетью, принадлежавшими к той же волости, – на условии, какое предложил сам монастырь: платить с той волости оброк, какой платила она до разоренья, то есть 29 руб. 29 алтын и 11/2 деньги[651].

Впоследствии округлилась и Керетская вотчина монастыря. До 1635 года в Керети монастырю принадлежала только четверть волости; в этом году отданы были царем и другие три четверти с крестьянами и со всеми угожьями[652].

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
Так все главные русские поселения в устьях поморских рек Варзуги, Керети, Кеми, Шуи, Выга, Сумы, Колежмы, Нюхчи и Унежмы в первой половине XVII века сосредоточились под управлением монастыря, энергическому содействию которого они главным образом и обязаны своим развитием, а многие и своим возникновением.

В конце XVI века, в то время как монастырь, утвердившись на Поморье, подвигался к Онеге, встречаем первые ясные указания на приобретения, выходящие в этом направлении за пределы Выгозерского стана и Новгородского уезда. Из грамоты 1585 года узнаем, что монастырь имел уже промыслы и деревни в уездах Двинском и Каргопольском [653]. Но уцелевшие грамоты Соловецкого монастыря не говорят, какие это были деревни и когда они приобретены монастырем. Подробнее определяет каргопольские земли монастыря грамота 1604 года. Здесь монастырская вотчина простиралась по реке Онеге, в Турчасовском стану, в Пм-яльском Усолье, и состояла из 2 обож тяглой земли и 11/2 црена соляного промысла против дворов монастырских, на берегу реки, с лодейною пристанью [654]. С начала XVII века заметно усиливается стремление монастыря расширить свои вотчины приобретениями вне пределов области, в которой он первоначально стал утверждаться: в грамотах реке и реке встречаются известия о новых его приобретениях в собственном Поморье, в Новгородском уезде, зато чаще и чаще повторяются известия о новозанятых им землях в уездах Каргопольском и Двинском.

Может быть, в этом стремлении не без участия оставалась причина, высказанная самим монастырем: промышленная эксплуатация истощила первые, легко дававшиеся средства удобных пустошей Поморья и заставляла искать таких же пустошей в другом крае. К старым турчасовским вотчинам монастыря принадлежали в начале XVII века деревни и рыбные ловли его по реке Онеге, в волостях Городецкой и Владычинской. Эти деревни описываются в грамоте 1618 года, и представляемая ею опись любопытна по указаниям на условия и характер землевладения в том крае. В упомянутых волостях монастырь имел давно купленные им 6 деревень целых, 2 полдеревни и большие или меньшие жеребьи в 4 других деревнях, владение которыми он разделял с волостными крестьянами. В этих деревнях были сенокосы с соляными промыслами и во всех «пашни паханые», хотя в большей части их земля обозначена худю; только в некоторых из этих 12 деревень у монастыря было по одному двору, в котором жил и землю пахал крестьянин половник, и только в одной деревне было их двое; в других или двор стоял пуст, или вовсе не было двора; в том и другом случае монастырские половники пахали «наездом»; всех крестьян в этих деревнях на монастырской земле работало 12 человек. Количество «пашни паханой» гораздо больше количества земли, действительно обрабатывавшейся половниками; последняя и обозначается названием «живущей», или земли «в живущем»; затем, сверх сенокосов, везде указывается земля впусете, переложная и поросшая лесом. Опись, представляемая в грамоте, показывает любопытное количественное отношение между всеми этими родами земель в деревнях. В Ордомском погосте полдеревни Федоровой, во дворе половник Трофимка, на полчети выти пашни паханой, да перелогом 14 четей в поле, а в дву потому ж, земля худа, в живущем полчети выти, да впусете выть без полчети, сена по реке Онеге 50 копен; деревня Пыкшинская пуста, двор пуст, пахут на монастырь наездом четь выти, пашнипаханой 4 чети, да перелогом и лесом поросло 12 четей в поле, и в дву потому ж, земля худа, в живущем четь выти, а впусете выть без чети, сена по реке Онеге 50 копен; в Городецкой волости и полдеревни Боклановской место дворовое пусто, пашет наездом монастырский половник Ефимко, пашни паханой 6 чнетей с третником, да перелогом и лесом поросло 4 чети с третником в поле и проч., земля худа, в живущем четь выти и полполтрети и полполчети выти, а впусете полчети и полполтрети выти и т. д. На каждую выть в живущем приходилось в этих деревнях по 2 выти с четью впусете. Относительно царской дани и оброка описанные деревни делились на белые и черные: с первых шло 8 алтын 3 деньги, по 3 алтына 5 денег с выти в живущем, со вторых – 3 руб. 13 алтын, по 2 руб. 2 алтына 5 денег с выти в живущем.

Описанные деревни не могли быть особенно доходны для монастыря, и он вступает в сделку с казной, также характеризующую землевладение в северном крае того времени. В Турчасовском стану у монастыря сверх описанных 12 было еще 4 деревни, из которых в одной был двор, где жил монастырский старец-приказчик, в другой также двор «на приезд старцам и слугам монастырским», в котором жили трое корелян, в третьей был двор с одним поселенцем-корелянином, в четвертой жили трое половников. В том же стану в 1607 году монастырь купил 5-ю деревню с двором, в котором жил половник, и двумя пустыми дворами. В этих 5 черных деревнях было в живущем 2 выти с

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org небольшим, и царского дохода шло с них 4 руб. 8 алтын 4 деньги В 1617 году монастырь предложил казне отписать на царя вышеупомянутые деревни в волостях Владыченской и Городецкой, вместо них приписать к монастырю купленные им для соляных промыслов 2 деревни в Пурнеме и Лямце (на Онежском берегу) с 2 руб. 5 алтынами царского дохода, а взамен отходивших при этом от монастыря белых деревень, имевших 2 выти с лишком в живущем, обелить соответствующее количество земли в других монастырских черных деревнях. Казна согласилась, и последние 5 деревень были обелены, то есть вместо 4 руб. 8 алтын 4 денег царского оброка на них положено только 7 алтын 5 денег и прибавлено условие: «А крестьянам и слугам и половникам, которые в тех деревнях учнут жити, с прочими крестьянами не тянут» [655]

Причина, приводившая монастырь к таким мерам в своем хозяйстве, ясна: в то время как он отказывался от своих «старых» деревень, удаленных от моря, в которых почти исключительно разрабатывались пашни и сенокосы, но на худой земле, он покупал новые деревни на земле, еще менее благоприятной для земледелия, но зато по своей близости к морю более удобной для соляного промысла, главного источника средств монастыря. Действием этой причины объясняется и то, что, отказываясь от земель внутри Турчасовского стана, монастырь старался приобретать в том же стану окрайные, приморские земли, продолжая, таким образом, свое движение по юго-западному берегу Белого моря по направлению к устью Онеги. Мы видели, что монастырь остановился здесь на волости Унежме. Гр;шота 1631 года рассказывает нам любопытную историю приобретения им и следующей волости по направлению к Онеге – Кушерецкой, передавая при этом подробности о населении этой волости. Соловецкий монастырь встретил здесь себе соперника в другом колонизаторе Севера – в монастыре Кожеозерском, но экономическое значение и средства первого одержали верх. Кожеозерский монастырь просил у царя в Турчасовском стану волостку Кушерецкую для соляной вари. По писцовым книгам 1621 года, в этой волости написан погост Успенский с церковью, с 4 местами дворовыми на церковной земле и с 4 тяглыми деревнями живущими да 2 пустыми да с 5 пустошами, а в них 5 дворов пустых крестьянских, а людей в них 10 дворов пустых да 8 мест крестьянских, а денежных доходов (казенных) с живущего 6 руб. 13 алтын. Кожеозерский монастырь взял волостку на оорок по 8 руб. на год. Но вот соловецкий игумен с братией бьет челом о той же волостке, сказывая, что она сошлась смежно с их монастырским унежемским соляным промыслом, который скуден дровами и санными покосами, и, как та волостка отойдет к Кожеозерскому монастырю, им соляной промысел придется покинуть впусте, а Кожеозерский монастырь просил ту волостку, чтобы стеснить их соляной промысел, а крестьяне Кушерецкой волости им должны и в воинские годы прибегали к ним в Сумской острог и жили за их монастырской оборонью. Игумен с братией просил отдать им волостку, а оброка брать старого с новой наддачей по 9 руб. Царь отдал им волостку за оброк с наддачей по 9 руб., «опричь новоприбыльных доходов после письма писцовых книг, стрелецких хлебных запасов и ямских отпусков» [656].

Наконец, в 1635 году предоставлены были во владение монастыря 4 пустоши во Владыченской волости с санными покосами по реке Онеге и деревня Исаковская со всеми угодьями; в 1650 году это пожалование подтверждено новой грамотой [657].

Между тем как монастырь подвигался к Онеге, давно уже он перенес свое движение и за эту реку, по направлению к Двине, держась берегов Онежского и Летнего. Уже с конца XVI века грамоты начинают упоминать о вотчинах монастыря в Двинском уезде; начало водворения его там остается не указанным в существующих монастырских грамотах. С 1584 года началось вокруг монастыря строение каменной крепости, вызванное опасностями его украинного положения, и в 1585 году между деревнями Паниловым и Ступининым, в 30 верстах от Холмогор вверх по Двине, у Орлеца, известного подвигами и несчастьями удалых новгородских ушкуйников XIV века, монастырь выпросил «для монастырского церковного строения и городского дела» 4 версты пустого места, «где камень белый известный ломати и лес на дрова сещи и известь жещи» [658].

Монастырь принес в Двинский край стремление, столько раз обнаруженное им в Поморском краю, на западе от Онеги, стремление вносить свою деятельность в пустоши, от эксплуатации которых отказались местные поселенцы и которые вследствие этого стали бесплодны для казны. В конце XVI века там у монастыря, у моря, на речке Куде, были солеварни, и от той речки по морскому Ницкому берегу подошла к его солеварням пустая земля верст на 5 в длину. Прежде по тому берегу всякие люди, приезжая, кашивали сено и рыбу

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org лавливали, а ныне позаросло, сказывал монастырь в 1595 году, и в двинских писцовых книгах кн. В. Звенигородского тот берег не написан ни к которому стану и к волости не приписан, и оброку с него в казну нейдет ничего, лежит впусе в порожних землях. По челобитью монастыря ему отдан был этот берег для рыбной ловли, дров и сена лошадям при солеварнях [659]. Для поддержания того же соляного промысла куплены были в 1616 году на Онежском берегу две деревни в волостях Лямце и Пурнеме у 4 частных владельцев, которые и остались в этих деревнях в качестве половников. В грамоте 1618 года перечисляются следующие монастырские промыслы и земли по Летнему берегу: в Немецком Усолье обжа без получети, мельница и полуварница, на реке Куе земли и 2 варницы, 2 тони у Голой Кошки, 4 тони на Куйском берегу, обжа в Лудском Усолье, 2 варницы и мельница на реке Луде, земли и мельница на реке Кехте и другая мельница в Кехоцкой волости, против Красной Горы, варница в Солокурье, Солоозеро и Слободское озеро и наволоок Слободской реки; со всего этого монастырь платил в казну 18 руб. 26 алтын 4,5 деньги, не считая здесь вышеупомянутой пустоши на Ницком берегу [660]. В 1630 году, вынуждаемый недостатком дров на своих лудских солеварнях, монастырь выпросил у царя на оброк из наддачи речку с лесом в У некой губе, обязавшись платить вместо прежних 3 алтын 2 денег по 30 алтын ежегодно; около того же времени он купил против своего Холмогорского двора в Куреской волости 2 черные деревни, в которых к 1634 году успел поставить двор для старца-приказчика, около двора-10 амбаров, сарай и двор коровий. наконец, в 1636 году пожалован был царем монастырю Яренгский погост (на Летнем берегу) с церковью, со всем строением и с живущими в погосте оброчными бобыльскими и козачьими людьми, с их дворами и со всеми угожьями [661].

Заканчивая обзор вотчин Соловецкого монастыря, укажем еще на одно его приобретение, относящееся уже ко второй половине XVII века. Выше были поименованы земли монастыря по нижнему течению Двины. Двина имела огромное значение в истории Соловецкого монастыря. Она существенно определила развитие и направление его хозяйственной деятельности, от нее же много зависело и материальное существование монастыря. Ее течение служило для него тем путем, которым он связывал свою беломорскую, украиную промышленность с промышленностью внутренних областей государства. По Двине ежегодно ходили монастырские насады, возившие в Вологду и в другие города десятки тысяч пудов соди из монастырских варниц и возвращавшиеся с огромными хлебными и разными другими запасами, необходимыми для многочисленной братии монастыря и многочисленных слуг, работавших на его землях.

На этом-то пути, далеко от моря, в 1680 году монастырь приобрел новое перепутье для своих судов, Красноборский погост. Приобретение это любопытно тем, что по поводу его мы узнаем историю возникновения Красноборского погоста (ныне безуездного города Вологодской губернии), знакомящую нас с одним моментом того долгого и малозаметного процесса, который сделал из пустынь заволоцкой чуди обширную русскую область и привлек в нее русское население. При этом живо выступает перед нами и один из двигателей этого процесса-крестянин-землевладелец на Двине, в 75 верстах от Устюга Великокого, на Юрьеве наволоке, отдан был в 1620 году на пустом черном месте дикий лес, четь выти, крестьянину Рудачку Ожегову на льготу и на распашку с обязательством платить в казну оброка 16 алтын 3 деньги. Около этой пустоши находились 2 деревни, описываемые со всеми типическими особенностями северной деревни XVI или XVII веков. Это были: деревня Драчевская на Двине, а в ней бобыль, пашни паханой средней земли 14 четвертей в поле, а в дву потому ж, сена на пожнях 135 копен, леса «пашенного» 7 десятин, а непашенного -10 десятин, в живущем выть, и деревня Сверчевская на Двине же, а в ней два двора крестьянских, пашни паханой - 1 четверть с полуосминою, сена «вопче» с другою деревнею Сверчевскою за Двиною 111 копен, леса пашенного - 6 десятин, а непашенного -10 десятин, в живущем выть без получети. Эти деревни отданы были тому же Ожегову в угодые на сенные покосы и на дровосек. Поселившись на этой земле, Рудачко Ожегов построил в 1627 году здесь, на Красном Бору, церковь Спаса нерукотворенного образа и церковные всякие потребы, иконы и сосуды, книги, ризы и колокола купил на свои деньги. До 1632 года в церкви отправлялось богослужение, но потом неизвестно вследствие чего прекратилось, и церковь 9 лет стояла пустою. В 1641 году начались чудеса и исцеления многие от иконы в этой церкви, и стали привлекать к ней жителей из окрестных деревень для моления [662]. Вследствие этого возобновилось в церкви богослужение, при ней явились старосты из выборных мирских людей, 2 попа, дьякон и 2 дьячка; из приношений образовалась в церкви «многая казна», на которую куплено было всякое церковное строение; в селе, при церкви, ежегодно собиралась ярмарка

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
Между тем в 1643 году Рудачко Ожегов уступил свою красноборскую вотчину с церковью брату своему Степану Ожегову, который на церковные деньги прикупил к церкви несколько тяглых пашенных земель и сенных покосов на содержание церковного причта Степан Ожегов передал эту вотчину с несколькими другими деревнями четверым своим сыновьям Между тем крестьяне окрестных волостей неравнодушно смотрели на доходную вотчину, образовавшуюся на диком лесу трудами крестьянина Рудачка Ожегова, и задумали отнять ее у наследников. Возникшая по этому делу тяжба повела к тому, что из Москвы велено было в 1678 году описать красноборские земли вместе с церковью, и вот в каком положении нашли устюжские писцы погост, бывший диким лесом при поселении там Рудачка, 50 лет назад: в Юрьеве наволоке Спасский Красноборский погост на реке Двине, а на погосте 8 дворов бобыльских да двор Соловецкого монастыря; в Первогорской волости деревня Драчевская на реке Двине, а в ней 2 двора половничьих Ивашки Ожегова (одного из 4 братьев), деревня Сверчевская, а в ней 2 двора половничьих Ивашки же Ожегова. Кроме того, там же по Двине еще Рудачко образовал на пустошах две деревни да починок с покосами. Тяжба волостных крестьян не удалась, но братья Ожеговы заняли у Соловецкого монастыря 300 руб. под залог своей Красноборской вотчины и, просрочив уплату, отступились в его пользу от этой «старинной» своей вотчины на Красном Бору со всем церковным строением и утварью, а также с Драчевской и Сверчевской деревнями и с прикупными церковными землями.

Мы проследили шаг за шагом постепенное распространение вотчин Соловецкого монастыря в Беломорском крае в продолжение двух столетий, насколько позволяют это сделать уцелевшие соловецкие грамоты и краткие известия Соловецкого летописца. На скудную почву этих вотчин для разработки средств, какие они представляли, монастырь привлекал поселенцев. Как определены были положение и отношения этих поселенцев к своему вотчиннику? Две уставные грамоты шумена Филиппа (1548 и 1565 годов) указывают некоторые черты того устройства, какое вносил монастырь в свои вотчины; из них же узнаем и состав жившего в этих вотчинах населения. В монастырской волости жили монастырские старцы, приказчик и келарь, которые при помощи доводчика и десятского управляли хозяйством волости и судили живших в ней крестьян. Приказчику крестьяне платили с лука по 4 московских деньги, келарю – по 1, а доводчику по 2: «То им поминка с году на год и с великим днем», добавляет грамота. Бобыли, «кои живут о себе дворцами», платили приказчику по 2 деньги, келарю по 1/2 деньги, доводчику по 2 деньги; то же и козаки, жившие в волостях монастыря. Придет в волость козак, незнаемый или прежде живший в ней, и захочет в волости жить и промыслять; тот человек, у которого он станет жить, должен явить его приказчику и доводчику и заплатить за явку 3 деньги первому и 1 второму; а пойдет козак вон из волости – тот, у кого он жил, должен отъять его приказчику и доводчику, ничего не платя за это, кроме разве пошлины, которая осталась неуплаченной за прожитое козаком время. Сбежит козак безвестно – приказчику допросить того, у кого он жил, по крестному целованью ничего не брать за это, если козак сбежал действительно безвестно. Придет козак в волость на неделю или более, да пойдет прочь, – явки за него не брать. Из этих определений видно, какой элемент населения в вотчинах монастыря отличался особенной подвижностью. О бобылях и крестьянах нет в грамотах ни одного такого определения. Какие торговые люди ездят зимой и летом по волостям с вином продажным, приказчику тех людей на подворье не принимать и вина у них не покупать ни приказчику, ни крестьянам, ни козакам, и своего не курить; за нарушение этого взыскивалось на монастырь рубль пени да на приказчика 20 алтын и на доводчика 4 гривны. Какие крестьяне или козаки станут зерню играть, на тех доправить на монастырь полтину, на приказчика – 10 алтын, на доводчика – 2 гривны, а игроков выбить из волости вон. Из других распоряжений грамоты узнаем, что не все козаки жили на чужих дворах у крестьян: некоторые имели свои дворы, держали лошадей и короа Особенно любопытны распоряжения о солеварении в монастырских вотчинах. «Во всех наших деревнях, – пишет игумен, – цреном варить зимой и летом 160 ночей, а дров к црену сечь к зимней и к летней вари на год 600 сажен, запасать дров на один год, а вперед на другие годы не запасать; а кто станет лишние ночи варить и лишние дрова сечь, на того полагать пеню, а лишнюю соль и дрова брать на монастырь» [663].

Из обзора вотчин монастыря мы видели, что большая часть их доставалась ему пустыми, нетронутыми и незаселенными. Медленно и трудно среди суровой обстановки развивалась на них жизнь, вносимая монастырем Между тем, с одной стороны, значение монастыря привлекало в него многочисленную братию, содержание которой требовало обширных средств, с другой стороны, на монастыре лежала обязанность заботиться о нуждах своих слуг и крестьян,

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org которые не всегда могли найти им удовлетворение на скудной почве; наконец, стоя на окраине, он должен был энергически защищать себя и свои вотчины от враждебных нападений с запада, с Каянского рубежа. Всем этим требованиям он удовлетворял широким развитием хозяйства в своих вотчинах. В его грамотах есть довольно указаний на размеры его промышленной деятельности. Оставляя подробности, ограничимся немногими цифрами.

В конце XVI века (1584–1594) в монастыре было 270 человек братии [664]. В 1649 году ее было уже 350 человек, да слуг и работных людей было в монастыре около 600 человек, не считая здесь рабочих на соляных варницах; в 1621 году этих последних было 700 человек; все они, по выражению грамоты, пили, ели и носили монастырское. В 1621 году в Соловецкой крепости на содержании монастыря было 1040 человек ратных людей, кроме бывших в Сумском остроге стрельцов. Соляной промысел был главным средством покрытия всех этих расходов. В грамотах монастыря постоянно слышится жалоба, что «монастырь – место невоотчинное, пашенных земель нет, разве что соль продадут, тем и запас всякой на монастырь купят и тем питаются». Около половины XVI века монастырь продавал в Вологде и в других городах 6 тыс. пудов соли из своих варниц; в половине XVI века он продавал ее уже 130 тыс. пудов, платя за это пошлины 658 руб. Кроме того, за крестьян со своих вотчин, рыбных ловель и других угодий он платил в казну до 4 тыс руб. оброка и других царских сборов. В конце XVI века он покупал ежегодно на вырученные за соль деньги до 20 пудов воска, до 8 тыс четвертей ржи на монастырский обиход братии, слуг и крестьян, кормившихся от монастыря. При этом он скоплял средства, которыми помогал государству в трудные минуты: в царствование Алексея Михайловича, например, он выслал в Москву на жалование ратным людям 41 414 руб. и 200 золотых.

О ЗЕМЕЛЬНЫХ ВЛАДЕНИЯХ ВСЕРОССИЙСКИХ МИТРОПОЛИТОВ, ПАТРИАРХОВ И СВ. СИНОДА (988 – 1738 гг.)

Свящ. М. ГОРЧАКОВА. СПБ. 1871 г. [665]

Короткое предуведомление от сочинителя и довольно пространное введение описывают рождение, воспитание и появление в свет, так сказать биографию, обширного ученого труда. Первое, что здесь выступает всего яснее, это – почтенное усердие, положенное автором на этот труд.

По первоначальному плану занятий, предположенному автором, он думал издать монографию о патриарших и синодальных приказах, почти уже оконченную. Но разные чисто ученые соображения заставили исследователя отложить на время эту монографию и остановиться лишь на одном из приказов, на патриаршем дворцовом, и обработать вместе с его историей историко-юридическое развитие его ведомства, то есть института земельных владений высшей правительственной власти русской Церкви. Во время двух летних вакансий ученый-исследователь, «насколько было у него времени и сил для занятий, старался изучить архив дворцового приказа, собрать в нем сведения о предмете, соединить находимые в них частные однородные факты, найти им общие формулы, составить из формул цельное изображение всем составным частям института патриарших и синодальных вотчин и после того свои результаты проверить новым рассмотрением частных и подробностей, дополнить и исправить», – одним словом, говоря мастеровым, прозаическим языком, прочесть материал, сделать выписки, расставить их по периодам и отделам, устранить неизбежные пропуски и ошибки и в заключение изложить все это так, как принято в ученых книгах. Два старые сборника актов о митрополичьих землях как-то затерялись; исследователю «хотелось естественно отыскать их». Он лично беседовал об этих сборниках с Н. В. Калачовым, который пользовался ими, когда они были еще живы. К счастью, почтенному искателю помог И. Д. Беляев, который владеет копией с одного из сборников. Во введении обязательно и с подробностью указаны разряды, достоинства, число актов, послуживших материалом для исследования; обозначено и то, где можно прочитать эти акты. Оказывается, что их очень много; оказывается, что в управлении своим хозяйством наши древние главы иерархии умели развивать необыкновенную деятельность и письменность своих канцелярий, которая своими размерами вызвала бы удивление исследователя и в гораздо более грамотной стране сравнительно с древней Россией. О существовании этого факта подозревали и прежде, но введение о. Горчакова делает его несомненным.

Поставив себе задачей утверждаться только на ясных указаниях первоисточников и не «наполнять неполноты теорией, не опирающуюся на положительных данных» (стр. 22), исследователь признается, что хотя, быть

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org может, он не сумел надлежащим образом воспользоваться своим богатым материалом, однако ж его работа, «как первая монография в своем роде, послужит не бесполезным пособием для будущего исследователя того же предмета» (стр. 38). Руководимый такими мыслями, автор определяет точку зрения и стороны, с которых он исследует избранный предмет. Он исследует земельные владения высшей правительственной власти русской Церкви прежде всего «как имущественный институт, в историческом его проявлении по указаниям науки гражданского права». Притом эти земли были связаны с общим строем государственной жизни народа, имели на себе села, деревни, волости, в которых совершались отправления, входившие в область государственного права. Наконец, сверх той и другой стороны, рассматриваемые земли имели еще третью: они были имуществом Церкви, следовательно, входят в круг предметов церковного права Итак, земельные владения высшей иерархической власти рассматриваются исследователем как церковно-имущественный и общественно-государственный или общинно-государственный институт (стр. 3 и сл). Читатель, специально близкий к делу, руководствуясь указаниями и приемами автора, без труда может сам, ежели пожелает, расширить программу и ввести в нее новые стороны предмета Нет сомнения, что на землях митрополитов и патриархов, как и на всяких других, совершались убийства, грабежи и кражи: следовательно, они могут быть рассмотрены и с точки зрения уголовного права. Митрополит Киприан в митрополичьем подмосковном селе Голенищеве писал житие св. Петра, переводил литургии и «???ги книги своею рукою писаше», хотя бесспорно, такие явления на митрополичьих, как и на других, землях в древней Руси и не были особенно часты: следовательно, можно взглянуть на эти земли и с точки зрения истории древнерусской литературы. Без всякого сомнения будущий исследователь предмета рассмотрит его и с этих сторон, пользуясь указаниями о. Горчакова, но это не отнимет у последнего заслуги почина.

Таким образом, общие очертания, задачи и приемы исследования ясны; остается устранить некоторые неясности во второстепенных подробностях постановки вопроса. Автор говорит, что земельные владения, им исследуемые, как и все на свете, первоначально возникли «на юридической почве своего времени», далее развивались рука об руку с ходом всей юридической жизни русской и кончили свое вековое существование также «по тесной естественной связи с ходом развития русского государства и по началам чисто русского права», то есть были отобраны у Церкви государством, хотя нечто подобное бывало и за пределами той почвы, на которой действовало чисто русское право. Потому, развивая свою мысль автор, исследуемый институт, никогда не выделялся вполне из общего строя русского государства, «всеми сторонами и составными частями соприкасался с общей юридической жизнью народа и с общим устройством государства», в главных чертах своего строя был «совершенно сходен с другими видами землевладения в древней России и имел особенности только сравнительно с однородными с ним институтами» (стр. 38 и 39). А на первых страницах введения читаем, что этот институт в митрополичий период постепенно развивался «в своих своеобразных отношениях в государстве»; в период патриарший окончательно сложился «в особое среди государственного строя ведомство», со многими отличительными, ему одному свойственными особенностями», и после патриархов, вышедши из управления церковной власти, «не потерял окончательно своей особенности и отдельности от других ведомств». Нетрудно заметить, что в основании этих мыслей нет никакого противоречия; некоторая неясность в выражениях объясняется тем, что автор не всегда бережливо черпает из запаса общих ученых мест, в которых выражается, так сказать, философия исследуемого предмета.

Объяснив предмет, материал и общие приемы исследования, о. Горчаков указывает далее его части. Он утверждает, что развитие изучаемого им института представляет четыре периода, которые отделяются друг от друга «важными переместями» в истории русского права, государства и Церкви. Первый период идет до учреждения патриаршества (1589), второй до смерти последнего патриарха в 1701 году, третий до учреждения св. Синода в 1721 году и четвертый до перехода синодальных вотчин в ведомство Коллегии экономии в 1738 году. Если угодно, не будем спорить, что именно в эти годы совершались важные перемены в русской Церкви, подействовавшие и на рассматриваемый институт; будем ждать, как автор выяснит важность этих перемен и их действие на церковное землевладение. Но недоумеваем, какие перемены совершились в промежутке между 1588 и 1590 годами, настолько важные перемены, чтобы ставить здесь столб периода в истории русского права и государства, хотя не думаем, чтобы эти перемены ограничились тем, что дьяки бывшего митрополичьего дворцового приказа должны были теперь привыкать к новому титулу главы церковной иерархии. Точно так же и в 1720 и 1722 годах

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org все, по-видимому, оставалось на своем прежнем месте как в русском праве, так и в государстве, один и тот же великий корабельщик продолжал стоять у руля России. Во всяком случае в основании деления, избранного автором, положена лишь одна из трех сторон, с которых он рассматривает свой институт, то есть сторона церковная, и притом в довольно внешнем ее проявлении. В строе и ходе русской жизни можно заметить глубокие переломы в XII веке, в XIV, в XV, в начале XVIII, и если земельные имущества митрополитов и патриархов шли в своем развитии рука об руку с этой жизнью, если они всем существом своим были в государстве и народе, по выражению автора, то, разумеется, не могли быть безучастны в этих переломах и не могут быть изучены научно отдельно от последних. Но если отложить в сторону «важные перемены» и принять указанные годы за внешние хронограни, облегчающие группировку материала, деление автора будет просто и понятно.

Рассмотренные черты введения показывают, с какою силой тяготееют общие места и условные манеры ученого света далее над исследователем, который по знакомству с предметом исследования имеет полное право на совершенно свободную и твердую поступь. Это знакомство выяснено о. Горчаковым во всем исследовании с такою очевидностью, дальше которой было бы трудно и даже излишне идти. Выяснение этого составляло, очевидно, одну из важнейших задач исследователя, которую он, несмотря на ее прикладной характер, ни на минуту не выпускал из глаз, даже забывая иногда о других, более прямых и ближе лежащих к основному вопросу исследования. Здесь источник новых недоразумений, которые встречаются читателя на дальнейших страницах книги. Первый вопрос, решаемый автором в изучении митрополичьих земельных владений, состоит в их историческом происхождении и развитии до конца XVI века, когда остановилось их дальнейшее расширение. В этот период, как говорится втор, митрополичьи земли слагались по частям, устроились и укреплялись за кафедрой, юридически объединялись и сосредоточивались в Московском государстве, получая вид особого цельного института в длинном ряде обширных примечаний и приложений о. Горчаков ставит своего читателя близким зрителем той ученой работы, путем которой он шел к решению указанного вопроса. Изложив по порядку изданных и неизданных документов собранные им известия о митрополичьих землях, исследователь приходит к заключению, что этих известий достаточно, чтобы с значительною обстоятельностью проследить постепенное увеличение митрополичьих владений, но недостаточно для того, чтобы определить точно «в числовых цифрах» количество этих владений в каждый данный момент изучаемого периода (стр. 63).

Действительно, такого определения книга не представляет, а без него, разумеется, трудно с значительною обстоятельностью проследить и самое увеличение митрополичьих земельных имуществ. Автор в потоке своей работы заметил и указал две вполне уважительные причины этого недостатка это недостаточность известий в источниках, которыми пользовался исследователь, и потом отсутствие способов для точного определения земельных пространств в древней Руси. Читатель, как сторонний зритель, может заметить две другие причины, одна из которых также вполне уважительна по отношению к автору: одна из них—трудность самой задачи, если вспомнить время, которого она касается; другая — некоторые приемы исследователя. Рассматриваемый трактат в его книге не лишен выводов и замечаний, своей неожиданностью затрудняющих и без того нелегкий процесс—составить себе, по ученому изложению о. Горчакова, ясное представление о постепенном земельном обогащении митрополичьей кафедры в древней Руси. Так, описывая положение митрополичьих земель в удельных княжествах, исследователь говорит, что они естественно тянули к Москве, где сосредоточивалось управление ими, откуда они получали своих посельских и приказчиков, а также защиту для своего населения от посторонних лиц; «кафедра вводила во всех своих владениях более или менее однообразные порядки и устройство, и без сомнения под влиянием юридических понятий Московского княжества»; благодаря этому население митрополичьих земель в удельных княжествах привыкало к мысли о слиянии с Московским великим княжеством (стр. 53).

Этих черт достаточно, чтобы характеризовать не только хозяйственное, юридическое и административное, но, так сказать, и политическое единство митрополичьих владений, их внутреннюю цельность и связность, как бы ни были они рассеяны по удельным княжествам и однако ж немного выше (стр. 44) читаем, что до объединения Северо-Восточной Руси под властью московского государя земельные владения митрополичьей кафедры в удельных княжествах слагались из отдельных участков, не объединенных законом одного государства, что «каждый участок стоял особо от других участков в одном

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org княжестве и считался не имеющим ничего общего и одинакового с участками, находящимися в других княжествах, кроме имени владельца». В одном месте очень наглядно развита мысль, что владелец вносил в свои владения не только хозяйственное и административное, но даже некоторое политическое единство, прежде чем объединились княжества, по которым были разбросаны эти владения; в другом месте столь же убедительно доказано, что эти владения ничего не имели общего, кроме имени владельца, и юридическое объединение их мало-помалу развивалось только «по мере исчезновения удельных княжеств» в Московском государстве. Всего вероятнее предположение, что и здесь нет противоречия, а есть только излишняя трата заученных ученых терминов, от которых отстать нет сил или охоты. Благодаря этому, исследователь становится неясен всякий раз, как покидает описание документов или изложение простых фактов и обращается к объяснению явлений.

Так, он желает (стр. 51–53) раскрыть побуждения, по которым «князья и удельные, и московские до половины XVI века» помогали митрополичьему кафедре обогащаться земельными приобретениями в такой степени, что в XV веке она имела земли в удельных княжествах Нижегородском, Можайском и друг. Прежде всего нелишним считаем напомнить исследователю древнерусского права, что князь удельный и князь Московский до половины XVI века не всегда представляли величины, несоизмеримые или друг друга исключают, и что Нижегородское княжество в XV веке не было особым удельным: после 1390 года, когда оно было примышлено к Московскому княжеству, оно перешло вместе с другими владениями к Василию Темному, а последним передано вел. кн. Ивану III. Далее, самые побуждения излагаются не совсем согласно с рутинной житейской логикой. Автор доказывает, что в этих побуждениях сходились удельные и великие князья. Между прочим, княжества первых не только ничего не теряли от развития митрополичьего землевладения в их пределах, но даже извлекали из него выгоды, ибо митрополиты успешно заселяли свои земли и своей администрацией снимали с князей, по выражению автора, заботу, едва ли, впрочем, тяжкую, ставить в них своих наместников и волостелей. Приобретение кафедрой земель в удельных княжествах было выгодно и для великих князей, ибо ее управление приучало крестьян этих земель к мысли о соединении с Московским княжеством. Таким образом, удельные княжества ничего не теряли от рассматриваемого факта в то время, когда теряли самые основы своего существования. Мы понимаем, что исследователь, оглядываясь на минувшее из своей исторической дали, может находить эту потерю выгодной для удельных княжеств и совершенно справедливо сказать, что «московские государи не могли не понимать такого значения митрополичьих земель»; но трудно предположить, чтобы и удельные князья с своей стороны не догадывались об этом значении или чтобы они разделяли патристический взгляд исследователя. По крайней мере, достоверно известно, что они сильно сердились, когда митрополит покинул Владимир и перенес свою кафедру в стольный город московского князя.

К сожалению, не одни выводы и обобщения, но и элементарные факты стоят у о. Горчакова не всегда прямо. Так, объясняя летописное известие 1096 года о церкви митрополита Ефрема в Суздале с селами (стр. 47, прим. 2), он указывает на другое известие летописи о том, что «бе преже в Переяславле митрополья», где Ефрем построил «великую церковь», и потом прибавляет: «Если это был Переяславль Северо-Восточной Руси, Рязанский, то построение великой церкви дает основание полагать, что при митрополии были и земли». Во-первых, неясно внутреннее основание выраженного в этой фразе условия; во-вторых, летопись и церковные историки достаточно ясно показывают, что Переяславль, где временно помещалась кафедра первых митрополитов, был не Рязанский и не Залесский, а Переяславль Русский, то есть южный, где Ефрем в 1089 году, еще до своего поставления в митрополита, освятил построенную им большую церковь св. Михаила, не раз упоминаемую в летописи.

Повторяем: описание документов у исследователя может не бояться самых притязательных требований науки, но критика фактов и выводы часто страдают неясностью. В обзоре развития способов, существовавших в древней России для определения пространства земельных владений, о. Горчаков останавливается на разъезжих грамотах и утверждает, что они явились впервые в XV веке, потому что древнейшая из них, доселе известная, относится к 1425 году. Но довольно отвлеченное размышление автора (стр. 67 и сл.) едва ли вполне убедит читателя в том, что появление таких грамот в XV веке было «естественным результатом развития прав земельных владений вследствие увеличения народонаселения в государстве, способного и готового обладать землями». Развитием земельных прав нельзя назвать их ослабление, а в XV и XVI веках землевладельческие права не столько вырабатывались и развивались, сколько

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org сглаживались и падали перед государственными требованиями. По-видимому, сам автор разделяет эту мысль, говоря в других местах (стр. 131 и 151), что с половины XV века начало действовать такое отношение государства к частному землевладению, вследствие которого последнее превратилось из частной собственности в государственное имущество. Зато процесс разъезда или развода земельных владений, как он изображается в разъездных грамотах, воспроизведен исследователем с фотографической точностью.

Так же поступил автор с другими актами, имевшими целью описание земельных имуществ, с писцовыми книгами. Чтобы не оставить будущему исследователю ни одной неподмеченной черты в наружности этих книг, о. Горчаков не забыл указать, что в начале каждой из них обыкновенно ставилось заглавие и перед исчислением митрополичьих владений обозначалось, что они – села и деревни – митрополичьи. Но вместе с этим исследователь пытается раскрыть источники и побуждения, из которых вышли писцовые книги в конце XV века. Здесь встречаем у него несколько любопытных по новизне замечаний о происхождении государственного межевания в древней России. Митрополит Фотий, вспоминая в своей прощальной грамоте о расстройстве, в каком он нашел митрополичьи владения при начале своего святительства на Руси, оставляет на волю Божию, что пропало из этих владений «от мору, и от меженины, и от татарских наложений». Далее о. Горчаков нашел правую грамоту времен вел. кн. Ивана III, в которой старожилы говорят, что они помнят о владельце спорной земли лет за 60, «за два года до великие меженины». Эти известия документов вызвали исследователя на такие соображения: «Успехи гражданской жизни, развитие права и государственной жизни России создали необходимость в конце XIV или в начале XV века «меженины в том или другом княжестве». Развитие государственного склада в великом княжестве Московском шло тверже и успешнее, чем в удельных княжествах. В нем, как и в других княжествах, была «великая меженина» ранее половины XV века. Но несомненно, что при Иване III состоялась «общая меженина во всем государстве» (стр. 76). В другом месте автор замечает, что для устранения неудобств, происходивших от недостатка способов измерения земли в древней России, в XIV веке начались попытки меженины (стр. 65).

Прежде всего нельзя не заметить некоторой темноты в выписанных словах: непонятно, почему автор именно здесь указывает на более твердое и успешное развитие государственного склада в Московском княжестве сравнительно с удельными, если «великая меженина» была и в последних, как в первом. Притом неожиданна эта сухость и сдержанность, с какою исследователь выражается о таком необыкновенно важном факте русской истории, как генеральное государственное межевание в России около половины XV века, особенно если вспомнить, с какими трудностями сопряжено было это даже во второй половине XVIII века. Этот факт, научно поставленный и доказанный, мог бы перейти навеки в русскую историографию с именем автора, как перешел в механику закон Ньютона. К величайшему прискорбию русской историографии, едва ли не следует отказаться от столь важного открытия, как от плода той опасной критики, с которой исследователь церковных имуществ в древней Руси обращается к изучению своих источников.

Нам помнится, что слово «меженина» не раз встречается в древнерусских летописях и житиях святых; по-видимому, оно было очень употребительно и всем понятно в древней Руси и везде значило одно – голод с его обычными следствиями, дороговизной, увеличением смертности и т. д. В таком смысле было оно известно доселе всем, заглядывавшим в древнерусские исторические памятники. Впрочем, слово это не есть достояние лингвистической палеонтологии: из словарей Гт. Даля, Рыбникова и др. видно, что оно удержалось доселе в народном языке с некоторыми изменениями в своей этимологической форме и имеет значение засухи, жаркой поры. В древней Руси это слово означало голод, неурожай вообще, происходил ли он от засухи или от других причин: так в Никоновском летописном сборнике читаем о меженине при царе Борисе, происшедшей от неумеренных дождей летом и от слишком ранних морозов (ч. 8, стр. 47). «Великая меженина» – очень памятное печальное явление в России XV века. В так называемой Софийской первой летописи читаем под 1423 годом: «Глад быегь велик по всей Русской земли». В Софийской второй летописи под тем же годом замечено: «Поча быти глад велик, и бысть три лета, люди людей ели, и собачину ели по всей Русской земле; а на Москве оков жита по рублю, а на Костроме по два рубля, а в Новгороде Нажнем по двести алтын». А в так называемой Тверской летописи 1423 и 1424 годы отмечены такими известиями: «Бысть меженина в Новгороде Нижнем; купили половник ржи по 100 алтын, по 150 алтын; бысть мор в Кашине и меженина, по полтине купили оково ржи». Сцены во время мора, которым

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org сопровождал этот голод, живо изображены в рассказах современника Пафнутия Боровского, записанных его учениками. Значит, правая грамота времен Ивана III, составленная почти 60 лет спустя после великой меженины, относится к 1480–м годам.

Изложенные замечания с выписками из летописей имеют целью показать, как легко было без ученого напряжения объяснить великую меженину и избежать ошибки; вместе с тем они помогут ослабить впечатление, какое может произвести на читателя рассматриваемое место исследования.

У нас вообще привыкли питать мало доверия к изысканиям русской учености в области русского прошедшего, и нельзя сказать, чтобы та привычка не имела оснований в значительной части русской исторической литературы. Недоверчивый читатель, просмотрев выписанные выше слова о Горчакова, уже во всех его ученых выводах будет подозревать великую меженину, то есть будет несправедлив к автору.

Выше было замечено, что исторические источники не дали о Горчакову возможности воспроизвести вполне процесс возрастания земельного богатства митрополичьей кафедры. В конце главы об «Историческом развитии митрополичьих земельных владений в количестве и объеме» он представляет добытый им общий вывод: по изученным им писцовым книгам он насчитал за митрополитом в начале XVI века сел и деревень 531, дворов в них 1825, людей 1818, земли 571/2 сох (стр. 81). Но он прибавляет, что сделанный им счет далеко не полон: осталось еще много писцовых книг, не подвергнутых автором изучению, в которых он подозревает сведения о других неизвестных ему митрополичьих землях; некоторые из последних, по его мнению, даже вовсе не были описаны в писцовых книгах; наконец, земельные владения митрополитов продолжали увеличиваться до 1584 года. Потому автор думает, что насчитал не более половины того, чем действительно владела кафедра в конце XVI века.

Но, даже признав соображения исследователя вполне справедливыми, трудно в наше время взвесить тогдашнее действительное значение высчитанных им цифр и определить, какое место по богатству занимал митрополит среди землевладельческой русской знати XVI века. Исследователь, надеясь, не найдет с нашей стороны неуместным желание дополнить его исчисление известиями из других источников, не могущих соперничать с его цифрами ни в новизне, ни во внутреннем качестве, но не лишенными интереса в двух отношениях: они определяют ценность митрополичьих земельных владений во всей их совокупности и притом относятся именно к тому времени, около которого автор положил конец дальнейшему умножению этих владений. Антоний Поссевин определяет ежегодный доход митрополита в 18000 талеров, или почти в 13 000 золотых. Это известие любопытно в том отношении, что им объясняется показание другого иностранца, бывшего в Москве немного позже Поссевина. Флетчер уверяет, что ежегодный доход патриарха с земельных имуществ, не считая других статей, простирается до 3000 рублей. Флетчер не везде надежный источник, хотя в своих статистических показаниях не раз ссылается на книги московских приказов; но, сравнивая его известие о земельном доходе патриарха с цифрами Поссевина, можно скорее заподозрить английского посла в уменьшении, чем в преувеличении, действительной суммы дохода. Из известий об отношении русского денежного курса к иностранному, какие находим в записках иностранцев, бывших в России в начале XVII века, например, Маржерета, Петрея, Олеария, видно, что цена рейхсталера в Москве колебалась между 36 и 45 копейками, а цена червонца—между 54 и 63 коп. Значит, земельные и другие доходы митрополита по показанию Поссевина составляли сумму около 7000 рублей. Хозяйственное значение московского рубля в конце XVI века можно восстановить приблизительно по тогдашним рыночным ценам, что труднее сделать с такими неопределенными единицами, как деревня, село или крестьянский двор. Если цифрам Флетчера нельзя давать цены безусловно точных известий, они заслуживают внимания по крайней мере как отражение рассказов людей, имевших короткие связи с московским Кремлем. Притом они указывают на то, в каких размерах представляли тогда в Москве земельное богатство первого иерарха русской Церкви сравнительно с крупными землевладельцами из светской знати: Флетчер уверяет, что доход первостепенных князей и бояр, составлявших московскую знать, с пожалованных царем земель, так как наследственных у них осталось мало, простирался до 1000 рублей в год. Из цифр Флетчера видно также, что патриарх не был в его время самым богатым землевладельцем между русскими епископами: богаче его был владыка новгородский, получавший с своих земель дохода, как сказывали Флетчеру, около 10000 руб. ежегодно. Это известие находит некоторое подтверждение в ревизии 1744 года: тогда за московским архиерейским домом

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
считалось крестьян 18681, а за новгородским 21 500 душ.

В рассмотренных частях книги о Горчакова, то есть во введении и трактате об историческом развитии митрополичьих земель в объеме, мы следили больше за приемами автора, чем за его выводами, ибо последних здесь не особенно много. В дальнейших частях их больше, и мы надеемся обзором их убедить читателя, что было бы не совсем справедливо с его стороны искать во всей книге одной меженины.

Читая немногие сравнительно с объемом книги отступления, в которых о Горчаков переходит от простого описания и сопоставления фактов к их критике и объяснению их внутренней связи, не раз подумаешь, не виноват ли самый предмет исследования в характеризующем эти скудные отступления недостатке ясности и глубины. Из истории древнерусского церковного землевладения автор выделил свой предмет не поперечным, а, так сказать, продольным разрезом, предпринял исследовать не все церковное землевладение в известный, достаточно ограниченный период, а лишь одну довольно тонкую струю его, земельные имущества главной кафедры в русской Церкви, но зато от самого зарождения последней и почти до половины XVIII века, то есть на протяжении семи с половиной столетий. Но существовали ли в этих имуществах выдающиеся особенности, которые оправдывали бы отдельное историко-юридическое изучение их и которые только на них и можно было бы изучить? Митрополиты древней Руси и потом патриархи не были самыми богатыми землевладельцами в церковной среде: некоторые монастыри были богаче их землями; даже между высшими иерархами русской Церкви глава ее не был самым крупным земельным собственником, уступая в этом отношении новгородскому владыке. Если бы исследователь задумал определить, как и с какою силой отражалось церковное значение землевладельца на юридическом, экономическом и нравственном быте его вотчин, он также обратился бы прежде всего к монастырям, которые, не уступая высшим иерархам во владельческих привилегиях и других последствиях влиятельного общественного положения, могли проводить в крестьянскую жизнь свое церковное влияние гораздо шире и разнообразнее уже потому, что стояли к ней ближе, и не одна барщина с денежным и хлебным оброком служила взаимной связью обеих сторон. Монастырь был не только землевладельцем, но и земледельцем, являлся не только вотчинником, но и местом богомолья для окрестного населения; последнее ходило туда поклониться гробу угодника и там могло наблюдать уставную дисциплину общинной монастырской жизни; в свою очередь и землевладелец в лице архимандрита, игумена или строителя по нескольку раз в год ездил в объезд по своим селам для дел монастырских земских, для дозирования хлебного и управы крестьянской, на пиры и братчины к крестьянам ходил и дары принимал. Епископ не мог иметь ни таких близких сношений с своими вотчинами, ни таких разнообразных средств влияния на своих крестьян. Таким образом, главнейшие моменты юридической и экономической истории церковного землевладения в древней России сказывались с наибольшей полнотой не в судьбах вотчин первой церковной кафедры, и на какие бы вопросы эти последние ни наводили исследователя, он должен для полноты разрешения их обращаться к другим древнерусским церковным землевладельцам. Легко заметить, что такой документальный ученый, как о. Горчаков, чувствовал себя в великом затруднении всякий раз, как ход исследования приводил его в соприкосновение с другими сферами церковного землевладения в древней Руси, которых он не успел еще изучить с привычной специальностью.

Итак, изучение земельных имуществ нашей митрополичьей и потом патриаршей кафедры, взятых отдельно, невидимому, не представляет особенного, самостоятельного, с ними одними связанного научного интереса. Отсюда, впрочем, вовсе не следует, чтобы эти имущества не могли стать предметом особого исследования: возможность книги о Горчакова, содержащей в себе 558 страниц текста и 271 стр. приложений, достаточно доказывает противное. Ученый, привыкший в подробностях прошедшего наблюдать действие общих исторических условий, может и в изучении названных имуществ поставить вопрос, разрешение которого имеет общий русско-исторический интерес как соединение собственно церковных элементов с общерусскими в нашем церковном землевладении отражалось и какими последствиями обнаруживалось на земельных владениях первого по иерархическому положению церковного землевладельца в древней России? Не надобно только выпускать из глаз действия этих общерусских исторических условий. Положение Церкви среди них и последствия, вышедшие для нее из этого положения, глубоко поучительны в научном отношении.

В начале нашей истории Церковь явилась первой организованной общественной
Страница 241

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org средой. В то время, когда светское общество погружено было в хаос случайных, неопределенных отношений, когда в нем среди розни, внесенной господством мелких частных и местных интересов, еще недавно пришедших во взаимное столкновение, не существовало крепкой, установившейся, объединяющей силы, – в это время церковное общество представляло сравнительно стройное целое, организованное по готовому образцу, управляемое готовыми твердыми законами, вынесенными им из купели. В то время, когда слабые зародыши народного единства только что начали развиваться, когда элементы единства внешнего политического, казалось, готовы были погибнуть среди беспорядочной борьбы, происшедшей от неприменимости узкого родового начала, с одной стороны, к расходящимся все более линиям княжеского рода, с другой – к управлению обширной страной, нуждавшейся в государственном порядке, – в это время одна Церковь хранила в своем учении и устройстве прочное начало и образец объединения и порядка. Церковные недвижимые имущества начали слагаться в то время, когда развитие частного землевладения должно было задерживаться в служилом классе кочеваньем дружины из волости в волость вслед за князьями и неуверенностью в рабочих руках, а в крестьянской среде – обилием пустынных земель, колонизацией, отсутствием безопасности, когда господство родовых отношений сильно мешало утвердиться в обществе даже понятию о частной собственности.

Церковь была уже значительным земельным собственником, когда в XIII и XIV веках при потомках Всеволода III в Северо-Восточной Руси появились княжества, основанные не на родовом, а на вотчинном начале, и вместе с тем стала входить некоторая определенность в общественные отношения, большая оседлость по крайней мере в среде князей и их служилого класса. Естественно, что некоторые последствия, вытекавшие из практического утверждения права земельной собственности, должны были обнаружиться прежде всего в церковном землевладении. С большим основанием полагают, что поместье – та форма частного землевладения, которая впоследствии получила такое широкое развитие в государстве и поглотила вотчину, – впервые сложилось у нас на церковных землях. Легко можно допустить предположение, что Московское государство, устрояясь в XIV и XV веках, для некоторых подробностей управления и суда находило готовые образцы в организации церковного управления и суда. Сам о. Горчаков своими указаниями готов подкрепить это предположение. Рассуждая о происхождении писцовых книг, он говорит, что Иван III, между прочим, в порядке ведения при кафедре митрополита всероссийского описных книг церковным землям «нашел значительную подготовку для учреждения таких актов, в которых бы заключались сведения о состоянии землевладения во всем государстве» (стр. 77). Соображая время действия обстоятельств, которые вызвали появление писцовых книг в Московском государстве, автор утверждает, что эти книги явились при Иване III, в конце XV века.

Не посягая на не подлежащую спору ученость исследователя, молено, однако ж, заметить, что некоторые следы существования таких книг встречаются и раньше конца XV века, притом с указанием на новое, у автора не отмеченное побуждение, которое их вызвало. В завещании великого князя Василия Васильевича сыновьям, писанном в 1461 – 1462 годах, читаем: «А как почнут дети мои жити по своим уделом, и моя княгини и мой сын Иван и мой сын Юрий, и мои дети пошлют писцов да уделы свои писцы их опишут по крестному целованью, да по тому письму и обложат по сохам и по людем, да по тому окладу моя княгини и мои дети и в выход учнут давати сыну моему Ивану с своих уделов, а переменит Бог Орду, и моя княгини и мои дети возмут дань себе с своих уделов». Нет основания думать, чтобы распоряжение Василия было неслыханной дотоле новостью, как не была новостью доставка ордынской дани великими князьями. Димитрий Донской, разделив свои владения в завещании на пять уделов, мог с точностью расчислить долю, какую каждый из них должен был вносить в сумму ордынской дани или выхода Московские князья вообще любили иметь точные сведения о том, чем владели: у Ивана Калиты был «великий сверток», в котором записаны были купленные люди князя. Все это, впрочем, несколько не ослабляет вероятности выраженного о. Горчаковым предположения, что при составлении писцовых книг Московского княжества могли служить готовым образцом поземельные описи, составление которых церковное законодательство делало обязательным для митрополитов.

При дальнейшем развитии землевладения в той части Руси, где завязалось зерно Московского государства, исторический интерес землевладения церковного увеличивается. В этой части Руси начали определяться общественные отношения, до тех пор остававшиеся неопределенными. Особенности страны и ход ее заселения русскими дали здесь перевес началу

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org вотчинности над родовыми понятиями, прежде господствовавшими в княжеском владении. Под влиянием этого вотчинного начала Северо-Восточная Русь в продолжение XIII и XIV веков раздробилась на множество княжеских уделов, наследственных в известных княжеских линиях. Полными представителями стремлений, вытекавших из этого начала, явились князья Московские, потомки Даниила Александровича. В продолжение XIV века они куплей и другими способами примышляют себе села, волости и целые княжества. Всем этим они распоряжаются как простые частные землевладельцы, не обнаруживая правительственных, государственных понятий и стремлений. С таким же характером являются и другие князья того времени в Северо-Восточной Руси. Княжества удельные теряют значение общей родовой собственности, превращаются в частную земельную собственность князя, которой он распоряжается на правах частного владельца. Князь Переяславский, умирая бездетным, отказывает свой удел приятелю своему князю Московскому помимо старшего дяди, великого князя Владимирского; удельный князь Тверской точно так же завещает свой удел другому удельному, двоюродному брату, руководствуясь единственно личной своей волей и забывая, что у него остается родной брат; один из смоленских князей женится на осиротевшей княжне Ярославской и получает в приданое княжество ее отца; один из потомков его, князь Заозерский, точно так же получает в приданое княжество Кубену.

Утверждение вотчинности между князьями не осталось без влияния на положение боярства в северо-восточных княжествах: этот класс вместе с князьями становится более оседлым, и землевладение получает более значения в его хозяйственных интересах. В среде боярства XIV века начинают являться крупные землевладельцы, подобные московскому Свиблу, владевшему не одним десятком сел и деревень в уездах Ростовском, Переяславском, Юрьевском, Устюжском и в Бежецком крае. Но служба по-прежнему остается главным интересом боярина. Незаметно стремления приобрести помимо службы самостоятельное и видное положение в обществе в качестве землевладельца по-прежнему право отъехать, уйти от одного князя к другому служит для боярина единственным обеспечением от обид и притязаний со стороны князя. При таком праве и при распределении уделов между сыновьями князя часто случалось, что боярин становился слугою не того князя, во владениях которого находились его земельные имущества. Это вызвало необходимость в точном определении отношений боярина к князю по земле и по службе. Из этих определений, как они излагаются в договорных грамотах князей XIV–XV веков, всего яснее видно, насколько интерес службы преобладал в боярской среде над интересом землевладения. После объединения Руси Москвою это обстоятельство оказало решительное влияние на политическую участь боярства. До того времени, пока это решение не настало, указанное обстоятельство мешало боярам приобрести экономическую самостоятельность в отношении к князю. Едва ли можно предполагать значительное развитие землевладения в других классах светского общества того времени. В XIV веке встречаются богатые купцы-землевладельцы, подобные московскому Некомату или нижегородскому Тарасу Петрову Новосильцеву, но такие примеры очень редки; притом и тогда, как видно, со стороны князей действовало стремление, впоследствии проникшее и в законодательство, переводить землевладельцев неслужилых в служилый класс: упомянутый Тарас Петров Новосильцев за услуги, оказанные нижегородскому князю Димитрию Константиновичу, был пожалован боярством. Наконец, известны исторические и экономические условия, не позволившие развиваться классу крестьян-собственников в древней Руси.

Таким образом, в светском русском обществе XIV–XV веков только у служилых людей высших чинов можно искать значительного развития частной земельной собственности. Но различные исторические условия, не мешая образованию даже крупного землевладения в боярстве, неблагоприятно действовали на его юридический характер, не позволяли окрепнуть праву земельной собственности в этом классе. Московское боярство сложилось из разнообразных сбродных элементов, собравшихся в Москву с разных сторон, иногда издали, в продолжение того периода, когда Северо-Восточная Русь собиралась около Москвы. Между способами приобретения земельной собственности в этом боярстве едва ли не преобладающее значение имело княжеское пожалование. Рассматривая по родословной книге состав московского боярства в XVI веке, нетрудно заметить, что самый крупный элемент по числу фамилий составляли потомки русских князей Рюриковичей, превратившиеся из удельных самостоятельных владельцев в слуг своих родичей – князей Московских. При этом превращении они удерживали за собой часть своих измельчавших удельных вотчин, отбиравших в пользу великого князя Московского, но удерживали их также в виде пожалования от последнего, и это в юридическом отношении

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
уравнивало их родовые вотчинные владения с теми землями, которыми московский государь жаловал служилых выходцев, приезжавших в Москву из Орды или Литвы. Можно думать, что эти обстоятельства не остались без действия при определении общественного и политического положения боярства в Московском государстве.

Это положение определилось под влиянием двух движений – борьбы, которую боярство вело с московскими государями в XV–XVI веках без достаточных средств для успеха, и потом под влиянием все возрастающей государственной потребности в низших служилых людях и в средствах для их хозяйственной обеспечения. Последствия этих движений сильно отразились на юридическом положении боярских вотчин. Сперва служилые князья, потом бояре были ограничены в праве распоряжаться своими вотчинами, и это ограничение сделано во имя государственного интереса. В частную земельную собственность боярина внесен был государственный элемент, обязательная служба для владельца, и эта собственность, таким образом, превратилась из полной в условную, из владения на частном праве во владение на праве государственном, – вотчина приблизилась по своему юридическому характеру к тому типу землевладения, какой представляло в государстве поместье. Среди этого превращения частной земельной собственности в государственное имущество и собственников в вечнообязанных служилых людей одно церковное землевладение нашло в себе и обществе достаточно средств, чтобы удержать свой первоначальный юридический характер, хотя указанная государственная потребность и на него простирала все действие; Одно духовенство на соборах XVI века могло выставить такие исторические и юридические основы своей земельной собственности, которые устояли и против государственных соображений, и против экономических интересов боярства, и против нападений со стороны известного круга в среде самого духовенства.

Таким образом, земельная собственность древнерусской Церкви в ходе своего образования представляет много любопытных особенностей сравнительно с другими видами частного землевладения в древней Руси; по характеру и общественному положению своих владельцев она должна была представлять в своем строе и отношениях такие черты, которых нельзя искать на землях других частных древнерусских владельцев; наконец, по своим юридическим и историческим основам и по положению в государстве это был единственный вид частной земельной собственности с прочным правом владения, по крайней мере в то время, когда определялись положение и отношения различных общественных элементов в Московском государстве. Таковы стороны, с которых изучение церковного землевладения в древней Руси может открыть исследователю много поучительных выводов.

Если не вполне, то некоторыми чертами эти особенности должны были находиться и в судьбе земельных имуществ древнерусской митрополичьей кафедры. Первая из указанных сторон изображена о. Горчаковым не вполне удовлетворительно: его очерк происхождения и развития митрополичьих земель в объеме не только не ставит последних в историческую связь с общими условиями и ходом развития частного землевладения в древней Руси, но не дает читателю достаточно ясного и цельного представления даже о постепенном образовании и объеме земельной собственности всероссийского митрополита в известные периоды. Надобно думать, что главной и даже единственной причиной этого недостатка была скудость сохранившихся исторических источников. Зато автор посвящает большую часть своей книги всестороннему изображению внутреннего строя и управления исследуемых земельных владений с их административными, финансовыми и судебными отношениями к государству. Чтобы видеть, какими последствиями обнаруживались церковный характер и иерархическое положение владельца на строе и управлении этих владений, воспользуемся двумя отделами книги о. Горчакова, описывающими этот строй и управление в период митрополичий и потом патриарший, то есть в то время, когда рассматриваемыми имуществами заведовала русская Церковь в лице своего высшего представителя, а не светская власть посредством известных церковно-административных учреждений (стр. 169–307 и 345–442). При этом легко будет заметить, какие стороны юридического быта этих владений развиваются и какого рода интересы наиболее занимают по отношению к ним правительственное внимание иерарха-владельца. Постараемся сделать этот обзор выводов исследователя возможно короче, внося в него наиболее существенные для нашей цели черты.

Кафедра всероссийского митрополита одну часть своих земель владела и пользовалась непосредственно, в другой части уступала известные владельческие права другим установлениям или частным лицам. К первому

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org разряду земель относилась и «домовая пашня» митрополита, большая часть которой к концу митрополичьего периода сосредоточивалась на митрополичьих землях, ближайших к местопребыванию владельца. Впрочем, автор говорит мало об этом разряде земель. Далее, кафедра отдавала свои земли на известных условиях частным лицам в пожизненное владение или в поместья, даже продавала во владение наследственное, но с тем, чтобы уступленная земля возвратилась к собственнику, как скоро род купившего ее «изведется». Большая часть земель находилась в бессрочном владении так называемых «домовых митрополичьих монастырей» и крестьянских обществ. Существенные особенности, отличавшие домовый митрополичий монастырь от других, состояли в том, что он находился не на своей, а на митрополичьей земле, и настоятель его не избирался братией, а назначался митрополитом. В половине XVI века таких монастырей было 35. Поселения крестьян на митрополичьих землях носили названия починков, займищ, деревень, сел и т. д. Здесь можно заметить мимоходом о некоторых любимых приемах автора. Мы видели, например, что он расположен к общим местам более, чем сколько нужно для разрешения задач ученого исследования. В описании форм крестьянских поселений найдем известия, что, по свидетельству летописи, русские славяне жили селами еще до призвания князей и что каждый поселенец на митрополичьих землях, садясь на определенной местности, ставил себе двор; но отличие одной формы поселения от другой не указано ясно.

Притом некоторые пристрастия идут за пределы излишнего, не только не объясняют, но даже запутывают дело. Автор очень любит этимологические толкования. По одному примечанию (на стр. 195) видно, что он принадлежит к той школе филологов, которые производят слово «село» от глагола «селиться». Такая филология очень опасна в исторических и юридических изысканиях. Автору не нравится слышанное им от кого-то производство слова «деревня» от слова «дерево»; он предпочитает производить его от корня глагола «драть» и сближает с словами «дерень», «одерень», означавшими на юридическом языке древней Руси приобретение в бессрочное и неотъемлемое владение; и «и деревня, продолжает он, – как утверждение юридическое, была предметом бессрочного и неотъемлемого владения ее обывателей» (стр. 201). Читатель недоумевает, как; могли быть предметом такого владения, например, деревни, поставленные крестьянами на владельческих землях, с которых землевладелец мог сослать обывателей по закону каждый год в известный срок. В изложенном ниже юридическом определении деревни сам автор показал, как бесплодно филологическое объяснение, так сказать, снятое со слова на глазомер. «Итак, – рассуждает исследователь, – деревню в древней Руси называлось такое крепко установленное земледельческое поселение, во владении и пользовании которого находился определенный участок земли, состоявшей в бессрочном распоряжении обывателей его для земледелия» и т. д. Здесь нет уже самой существенной черты, напоминающей этимологическое происхождение деревни от слова «одерень», именно неотъемлемости деревни у ее обывателей; зато трудно понять, какие явления обобщены словами «крепко установленное», зная, что деревни исчезали так же легко, как и возникали, и в юридических актах довольно часто встречается выражение: «пустошь, что была деревня» такая-то.

По мере усложнения дел и отношений чисто светского характера, входивших в ведомство митрополичьей кафедры, расширялся круг состоявших при ней служилых светских людей, бояр, детей боярских, дьяков. Происхождение и образование этого класса не раскрыто исследователем с достаточной ясностью. До половины XVI века митрополиты принимали на свою службу и меняли этих людей так же свободно, как удельные князья. В силу Соборного постановления 1551 года перемены в составе митрополичьего боярства кафедра не могла делать «без царева ведома». В XV веке в случае войны старые бояре митрополита, предки которых служили кафедре до митрополита Алексия, выступали в походах под начальством особого митрополичьего воеводы; другими начальствовал воевода великого князя. Из этих служилых людей назначались кафедрой органы для управления ее земельными имуществами в делах недуховного характера. Во главе этого управления стоял при кафедре дворецкий. Автор только предполагает, что появление этой должности при кафедре было подражанием устройству княжеского двора, но ничем не подтверждает, что это было так, а не наоборот. В известных источниках она является впервые в половине XV века, когда ее занимал чернец; впоследствии эта должность поручалась большей частью светским лицам. Она выделилась из должности казначея, ведавшего митрополичье хозяйство. Прибавим к этому для сравнения, что при новгородской архиепископской кафедре казначеем впервые был назначен инок при архиеп. Симеоне (1415–1421), «якоже и лепо есть», прибавляет биограф, архиеп. Евфимия: «Прежде бо того в древних вси казначеи миряне бяху». При дворецком по управлению землями митрополита состояли

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
дьяки и подьячие, называвшиеся дворцовыми. С XV века одной из форм вознаграждения служилых людей за службу является в актах раздача митрополичьих земель в поместье, которой, как и назначением на должности сельских управителей, заведовал дворецкий.

Управление кафедры предоставляло крестьянам, селившимся на ее землях, средства и право формироваться в сельские общества и заботиться о поддержании этих обществ; последнее, заметим мимоходом, автор подтверждает тем, что если крестьянин выходил из села, огноивши свой двор, оставшиеся крестьяне села, по распоряжению уставной митрополичьей грамоты, должны были ставить тот двор на свой счет, «чтоб берегли друг друга, чтоб двор не огноен был». Очевидно, здесь земле владелец, которому принадлежал огноенный двор, заботится только о своем интересе. Община сама заботилась о раскладке отведенной ей земли между своими членами. Эта раскладка «всегда в митрополичьих землях лежала на обязанности самих общин». Впрочем, в другом месте автор говорит, что деятельность их в этом отношении находилась под контролем управления кафедры, и из напечатанной в приложениях грамоты митрополита Симона (стр. 41) видно, что кафедра иногда сама распоряжалась раскладкой: узнав, что крестьяне одного митрополичьего монастыря пашут пашни на себя много, а на монастырь мало, митрополит указывает перемерить землю и отвести крестьянам во всех трех полях по 5 десятин, а на монастырь пахать шестую десятину. Волостями и селами митрополита управляли волостели, приказчики и посельские, которых для домовых земель назначала кафедра, а для земель домового монастыря – настоятель с братией.

Чтобы составить понятие об условиях, на которых митрополичьи крестьяне пользовались землей, перечислим повинности, которые отбывали крестьяне домового Константиновского монастыря по уставным грамотам в XIV и в начале XVII века. По уставной грамоте митр. Киприана крестьяне монастыря обязаны были – «большие», то есть зажиточные, имевшие лошадей, церковь наряжать, монастырь и двор обводить тыном, хоромы ставить, игуменскую часть пашни пахать взгоном, сеять, жать и свозить, сено косить десятинами и на монастырский двор свозить, сады оплетать и на невод ходить, пруды прудить, на бобров ходить, на Велик и на Петров день приходиться к игумену с приносами, что у кого в руках; пешеходцы, неконные крестьяне, к празднику рожь мололи, хлеб пекли, солод мололи, пиво варили, давал игумен лен на село – и они пряли; на праздник все люди давали игумену яловицу; приезжал игумен в село на братчину – давали овес коням его. По уставной грамоте патриарха Иова 1602 года крестьяне того же Константиновского монастыря пашню пахали на монастырь по десятине на выть (крестьянский участок), сеяли монастырскими семенами, хлеб с тех десятин жали, на монастырское гумно возили и складывали, молотили и в житницы ссыпали, навоз возили на монастырскую пашню с дворов конюшенного, коровьего и гостиного на выть по 80 телег, сено косили для монастыря по 20 копён на выть, за сыр, масло, яйца, пшеницу, коноплю и овчину платили оброка в монастырскую казну по полтине с выти, делали крупы и толокна на выть по 4 четверти гречи или овса из монастырского хлеба. При поездках в Москву архимандрит брал раз в год по подводе с выти. Крестьяне также ронили и возили лес, где промышлял его архимандрит, и тем лесом монастырь городили и кельи ставили, делали дворы конюшенный, коровий и гостиный, городили огороды и гумна монастырские, возили дрова по сажени на выть. Крестьяне другого домового, Новинского монастыря сверх повинностей и оброка монастырю платили еще игумену на платье по 10 денег с выти.

Разумеется, крестьяне кормили также управителей, данных им кафедрой или домовым монастырем, приказчиков, посельских, доводчиков, например, осенью платили по-сельскому с выти 9 денег, доводчику алтын, приказчику с доводчиком вместе куря и поярок шерсти или вместо того по деньге с выти. Кроме суда домашние дела и хозяйственные сделки крестьян между собою, даже их неаккуратность служили источниками дохода для кафедры, домового монастыря или их чиновников: выдавая дочь замуж за человека из другой волости, крестьянин платил гривну приказчику; если женился сам, платил доводчику алтын или приказчику 10 денег; продавая или меняя лошадь или корову, он платил приказчику «явки» две деньги; переходя из двора во двор на житье, платил также 2 деньга; если, переходя из двора во двор на житье, того же дня не заявлял об этом приказчику, платил последнему 4 алтына 1/2 деньга протаможья; варя пиво, платил явки с четверти по деньге; сварив без явки, платил пени монастырю по 2 руб. (стр. 217–225).

Переходим в XVII век и встречаем такие новые черты в устройстве и управлении патриарших вотчин. Система приказной администрации,

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org существовавшая в государстве, проникла со всеми своими особенностями и в ведомство патриарха и у патриарха явились приказы: патриарший Разрядный, патриарший Казенный, патриарший Дворцовый. В последнем сосредоточено было управление патриаршими вотчинами. Автор относит это учреждение к 1613–1620 годам. В этот приказ перешел служебный состав прежнего вотчинного управления: во главе приказа стоял дворецкий, которому подчинены были дьяки, сначала один, потом двое, подьячие, стряпчие и пристава приказа. Дворецкий обыкновенно назначался государем и получал от патриарха определенное денежное и хлебное жалованье. По указу патр. Адриана 1698 года денежный оклад дворецкого простирался до 400 руб. Точно так же определенные доходы шли в пользу прочих чиновников приказа как у царских приказов, так и у патриаршего Дворцового при входе стояли площадные дьяки, считавшиеся приписанными к учреждению, но без жалованья: они кормились тем, что писали бумаги для людей, имевших дела в Дворцовом приказе, и прикладывали руки за неграмотных. Как и прежде, земли патриарха состояли или в непосредственном управлении и пользовании кафедры, или в управлении домовых монастырей, или, наконец, в поместной раздаче. В домовых вотчинах от земли, отданной во владение крестьянам, отделялась «десятинная» пашня, которая обрабатывалась на патриарха «задельем», барщиной. В 1700 году домовая десятинная пашни было 1142 десятины.

Вотчинное управление кафедры продолжало принимать крестьян на патриаршие земли и в XVII веке, и притом в таких размерах, что правительство должно было особыми мерами сдерживать беготню крестьян от помещиков на земли патриарха и облегчать возвращение их к прежним владельцам. До 1641 года начать в патриаршем Дворцовом приказе иск против приказных патриарших людей за принятие беглого крестьянина можно было только в три срока в году. В 1641 году по просьбе дворян эти сроки были отменены. Дворяне жаловались на судебные льготы в патриарших вотчинах. Очевидно, условия пользования патриаршей землей манили к себе крестьян с вотчин и поместий других владельцев. Кафедра менее последних чувствовала недостаток в крестьянских рабочих руках. Этим объясняется отчасти, почему вотчинное управление кафедры и после указа о прикреплении крестьян к землям других владельцев стесняло переход своих крестьян на чужие земли и с меньшим усердием отыскивало ушедших. О. Горчаков уверяет, что он не встретил ни одного акта, из которого можно было бы видеть, чтобы управление кафедры в XVII веке отыскивало или насильно возвращало на патриаршие земли убежавших крестьян (стр. 380). Управление и повинности крестьян в общих чертах изменились в XVII веке очень мало как в домовых патриарших вотчинах, так и на землях домовых патриарших монастырей. Число последних уменьшилось: из 35 домовых монастырей всероссийского митрополита уцелело после смутного времени только 13; зато в продолжение XVII века приписалось к патриаршему дому 11 новых, которых не было в числе прежних домовых монастырей кафедры.

В актах XVII–XVIII веков автор нашел более точные известия как о размерах патриарших вотчин, так и о количестве денежных и хлебных доходов, которые получала с них кафедра. В 1666 году в патриарших вотчинах значилось по приказным бумагам 6432 двора; Котошихин считал за патриархом более 7000 дворов. В начале XVIII века патриарший Дворцовый приказ считал в своем ведомстве по 1701 год 9326 дворов, мужских душ в них 26899, из них 16103 – на домовых патриарших землях, остальные – на землях домовых монастырей. Сумма денежных доходов патриарха простиралась до 30 000 руб. в год, хлебных с десятинной пашни и оброчного хлеба до 9000 четвертей, не считая столовых запасов, яиц, масла и т. п., доставлявшихся на патриарший двор с вотчин в большом количестве (стр. 343–345, 429).

Легко заметить, в каком направлении шло дальнейшее развитие патриарших вотчин. Постановления соборов XVI века не закрыли кафедре всех путей к увеличению ее земельного богатства, и патриарх, подобно преждему всероссийскому митрополиту, принадлежал к числу немногих богатейших землевладельцев на Руси. Хозяйственный интерес оставался по-прежнему единственным, который преследовала кафедра в отношении к крестьянам своих земель. Хозяйственные отношения кафедры к крестьянам определялись точнее; вотчинная администрация стала сложнее, получила большую бюрократическую выработку. В приложениях к исследованию о. Горчакова напечатан документ, из которого видно, какого вотчинного управителя кафедра считала хорошим. В 1697 году патриарх назначил правителем Дворцового приказа монаха Иосифа Булгакова со званием дворцового судьи. Через полгода патриарх пожаловал его хорошим денежным окладом в награду за «его службу и многое рдение к дому Пречистые Богородицы и за денежную и хлебную многую прибыль, которую показал он», и этот указ патриарх велел записать в приказную книгу, чтобы

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org «ему, судье Иосифу, и впредь надежно было к дому искать прибыли, а иным на то смотря также раденье казать и прибыли искать». Вместе с тем во всех подробностях вотчинное патриаршее управление еще более приблизилось к строю государственной фискальной администрации: в административных приемах и целях трудно было найти разницу между приказами патриаршими и теми, в которых сосредоточено было управление государственными делами светского общества.

Уже в XVI веке эта церковная администрация производила на некоторых представителей общества впечатление, соответствующее ее характеру. Одинаковые вотчинные стремления проводились из домов не только всероссийского митрополита, но и других высших иерархов русской Церкви, не только в канцелярии митрополичьего дворецкого, но и в других сферах церковного управления, – и ростовский священник Георгий Скрипица после собора 1503 года в послании своем к русским святителям упрекал их в том, что они не наблюдают за священниками и не посылают в города и села испытывать, кто как пасет Церковь Божию, а надзирают за священниками по царскому чину, чрез бояр, дворецких, недельщиков, тиунов, доводчиков, ради своих прибытков, а не по достоинству святительскому, что должно пасти церковь священниками благоразумными, а не мирским воинством. Внешний вид церковного управления в XVII веке еще более оправдывал подобные упреки. Явившись организованным обществом в то время, когда светское общество еще не вышло из хаоса, Церковь в своих внешних отношениях принимает потом формы того устройства, какое сложилось в последнем, является во всеоружии того административного аппарата, посредством которого двигалось государственное управление. И не только форма, но и дух московского царского приказа проник в церковное управление. О митрополите XV века, о Фотии, летописец мог написать, что он закреплял за собой доходы, пошлины, земли, воды, волости и села на прокормление нищих и убогих, потому что церковное богатство–нищих богатство. В архивных бумагах вотчинного патриаршего управления автор нашел много доказательств хозяйственной заботливости и распорядительности кафедры; но не видно, чтобы она оставила в своих архивах и вотчинах много следов деятельности в том направлении, какое летописец заметил в хозяйственных заботах митрополита Фотия. Из этого вышло, что в 1762 году правительство, собираясь отобрать церковные недвижимые имущества, почло себя вправе выразить «соболезнование», что церковное управление мало думало об осуществлении правил, которые бы в простом народе учреждением благоразумно воспитанных и обученных священников прямой путь к исправлению нравов открывали.

Вместе с перенесением в церковную администрацию форм и духа учреждений, посредством которых действовала светская власть, в XVII веке обнаружился во внешних отношениях Церкви другой факт, полное подчинение церковного управления светскому. В ведомстве патриарших вотчин этот факт повел к любопытным переменам. Во время междупатриаршества блюстителем патриаршего престола для ведения текущих дел кафедры становился митрополит Крутицкий; но делами патриаршего Дворцового приказа он управлял не от себя, а от имени и по указу царя; последний иногда непосредственно давал указы по делам патриарших вотчин, поручая исполнение их своим сановникам (стр. 350). Назначение дворецкого зависело в большей части случаев уже не от патриарха, а от царя. Класс служилых людей патриарха, дворян и детей боярских в XVII веке достиг значительных размеров: в 1690 году их считалось 209 человек. Они получали поместья из земель патриарха Поместная система в патриарших вотчинах усвоила те же формы и основания, какие действовали в испомещении служилых людей государя. Но вместе с тем и патриаршие дворяне и дети боярские стали в положение государственных служилых людей; на них и патриарших землях, которыми они владели, лежала та же обязанность государственной службы, как и на других помещиках. Таким образом, по выражению о. Горчакова, поместная система в патриарших вотчинах превратилась из, частного вотчинного учреждения в государственный институт, состоявший в ведении патриарха (стр. 399). Эти и другие подобные перемены в положении патриарших вотчин привели исследователя к выводу, что «церковно–имущественное значение этих вотчин исчезло совершенно, что они к концу XVII века не были уже частным земельным имуществом кафедры, а превратились в государственное достояние, пожалованное патриарху во владение и управление на время его служения».

Автор объясняет это превращение рядом соображений, заслуживающих внимания (стр. 310–329). Воспроизводим главнейшие черты его рассуждения. В сане патриарха всероссийского совмещались две стороны, два элемента церковной власти: патриарх был и епархиальным архиереем в патриаршей епархии и высшим

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org правительственным лицом в поместной русской Церкви. С учреждением патриаршества вотчины патриарха стали принадлежать «не епархиальной кафедре московского архиерея, а патриарху, как высшей церковной власти в поместной русской Церкви». Вместе с этой переменой в церковно-юридическом значении земельных владений патриарха они получили и новое название «патриарших вотчин». Вместе с названием они стали разделять и судьбу других вотчин в государстве, а эти вотчины, вследствие изменения отношений государства к частному землевладению, тогда уже находились в одинаковом положении с поместьями, потеряли значение частной земельной собственности и по служебному государственному значению своих владельцев сделались владениями на государственном праве. Далее цари, жалую кафедре различные льготы на ее земли, постепенно развивали в себе мысль, что они жалуют ей и самое право на владение этими землями. Этому помогло еще прикрепление крестьян. Благодаря ему кафедра потеряла право свободно распоряжаться своими землями, на которых жили крестьяне. Отношения между крестьянами и управлением кафедры стали теперь определяться под влиянием государственного закона. Притом в состав владения закон внес, сделал объектом вотчинного права и прикрепленных крестьян.

Но государство никогда не могло выпустить последних из своего распоряжения, оставить их в положении «исключительно частной, имущественной собственности» их землевладельцев. Следовательно, чрез крестьян оно получило право распоряжаться для своих целей и теми вотчинными землями, с которыми они были неразрывно связаны указом о прикреплении. Так руке государства открылся юридический доступ и к патриаршим землям. С другой стороны, исторические события, следовавшие за прекращением династии Рюриковичей, открыли патриархам чрезвычайную государственную деятельность. Благодаря этому патриарх сделался первым после царя лицом в государстве, получил значение высшего государственного сановника «Но в XVII веке, – говорит о. Горчаков, – всякий государственный сановник владел вотчинами только потому, что служил государству», и его вотчины имели значение не частной, а государственной собственности. Следовательно, и патриаршие вотчины в юридическом смысле были равны вотчинам и поместьям служилых людей государя. Наконец, патриаршими вотчинами, как особой территориальной областью в государстве, управлял патриарший Дворцовый приказ, по устройству и ведомству своему совершенно сходный с государственными учреждениями этого рода. Вотчинное и государственное управление вполне совпадало в патриарших вотчинах. Естественно, заключает автор, что цари XVII века стали смотреть на патриаршую вотчинную область, как и на прочие области государства состоявшие в управлении того или другого приказа.

Легко заметить, что здесь среди замечаний верных и не новых есть доводы, из которых одни не объясняют разбираемого факта, а сами им объясняются, другие имеют к нему внешнее и случайное отношение, и что вообще вся аргументация страдает некоторой искусственностью и не захватывает корня вопроса. Впрочем, мы далеки от мысли разбирать воззрения автора на историю отношений представителя русской Церкви к представителю русского государства. Это вопрос сложный и по выходе рассматриваемой книги остающийся нерешенным. Заметим только, что в судьбе патриарха с его вотчинами сказалась судьба русской Церкви с ее поземельными и другими отношениями, а условия, определившие отношение этой Церкви к государству, начали действовать и обнаруживаться не в патриаршим период. Можно думать, что оный характер отношений церковных землевладельцев к их земельным имуществам и жившим на них крестьянам не остался без влияния на их судьбу. Таким образом, переход в собственность государства патриарших вотчин, по-видимому имевших вместе с другими церковными землями столь прочные юридические основы, после приведенных мыслей автора требует дальнейшего разъяснения.

Мало помогает этому разъяснению и изложенный в другом месте книги (стр. 132–168) трактат о теории неотчуждаемости церковных земель, сложившейся, по мнению автора, к началу XVI века: на прохождение и значение этой теории он смотрит довольно смутным и односторонним взглядом. Но внутренний строй и управление патриарших вотчин, юридические и экономические отношения, в них действовавшие, изображены гораздо лучше: читатель найдет здесь много любопытных указаний и новых фактов, хотя и не встретит ответа на некоторые, возникающие при чтении вопросы, и это исследование могло бы стать капитальным, если бы внесено было больше осмотрительности и отчетливости в анализ фактов и больше ясности и отделки в изложение.

ВЕЛИКИЕ МИНЕИ ЧЕТИИ, СОБРАННЫЕ ВСЕРОССИЙСКИМ МИТРОПОЛИТОМ МАКАРИЕМ[666]

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
(Издание Археографической комиссии. Т. I (Сентябрь, дни 1–13) In 4. Спб., 1868).

Изучение нашего прошлого имеет за собой одно чрезвычайно драгоценное условие, которое может оказать на него плодотворное влияние, если только уметь им пользоваться. Важнейшие умственные и общественные движения, которые переживали мы в разные времена своей истории, важнейшие интересы, волновавшие наших близких и далеких предков, – не успели скрыться и замереть под почвой, наносимой новыми движениями и интересами, а живут и действуют поныне воочию наблюдателя и могут быть изучаемы не по одним мертвым памятникам, но и по живым остаткам, уцелевшим в разных углах нашего отечества, в разных слоях нашего общества. Историческая почва, по которой мы ходим, не покоится над рядом разнородных и разнородных пластов, вскрываемых только заступом историка: большею частью эти пласты остаются еще открытыми, вспахиваются и засеваются.

Возьмем нашу литературу в ее широком историческом объеме и связанные с нею умственные интересы. Все ступени, пройденные русским сознанием от доверчивой песни про богатыря до научной переборки всей отечественной истории, или от страха перед силой, обитающей в соседнем лесу, до вопроса, занимающего все человечество, – все широты, отделяющие эти полюсы развития, так же мирно и одновременно присутствуют в нашем обществе, как параллели на глобусе. Словом, вопрос, что читается на Руси, удобнее выразить другим вопросом; чего не читается здесь из всего когда-либо читавшегося на Руси, и все то от житий святых до Бовы-королевича и до Ж. Занд не только читается, но и определяет собою степень развития, склад понятий, мирозерцания читающего круга. Изучить в статистическом разрезе все умственные слои, представляемые нашим обществом, значит пройти не один век русской умственной жизни.

Наука не может не дорожить таким благоприятным условием, какое предоставляет ей само общество; но она не должна и оставаться в долгу перед обществом, дающим ей это условие. На нее возлагается некоторая нравственная обязанность – иметь в виду не одни верхи развития, но спускаться вниманием и в другие слои его, подавать руку их умственным потребностям. Такая обязанность становится тем чувствительнее, что эти другие слои представляют не бесплодные окаменелости, а свежую почву, на которой можно сеять и жать.

Мы ведем эту речь к тому, что С. – Петербургская Археографическая комиссия, ученое правительственное учреждение, для обнаружения древних памятников нашей истории предприняла издание четырех томов митрополита Макария, одного из самых крупных памятников литературы, завещанных нам древней Русью. Недавно напечатан первый том издания. Это предприятие само собою вызывает такую мысль: вот памятник, который кроме специально научного интереса может иметь и широкое практическое, образовательное значение в нашем обществе. Кроме немногих, которые воспользуются им, как историческим материалом, у нас существует обширный круг людей, для которых он может быть живым источником поучения и образования, которые отнесутся к нему с таким же непосредственным нравственным интересом, какой привязал к нему наших старинных книжных людей. По значению, какое имеют в этом круге четыре тома св. Димитрия Ростовского, можно видеть, как много живого и питательного находит русский человек в таком чтении. После Библии четыре тома для народа – самая уважаемая и полезная в отношении нравственного образования книга. Нетрудно понять, что в этой книге особенно занимает верующего и ищущего нравственной пищи человека: это – жития святых, в таком обилии наполняющие книгу митрополита Ростовского. Известно, каким любимым чтением было житие в древней Руси, и мы не можем не признать за ним большого значения в истории нашего нравственного воспитания. Таким же любимым чтением остается оно и донныне в тех частях нашего народа, которые живут духовным наследием, полученным непосредственно от древнерусских предков. Таким значением жития пользуются недаром, трудно подобрать в наших библиотеках книгу, которая так же полно, как житие, способна была бы захватить и удовлетворить духовные потребности простого человека, так занять его нравственное чувство и воображение и послужить для него таким живым и удобным проводником сведений из наиболее ценной им области знания истории христианства. Всякий из нас встречал людей, благоговейно сидевших и задумывавшихся над каким-нибудь житием Евстафия и Плакиды или Феодосия Печерского, – и всякий должен признаться, что они могли задуматься над этим глубже и плодотворнее, чем над многими и многими из современной нашей письменности. Нужно ли прибавлять, что надо особенно дорожить умственным основанием, какое положено в народе, ибо на этом основании можно гораздо более построить в

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org деле народного воспитания, чем на основании разных современных изданий, приправленных руками людей, остающихся полными невеждами относительно народной жизни, – изданий, полных разною лжекультурною придурью.

Значение макарьевских четых миней как памятника литературного и исторического определяется тою двойственною задачей, какую поставил себе знаменитый их собиратель. Чтобы понять эту задачу, надобно представить себе то положение, в каком находился весь наличный состав нашей письменности, накопившейся ко времени Макария. Масса произведений, переводных и оригинальных, достигшая к тому времени уже значительного объема, переписывалась и расходилась по частным рукам, церквам, монастырям и т. д., подвергаясь всем случайностям, какие обыкновенно испытывает литература при письменном способе распространения. Кроме книг, имевших общий интерес, везде нужных, существовал значительный отдел произведений, имевших частное значение, возникших под влиянием местных интересов. При медленности распространения списков, при ограниченности и недостатке общений литературных интересов эти последние произведения с трудом переходили за пределы той местности или того круга, в которых действовали вызвавшие их интересы. И те и другие произведения находились в немногих центрах, где собирались значительные библиотеки; но и там они не могли сосредоточиваться в полном своем составе. По теперешним рукописным нашим хранилищам мы можем приблизительно судить о том хаосе, какой представляли лучшие русские библиотеки около половины XVI века. Иные произведения встречались там в десятках экземпляров, с бесконечными вариантами, пропусками и дополнениями; другие с трудом можно было найти в одном списке. По свойству и развитию письменного дела в то время среди сотни рукописей, может быть, гораздо труднее было осмотреться, нежели в наших библиотеках среди тысяч печатных книг. Особенно увеличивали эту трудность любимейшая форма старинной русской письменности – сборники, в которых обыкновенно соединялись разнородные статьи, случайно ставившиеся рядом, без всякой внутренней связи и часто без оглавлений.

Из такого состояния письменности проистекали неодолимые затруднения для старинного грамотного человека. Он должен был читать то, что случайно попадалось под руку, то есть читать без плана, без выбора. Если бы он захотел собрать сведения об известном круге предметов, познакомиться с известной отраслью тогдашней литературы, он бы не мог узнать, где что найти, что писано по этой отрасли. Трудно было сделать это и тем немногим счастливым людям, которые были близки к большим собраниям рукописей; о степени этой трудности можно судить по тому, что приходится испытывать в рукописных библиотеках нам, вооруженным хоть какими-нибудь описями и каталогами. Наконец, принимаясь за какое-нибудь произведение, старинный читатель должен был отдавать себя в жертву тем капризным изменениям, искажениям и ошибкам, каким подвергали это произведение переписчики, прежде чем оно доходило до читателя.

Отсюда понятно, как родилась в голове одного из образованнейших иерархов древней Руси мысль соединить в один громадный сборник «все книги чтимые». «которые в Русской земле обретаются», предварительно подвергнув их строгому пересмотру и исправлению. Но при этом надобно было избежать недостатка обыкновенных сборников, который в задуманном своде стал бы совершенно неодолим: надобно было найти систему, удобную и понятную для тогдашнего образованного человека и настолько широкую, чтобы ею можно было связать все разнообразное содержание существовавшей тогда письменности. Вот та двойная задача, которую задумал осуществить в своих минеях Макарий. Возможность для исполнения первой половины этой задачи Макарий нашел в личных средствах, какие давало ему его образование, и в общественном положении, какое занимал он – сперва как архиепископ Новгородский, а потом как митрополит Всероссийский. Новгород в XVI веке еще продолжал быть первым центром литературного движения в Северной Руси; есть основание думать, что новгородский владыка окружен был литературными богатствами, каких не находил вокруг себя никакой другой русский епископ. Его материальные средства и сан давали ему возможность восполнять то, чего не доставало у него из всего письменного запаса того времени.

Система, способная объединить этот запас, была найдена в характере развития общества и самой литературы. Все высшие интересы общества были тесно связаны с Церковью, ее учениями и воспоминаниями. Церковь занимала широкое место в жизни мирянина; в свою очередь и эта жизнь текла под непосредственным влиянием церкви, близко соприкасаясь с ее ежедневными отправлениями. Еще яснее сказывалось такое отношение общества к Церкви в

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org литературе и во всей письменности. Что имело ближайшее отношение к Церкви, то чаще переписывалось и больше распространялось между ее членами. Почти обо всем, что мог читать тогдашний грамотный человек в досужие минуты, о том же читалось или пелось и в церкви. Даже в отреченной книге, в легенде, в житейской повести, он находил отголоски вопросов Церкви, отблески ее учений и преданий, только преломившиеся в другой, чуждой среде мирского интереса или мудрования. Притом чисто светские произведения проходили в целом составе тогдашней письменности едва заметною струей. Так, с одной стороны, общество было близко знакомо с крутом церковной жизни, с другой – и литература легко укладывалась в этом кругу. Этот круг церковной жизни, церковный календарь, и должен был связать в одно огромное целое весь состав письменности, существовавшей во время Макария.

Нельзя сказать, чтобы Макарий во всей полноте осуществил свою задачу – собрать и расположить в порядке церковного календаря «все книги чтомые, которые в Русской земле обретаются». С одной стороны, несмотря на широту избранной системы, многие статьи и книги, вошедшие в его собрание, не имеют с ним органической связи: он должен был сделать из последних чисел месяцев нечто вроде дополнений, где он помещал разнообразные памятники литературы, не укладывавшиеся под его систему. С другой стороны, значительное количество произведений, несомненно читавшихся на Руси во время составления миней, не попало в них. Не говорим уже о русских летописях, которых, несмотря на преобладание в них церковного характера, мог и не иметь в виду собиратель и которыми он воспользовался в другом чисто историческом сборнике (Степенной книге). Даже в собранном им запасе житий, составлявших основной, существенный материал миней, не находим многих русских произведений, существовавших в то время. Так, нет древнего жития Антония Римлянина, написанного учеником его Андреем около половины XII века, – одного из древнейших русских житий; не находим и жития Моисея, архиепископа Новгородского, написанного Пахомием Логофетом, нет жития Ефрема Перекомского, Иосафа Каменского и других, написанных несомненно до возведения Макария в сан митрополита. Не вошли в его миней и другие русские статьи, читавшиеся в то время: укажем, например, на отсутствие любопытных сказаний Паисия Ярославова (XV век) и некоторых произведений Иосифа Волоколамского.

Можно было бы продолжить перечень опущенного в четирах минеях. Но самые эти пропуски и весь состав миней, вся форма их – есть важный, обильный выводами факт для истории русской литературы и письменности. Может быть, ничто лучше этих миней не познакомит нас со свойством той умственной и нравственной пищи, которою питался русский грамотный человек XV и XVI веков. Благодаря им мы можем подробно рассмотреть внутренность той оружейной палаты, из которой брал он самые надежные моральные доспехи. Обширная библиотека, совмещенная в этих минеях, дает наглядное представление того, что особенно ценилось, что имело наибольшее обращение в среде читающих людей первой половины XVI века.

Они дают возможность осязательно и живо определить один момент в развитии русской литературы, который без них не вышел бы из круга гаданий: сравнив количество русских оригинальных произведений, вошедших в миней, со всем объемом последних, можно видеть, какую незначительную часть всей письменности составляла бывшая в обращении оригинальная русская литература до половины XVI века. Наконец, некоторые памятники только благодаря этим минеям не разделили участи многих других, еще существовавших во время Макария, но которых уже нельзя было найти после него.

В наше время Археографическая комиссия, думая пойти навстречу потребностям народного образования, предприняла издание четьих миней Макария. По характеру памятника, к его изданию можно обратиться с двойным вопросом. Для кого назначается оно – для ученых или для народа? Издание Комиссии задумано и исполняется в таком виде, что допускает только отрицательный ответ на обе половины вопроса. В помещаемой ниже рецензии указано, почему малополезно и неудобно оно с ученой стороны. Мы можем прибавить, что для народа оно еще менее удобно: оно неудобно для него ни по цене, ни по объему, ни по самому составу. То новое и общеинтересное для него, что есть в макарьевских минеях в сравнении с димитр невскими, исчезает в массе лишнего, без чего народ может обойтись в новом издании и что он найдет частью в знакомой ему книге Димитрия Ростовского, частью в других, уже существующих и недорогих изданиях. Между тем четьи миней Макария издаются целиком и в полном составе подлинника.

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
Таким образом, новое издание в том виде, как предприняла его Комиссия, является роскошью, а роскошь позволительна только после удовлетворения насущных потребностей. Издание по своим размерам затянется надолго, может быть на десятки лет, и поглотит силы и средства, которые могли бы ускорить исполнение других, ближайших задач, стоящих на очереди в программе Комиссии. Например, в деле издания нашего исторического материала давно чувствуется резкий пробел: изданы летописи, акты, а подлинные жития русских святых пропущены и остаются в рукописях. Услужливые предприниматели ежегодно выпускают в тысячах экземпляров книги вроде «Битвы русских с кабардинцами» или «Дурака Красной Шапки», а ученые казенные общества и комиссии никак не могут собраться издать жития русских святых. Издание макарьевских четых миней не устранил пробела, ибо в них попала очень небольшая доля памятников этого рода. Частному лицу нужно иметь много благоприятных условий, чтобы стать в возможность познакомиться с ними, и то не во всей, а только в наибольшей полноте. Довольно указать на то, что ни в одном общественном и доступном хранилище рукописей этот отдел древнерусской литературы не сосредоточивается в полном своем составе. Такому учреждению, как Археографическая комиссия, было бы всего удобнее и естественнее принять на себя этот труд, который сделал бы ее существование заметным и полезным не для одних ученых, но и для массы читающего народа.

Нужно ли, наконец, говорить о важности передачи такого рода памятников в общее пользование? К подлинному житию каждый отнесется с большим доверием, нежели к витиевату переложению Муравьева или сухому сокращению архиепископа Филарета Черниговского. Кроме непосредственного нравственного назидания, какое народ привык почерпать в этом любимом и уважаемом им источнике, дельное издание древнерусских житий дало бы народу самое удобное средство ознакомиться со своею историей и бросило бы не один светлый луч в его историческое сознание, в его взгляд на себя и на свое прошлое. Среди нас так часто слышатся жалобы на бедность духовного содержания, духовных элементов в нашей жизни и на недостаток народного, родного в этих элементах. Эта жалоба неблагоприятно действует на наши нравственные силы и утверждает склонность к сами пренебрежению. Мы вообще неохотно заглядываем в свое прошлое и робко ступаем вперед. Нам, по-видимому, нужно крепче и осязательнее убедиться в том, что история развивала в нас не одни физические силы, что нам знакомо и нравственное напряжение жития наших святых вводит именно в те сферы древнерусской жизни, где всего сильнее чувствуется веяние и работа этой нравственной силы народа. Читая их, мы присутствуем при двух основных процессах нашей древней истории: мы встречаемся лицом к лицу с древнерусским человеком, который, вечно двигаясь с крестом, топором и сохой, в зипуне и в монашеской рясе, делал одно немалое дело – расчищал место для истории от берегов Днепра до берегов Северного океана и в то же время, несмотря на такую растяжимость, умел собрать силы на создание государства, сдержавшего и вторжение с Востока, и пропаганду с Запада. Оба процесса поражают напряженностью физической силы, материальной борьбы, и в обоих ускользает из глаз участие нравственной силы. Может быть, ничто лучше жития не дает нам почувствовать, что не одним топором, не одною сохой расчищено и взрыто это необъятное поле и не одни пресловутые Иваны Московские дали государству такую живучесть, но что их материальному созданию послужили и лучшие нравственные силы народа в образе Петра, Алексия, Сергия и многих других. Может быть, мы серьезнее смотрели бы на себя и свое будущее, если бы лучше знали и ценили эти нравственные силы, потрудившиеся для нас в прошлом.

Года два тому назад стало слышно, что Археографическая комиссия решила приступить к обширному труду – изданию четых миней митрополита Макария. Теперь начало труда, первый выпуск издания лежит перед нами. В Московской синодальной библиотеке уже с января 1866 года не видно сентябрьской книги четых миней, взятой для напечатания в Археографическую комиссию. Тем не менее нельзя не подивиться быстроте, с какою комиссия осуществила ожидание, возбужденное слухом: издала первый том памятника, собрать который, конечно, было еще труднее, нежели теперь издать. Состав макарьевских четых миней чрезвычайно сложен и поэтому самому требовал издания по отдельным сериям, которые обнимали бы в себе каждая все собранные в минеях однородные произведения. В этом нетрудно убедиться даже из самого краткого обзора миней.

Каждое число месяца в них открывается всегда рядом кратких статей, предлагающих рассказ о тех воспоминаниях, которые в тот день совершает Церковь, о жизни святых, о празднуемых событиях или о происхождении праздника. Затем одному или больше из этих воспоминаний посвящается более

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
подробное повествование в виде жития святого или повести о событии. Сюда же относятся и целые исторические книги, части Библии, патерики и пр., вошедшие с четии минеи. Далее следуют обыкновенно произведения церковного красноречия, имеющие отношение к воспоминаниям дня, разного рода слова, какие находил под руками редактор. Иногда, особенно в дни главных праздников, находим такие слова в значительном количестве: так, под 8 сентября помещено 8 слов поучительных и похвальных на Рождество Богородицы. Впрочем, трудно обозначить одним общим термином все разнообразное содержание этого третьего отдела в составе каждого дня минеи; довольно сказать, что огромное количество творений отцов и учителей Церкви нашло себе здесь место. Особенным разнообразием и размерами статей отличаются последние числа месяцев. Помещенные здесь статьи и целые книги занимают едва ли не половину всего объема минеи. Впрочем, эти статьи книги являются уже простыми прибавлениями, стоящими вне общего плана минеи, вне связи с остальным их содержанием.

Это – ряд особых сборников, прибавленных к минеям и составленных так же, как составлялись обыкновенные древнерусские сборники, то есть разные произведения переписывались на отдельных тетрадах, которые потом сшивались вместе, по соображениям, не имевшим ничего общего с их содержанием. Соображения, которыми руководился Макарий, внося в состав минеи эти бессвязные сборники, угадать легко при взгляде на минеи. Не все месяцы представляли ему одинаковое количество материала. Между тем у него под руками было много толстых тетрадей, которые по содержанию своему не подходили ни под какое число календаря, – и вот он вносил их в скудный месяц столько, сколько нужно было для уравнивания книги этого месяца в толщине с прочими книгами. В сентябрьской книге набралось прямого материала почти на тысячу листов; но в июньской его достало только на 480 листов, и потому к нему прибавляется огромная книга: «Толковый Апостол», потом два патерика, Синайский и Египетский, книга Даниила Паломника и некоторые другие статьи, что составляет 530 новых листов, то есть прибавления занимают более половины всей книги. Таково же отношение прибавлений к прямому материалу и по объему, и по содержанию в декабрьской, февральской, июльской и августовской книгах. День заканчивается прологом, в котором кроме стихов святым встречаем обыкновенно или те же краткие статьи, которые уже были помещены в начале дня, или другие о тех же предметах, но такие же краткие, как и первые. Таков состав минеи в самых общих чертах его. Есть ли какая необходимость научная издавать весь этот почти сырой материал в таком виде?

Самый состав четых минеи Макария, по-видимому, подсказывал ученым издателям, как им следовало отнестись к этому памятнику. Во-первых, в нем есть повторения; далее, состав слишком разнообразен, чтобы совершенно внешняя связь могла сцепить его в одно целое; наконец, половина минеи сама стремится оторваться от них, не подходя и под эту внешнюю связь с целым.

Обратимся теперь к начатому Комиссией изданию и посмотрим, как она отнеслась к издаваемому памятнику.

Рассматривая первый выпуск издания, прежде всего узнаем, что 12 фолиантов, составляющих четьи минеи Макария, будут издаваться целиком без всяких опущений и изменений в порядке статей, то есть издаваться так, как издаются все археологические редкости. Едва ли будет практически полезно возражать теперь против такого плана, ибо издание уже решено и начато; но любопытно заглянуть в следствия, неизбежно вытекающие отсюда Единственный полный список минеи, принятый Комиссией за основной для издания, содержит в себе 14 036 листов большого формата. Если все следующие выпуски издания будут равняться вышедшему (а большие размеры едва ли желательны), то все издание составит 45 или 46 больших томов в 4 д. л. Цена всего издания, судя по первому тому, будет 225 или 230, а с пересылкой 270 или 276 руб. В какое же отношение все это ставит публику к новому изданию? Наше отношение к четиям минеям несколько иное, чем отношение книжных людей XV века. Для них все содержание минеи было одинаково любопытно, ибо все оно составляло материал одной науки, или правильнее – один круг знаний, которого они не дробили на отделы или специальности. Мы не можем вносить такого безразличия в содержание минеи; для нас оно распадается на несколько отделов, неодинаково важных для всякого. Мы, во-первых, не можем не отделять произведений переводных от оригинальных. Далее, в массе переводных произведений мы выделим те, которые имеют ближайшее отношение к нашей древней литературе, как ее непосредственные источники или образцы: все прочее останется при второстепенном значении простого факта из истории письменности. Таким

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org образом, содержание миней во всей его целости важно только со стороны своего состава или формы, для изучения которой достаточно хорошего оглавления или указателя; главнейшею же по внутреннему значению частью остается круг материала, непосредственно относящегося к истории нашей литературы, что далеко не захватывает всего содержащегося в минеях.

Отсюда проистекают значительные неудобства при пользовании изданием. Во-первых, историку литературы, которому всего больше придется поработать над ним, оно, не заключая однородного материала, представит много такого, что любопытно для него по одному своему присутствию в составе миней и в чем он разве путем микроскопического изучения откроет еще другую годность. Во-вторых, среди многого важного, что с обнародованием миней впервые появится в печати, едва ли не столько же явится уже известного, изучаемого подлежащими специалистами в другом виде, по другим источникам. Таким образом, в какие бы руки ни попало издание, везде в нем будет оставаться много листов неразрезанными! К этим двум неудобствам, вынуждающим каждого приобретать только части издания, присоединяется и третье – его цена и объем. Но и приобретение издания по частям также неудобно, ибо миней издаются не только вполне, но и сплошь в порядке подлинника. Наконец, действительно ли макарьевские миней представляют такую археологическую редкость, в которой все, даже во внешней стороне, неприкосновенно? В археологической редкости дорожат целостью формы потому, что, разрушив эту форму, уничтожив в ней какую-нибудь подробность, уничтожат и самый исторический факт, представляемый редкостью. В макарьевских минеях главное – содержание входящих в них литературных памятников, и то не всех.

Далее, половина XVI века не слишком глубокая старина в истории нашей письменности, и даже по минейной форме своего состава макарьевский сборник имеет в ней предшественников. Наконец, самая связь, какая проходит по минеям и по которой построен их состав, слишком слаба и даже слишком мало выдержана, чтобы некоторое нарушение ее в издании могло повредить ученому достоинству последнего. Зато во сколько стало бы оно удобнее для публики? Между тем дорожа целостью формы и состава памятника, издатели жертвуют другими более серьезными требованиями ученого издательства. Выше было уже сказано, что едва ли не половину четых миней Макария составляют отдельные обширные книги, например: «Толковый Апостол», «Патерик», «Златоструй» и проч., помещенные в минеях большею частью без всякой связи с их общим планом. Эти памятники надобно и издавать, и изучать отдельно, и многие по другим, более древним и лучшим спискам, после тщательного разбора и сличения. Еще неизвестно – будут ли эти списки приняты Комиссией во внимание; во всяком случае, ей придется в издании их принять за основание макарьевский список, которому следовало бы по времени служить тут одним из второстепенных, только для сличения.

Впрочем, вопрос о списках касается не одних этих памятников, но и всего состава издаваемых миней. Он представляет другую сторону в издании Комиссии, над которой также можно задуматься. Четьи миней издаются по трем спискам: Софийскому, Синодальному и Успенскому (Царскому), из которых один последний – полный. Но множество памятников, вошедших в миней, существует в других, более древних и часто более исправных списках. Как к ним отнесутся издатели? В предисловии к первому тому миней они не высказывают намерения справляться с ними. Между тем это, по-видимому, может стать необходимым, во-первых, по неполноте двух списков миней, во-вторых, потому что многие статьи в полном списке помещены в очень неисправном виде. Укажем на один пример: повесть о Петре, царевиче Ордынском, решительно не будет годна к употреблению, если напечатать ее по одному Успенскому списку, без сличения с другими, более исправными.

Из дальнейшего изложения приемов издания узнаем, что, вводя в него новые знаки препинания и уничтожая титла и некоторые согласные, не существующие в нынешнем алфавите, редакция удерживает старинное правописание с остальными ее особенностями, юсами, надстрочными значками и проч. Это смелый для Комиссии шаг вперед, важная уступка ученым приличиям, подающая большие надежды на ее дальнейшее исправление. Прежде она ничего не признавала в старинных рукописях: ни старинных знаков препинания, ни старинной транскрипции с ее двойными согласными, надстрочными значками и т. д. Теперь хотя значки пощажены, – и за это будет благодарен изучающий историю русского языка и письменного дела.

Таковы сведения, получаемые нами из предисловия к первому выпуску четых миней. Но вот что странно: кроме этого, мы уже ровно ничего не узнаем из

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org этого предисловия; ведь нельзя же отнести к новым сведениям того, от которого Комиссия и тут не уволила читателя, то есть, что она, издавая памятник, ничего не может сказать о нем, что следует. Комиссия давно привыкла обходиться без предварительного ознакомления с тем, что она издает; но едва ли ей удалось приучить к тому же свою публику. Надо быть крепко уверено, что снисходительность публики достаточно испытана, что взыскательность ее низведена до возможно низшей степени, – надобно получить такую уверенность относительно публики, чтобы спокойно смотреть ей в глаза, предлагая издание, ждавшееся веками, и не предпослав ему предварительного изучения, изложенного в приличном введении. Нет сомнения, издатели прекрасно изучили макарьевские минеи, но они не поделились плодами этого изучения, которые облепили бы для публики пользование изданием. Вместо этого издатели в нескольких строках выписывают несколько слов Макария из его вкладной записи, а от себя сообщают, что Великие минеи четьи собораны всероссийским митрополитом Макарием, что в них вошли не одни жития, – и немного другое в этом роде. Это вызывает тем большее сожаление, что макарьевские минеи издаются не для одних записных ученых: ими не меньше будут интересоваться люди, которые по заглавному листу их впервые узнают, что существует на свете Археографическая комиссия. Если уж издаваемый памятник не мог возбудить в издателях должного интереса к своему содержанию, если с ученою братиею они привыкли обходиться запросто, то по крайней мере из внимания к этим людям следовало бы предпослать издаваемым минеям сведения пошире того, что они собраны всероссийским митрополитом Макарием и что это – знаменитый памятник. Почему бы, например, не определить пообстоятельнее хотя того, когда и как составлен этот знаменитый памятник?

Во вкладной записи, приложенной к Успенскому списку миней, Макарий пишет, что он «писал сии святые великие книги в Великом Новгороде, как был там архиепископом», следовательно, в промежутке времени между 1526 – 1542 годами. Между тем в минеях встречаем произведения, списанные позднее: читаем житие Александра Свирского, составленное в 1545 году, житие Павла Обнорского, написанное не раньше 1546 года, житие Евросипа (sic) Псковского и слово о митрополите Ионе, составленные в 1547 году, встречаем несколько других произведений с указаниями, что они писаны при митрополите Макарии. Ясно, что Макарий в Новгороде только писал свои минеи, а дописывал их уже в Москве. Известно, что он был центром и душою литературного движения, им же пробужденного и направленного к собиранию и литературной обработке известий из отечественной истории. Так, многие жития русских святых были написаны по его внушению, может быть именно для его миней. Многие из этих произведений внесены были в минеи уже в Москве. В Успенском списке есгь даже следы того, что для этих заказанных и ожидавшихся произведений оставлялись в минеях белые листы, наполненные позднее предшествующих и последующих. Вкладная записка Успенского списка своим годом (1552) указывает только на последний предел времени, до которого продолжалось окончательное образование этого единственного полного списка макарьевских миней.

Между тем литературно-историческое значение издаваемого памятника, по-видимому, возлагало на Комиссию неперемнную обязанность отнести к нему посерьезнее; показать в издании его побольше внимательности и к нему, и к потребностям публики, чем сколько обнаружено его в прежних ее изданиях. Все это требовалось хотя бы для того, чтобы показать, что наша ученость не отстала от учености XVI века, ведь собирать тогда было гораздо труднее, нежели теперь издавать собранное, а взять да написать готовое, как оно есть, и тою легче.

Но нет худа без добра: может быть, это и хорошо, что в первом томе издаваемых миней не находим исследования Комиссии о памятнике. Может быть, в этом исследовании мы получили бы нечто вроде предисловия к XV тому летописей, которое так остроумно затемнило понимание состава летописного сборника, создав по небольшому отрывку из особю сказания, вставленному в сборник, целую летопись.

Расставаясь с новым изданием Комиссии, укажем в заключение на то, что представляет особенно интересного и непосредственно относящегося к нашей истории первый вышедший том. Здесь находим житие Иосифа Волоколамского, составленное Саввой, епископом Крутицким, и уже известное по изданию Г. Невоструева, и духовную грамоту Иосифа, или «Книгу о монастырском устроении», сколько помнится, еще нигде не напечатанную прежде в полном своем составе; далее, житие Иоанна, архиепископа Новгородского, бывшее также неизданным, исключая двух связанных с ним сказаний, напечатанных в

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org памятниках гг. Пыпина и Костомарова. Самый крупный и любопытный памятник представляет, конечно, духовная грамота знаменитого Волоцкого игумена, которая давно ждала себе места среди некоторых других монастырских уставов, уже напечатанных.

НОВЫЙ ТРУД ПО ЦЕРКОВНОМУ ПРАВУ: О ЦЕРКОВНЫХ НАКАЗАНИЯХ

Опыт исследования по церковному праву Н. Суворова. Спб., 1876[667]

Каждое новое и дельное сочинение по церковному праву, появляющееся в нашей литературе, заслуживает особенно радушного приема со стороны читающего общества не потому только, что для последнего благодаря излишней скромности и осторожности наших канонистов новое сочинение по церковному праву составляет довольно редкую ученую новость. Есть другое побуждение, заставляющее читателя обращаться с особенным вниманием к каждому новому русскому труду по каноническому праву, – побуждение, которое простой читатель чувствует, может быть, даже живее, чем специалист по церковному праву. Перемены, совершившиеся в нашем гражданском обществе, вызвали потребность в преобразовании и тех отношений, которые действуют в кругу общества церковного. С другой стороны, известно, как случилось, что в значительном количестве членов церковного общества возникли и утвердились понятия и чувства, которых еще не было заметно, когда складывались некоторые доселе действующие в этом обществе порядки. Отсюда возникли вопросы, предметом которых были устройство церковного управления и суда, положение духовенства в гражданском обществе, участие мирян в церковных делах и т. п. Когда возбуждены были эти вопросы, они застали читающее общество в беспомощном состоянии, вызвали разнообразные толки, но большую часть исполненные смутных или произвольных суждений о том, что молено и нужно преобразовать, создать вновь, сохранить или восстановить. Оказалось, что ни начала, на которых держится существующий церковный порядок, ни исторический процесс, которым этот порядок созидался, не представлялись с достаточной ясностью общественному сознанию.

Одни подчас слишком поспешно готовы были освятить авторитетом канонической, неприкосновенной старины церковные установления таких веков, для которых времена апостолов и вселенских соборов были едва понятной стариной; другие по скептической привычке смело объявляли позднейшим неканоническим вымыслом все, что не согласовалось с конституционными понятиями новейшего фасона. Итогом этой толкотни мнений было неожиданное и тревожное для многих открытие, что значительная часть общества, считавшая себя имеющей прямой доступ к миру высших идей человеческой культуры, не умела отделить подлинное от поддельного, постоянное от случайного в строе того церковного общества, в котором сосредоточивались высшие духовные интересы многих десятков поколений. Здесь наступила очередь знатоков: они должны были вразумить смущенные совести, смущение которых проистекало из того, что в зрелом возрасте ничего не было прибавлено к познаниям, вынесенным из гимназических уроков Закона Божия. Поэтому всякое добросовестное исследование по церковному праву, появляющееся в нашей литературе, становится не только научным приобретением, но приносит и практическую пользу, содействуя рассеянию сомнений и недоразумений, которые тревожат совесть людей, принадлежащих к русскому православному обществу.

Кто с подобными соображениями обратится к книге г. Суворова, тот наверное прочтет ее с удовольствием. Вопрос канонического права, избранный автором для исследования, имеет не специально-научный только, но и общий интерес. Церковные наказания принадлежат к числу средств, употребляемых Церковью для нравственного исправления и очищения совести верующего человека; изложить историю церковных наказаний – значит рассказать, как действовал в разные времена и в разных местах церковных обществ один из самых чувствительных и деятельных нервов того нравственно-религиозного организма, который называется Церковью. Как при существующих людских отношениях и понятиях религиозное общество может поступать с теми своими членами, которые нарушают установленный в нем порядок, – это один из трудных вопросов современной церковной жизни, и разрешение его вовсе не облегчается тем, что в текущих заботах нашей Церкви он затрагивается слабее других. Но когда и он станет на очередь, тогда потребуются у знающих людей заботливые справки и указания из церковной практики прошедших времен. Издавая свое исследование, г. Суворов понимал это практическое значение избранной им темы. «Исследование, – пишет он в предисловии, – с которым я являюсь на суд публики, представляет собою попытку изобразить в ряде исторических очерков судьбу церковно-правового института, с которым стоит и падает жизненная

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
сила самого общества церковного, с которым неразрывными узами связан вопрос о внутренней крепости этого общества, о благе его членов, о чести и достоинстве Церкви».

Автор рассматривает исследуемый предмет во всей широте его канонического и исторического содержания. Он разделил свое исследование на два неравные отдела: в одном изложена история общих церковных наказаний, то есть таких, «которыми затрогивается общее положение членов в среде церковного общества», в другом – история наказания особенных, дисциплинарных, которые касаются «специального положения клириков и церковно-должностных лиц вообще». В обоих отделах автор излагает сперва историю церковных наказаний в древней вселенской Церкви, от нее переходит к западным Церквам – римско-католической и евангелическо-лютеранской и, наконец, с особенным вниманием останавливается на истории наказаний, применявшихся в нашей отечественной Церкви: этой последней части программы посвящена большая половина всей книги. Историческому изложению предписано введение, в котором автор рассуждает об основаниях наказующей власти Церкви, о существовании церковных наказаний, об их целях и, наконец, описывает общие черты системы церковных наказаний.

Едва ли можно упрекать автора за то, что история наказаний в древней вселенской Церкви и на православном Востоке позднейших веков, а еще более в Церквах римской и протестантской изложена у него в слишком беглых, сжатых очерках и недостаточно приведена в связь с нравственными понятиями и общественными отношениями, среди которых действовали эти Церкви, недостаточно проведено то сближение начал церковного права с воззрениями времени, которое в предисловии он сам считает «неоспоримым и неизбежным»: эта сжатость рассказа была естественным последствием широкой программы, но которой составлена книга. Гораздо легче было избежать некоторых внешних особенностей, которыми отличается изложение Г. Суворова. Наш ученый язык, благодаря небрежному обращению с русским лексиконом, стал превращаться в неуклюжий и неудобопонятный жаргон, который только мешает распространению и ясному пониманию идей, добываемых учеными работами. Г. Суворов вообще выражает свою мысль ясно и просто; но иногда и у него заметно пристрастие к той самодельной, искусственной терминологии, которая портит литературную речь и ничего не прибавляет к ее точности и выразительности. Такие простые выражения, как наказующая власть Церкви, состояние светского права, почему-то кажутся автору менее уместными в ученом трактате, чем изысканные и не совсем по-русски составленные фразы: «церковно-наказующая власть», «светское правосостояние»; подобно этому понятие о содержании церковного права он выражает словами: «церковно-правовая материя». Такой язык приводит только к тому, что простые и понятные сами по себе вещи представляются в ученом изложении очень мудреными, тогда как для выполнения истинной задачи науки следует, кажется, поступать совершенно наоборот. Впрочем, надобно прибавить, что в этом автор, очевидно, поддался невольно влиянию множества немецких книг, которые он прочитал для своего исследования, а также некоторых русских сочинений по церковному праву, на которые он без всякого вреда для своей монографии мог и не смотреть, как на образцы для подражания.

В книге Г. Суворова есть недостатки и более серьезные, по крайней мере в том отношении, что их легче было не заметить самому автору. Развивая свою мысль в направлении известных исторических фактов, он не всегда в должной степени был внимателен к другим, которые, однако, побудили бы его расширить или ограничить доказываемое им положение. Так читатель придет к недоумению, следя за его рассказом о том, как публичное покаяние, практиковавшееся в древней Церкви, потом превратилось в систему денежных штрафов за церковные преступления. Это извращение, по мнению автора, совершилось среди германских и славянских племен по принятии ими христианства, под влиянием господствовавшей в их обычном праве системы композиции и вир, то есть денежных взысканий за преступления. Между тем первый случай такого извращения он же встречает в Ирландии, то есть не у германского и не у славянского племени, – именно на соборе, бывшем в Ирландии под председательством Св. Патриция в V веке, постановлены были правила, носившие на себе очевидные признаки влияния туземного права, заменявшие церковное покаяние известным денежным вознаграждением (примеч. на стр. 89). Показывая, как и в России туземные славянские воззрения содействовали замене церковного покаяния денежным выкупом, автор ссылается на известное место «Вопросов» Кирика, где Нифонт, епископ Новгородский, не одобряет замены епитимии заказными литургиями: автору хочется найти здесь след противодействия греческих церковных понятий местным русским, и он замечает,

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org что указанную замену Нифонт осудил «как грек» (стр. 124, прим. 1). Но мнение, будто Нифонт был грек, есть чистая догадка, которую даже пытавшийся доказать ее Зернин выразил в виде очень нерешительного вопроса Согласно со свидетельством старинного жития этого епископа и других древних русских памятников остается господствующим мнение, что он был уроженец Киевской земли и постригся в Печерском монастыре, откуда возведен был на новгородскую кафедру. Вообще, все те страницы книги, откуда заимствовано это замечание о Нифонте и на которых автор рассуждает о том, как подействовали на систему практиковавшихся в русской Церкви наказаний два влияния, византийское и народнославянское, едва ли удовлетворят читателя, а некоторые положения автора наверно смутят его своею неожиданностью (стр. 112–128).

Наряду с другими русскими церковными соборами против еретиков Г. Суворов говорит и о том, который судил Сеита, замечая, что эти «соборы, состоявшие из представителей иерархии, с одной стороны, и великого князя, впоследствии царя Московского с его синклитом – с другой, присуждали еретиков к таким наказаниям, которые в принципе всегда считались делом светской власти (прим на стр. 114)». Но едва ли автор укажет надежные свидетельства исторических источников, из которых ясно было бы видно, какой собор судил Сеита, из кого составлен был этот собор, как судили и наказали еретика и даже кто такой был этот Сеит: под неопределенным выражением написанного митрополитом Киприаном жития св. Петра, что еретика «святый препре и непокоряюся того проклятию предасть, иже и погиле», едва ли можно разуместь именно наказание, которое в принципе всегда считалось делом светской власти. Автору хочется думать, что ересь и волшебство в древней Руси были государственными преступлениями, следовательно, и карательные меры против них должны быть рассматриваемы не как последствия церковного суда, не как церковные наказания, а как наказание за преступление против государственных законов. Но он не указал и едва ли мог указать до XVI века такой древнерусский государственный закон, в котором ересь или волшебство прямо были бы обозначены, как преступления против государства. Недостаточно ясными могут показаться читателю и соображения автора о происхождении телесных наказаний в практике русского церковного суда в одном месте, говоря о византийском влиянии, автор как будто думает вывести их из этого источника; ниже, под особой рубрикой о телесных наказаниях, он, кажется, готов объяснить их появление крепостным правом, установившимся в России, и землевладельческими отношениями церкви.

Можно было бы отметить еще несколько подобных мест на указанных и на других страницах книги Г. Суворова. Но и сделанных замечаний довольно, чтобы видеть образчики промахов и неточностей автора; крупнее тех, которые приведены выше, едва ли можно найти в его исследовании. Впрочем, и эти промахи надобно скорее приписать тому, что автор здесь недостаточно отчетливо выражал свои мысли, а не тому, что он мало знал или недостаточно понимал, о чем говорил. Подобные недостатки можно встретить в любой диссертации.

Но эти недостатки совершенно исчезают в массе хорошо обработанных фактов и выводов, которых довольно в книге Г. Суворова. Он положил немало труда и размышления на свое исследование. По-видимому, им хорошо изучены источники канонического права; по крайней мере у него всюду заметно основательное знакомство с памятниками русского церковного права; редкая черта этих памятников, сколько-нибудь важная для предмета исследования, осталась неразобранной и не занесенной на свое место в книге. Читателю автор дает много готовых соображений, с помощью которых можно было бы уяснить себе поставленный в исследовании вопрос и в теоретическом его содержании, и в историческом развитии. Широкая программа сравнительного изучения открыла исследователю возможность проследить избранную им сторону церковного суда во всем разнообразии ее местных и временных изменений и в изображении этих изменений – null провести одну основную мысль, которая может пригиздиться при практическом разрешении вопроса об отношении Церкви к тем ее членам, которые нарушают установленный в ней канонический порядок. Выражение этой основной мысли автора, сквозящей во многих местах его исследования» можно видеть в следующих строках его предисловия. «Рассматривая Церковь в области права, как явление внешнего мира, как общество людей, развивающихся и усложняющихся, передающих потомству и наследующих массу исторического опыта и сумму добытых наукою права положений, – я смотрю на церковные наказания, как на один из тех институтов церковного права, которые не могут замкнуться в неподвижные формы, при рассмотрении которых притом возникает неизбежный вопрос о границах между церковною и государственною жизнью, между положением человека в Церкви, как члена ее, и между положением

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org человека в государстве, как гражданина его. Отсюда исторический прогресс и усовершенство внешних церковно-общественных учреждений в тех их сторонах, которые не стоят в неразрывной связи с догматическими положениями Церкви».

Автор, может быть, согласится, что он не успел или не решился ни в теоретических своих размышлениях, ни в анализе исторических явлений церковной жизни ясно обозначить границы между Церковью и государством, насколько касался их вопрос о церковных наказаниях; он не будет также настаивать, что самый этот вопрос разъяснен им окончательно и сам в себе, как вопрос церковно-судебной практики, и в своем развитии, как вопрос церковной истории. Зато книга его дает достаточно указаний, чтобы видеть, как следует понимать тот исторический прогресс, ту усовершенство церковно-общественных учреждений, о которых он говорит. Излагая формы наказания в древней вселенской Церкви, автор берет исходной точкой рассказа известное евангельское место, где указано, как должно поступать с согрешившим братом. Следя далее за тем, как в последующие века на Востоке и в других местных церковных обществах изменилось первоначальное христианское отлучение нераскаянного или тяжкого грешника, исследователь изображает очень поучительный нравственно-исторический процесс в христианском обществе долго господствовало убеждение, что церковный закон не знает телесной кары. Вслед за отлучением явилось церковное покаяние, как средство восстановления порванной связи грешника с Церковью.

Но первоначально и покаяние не имело характера наказания: оно было таким же испытанием для возвращающихся к Церкви, какое проходили оглашенные, в нее вступающие. В правилах Василия Великого покаяние получает уже значение наказания. Прежде это был путь, которым кающийся грешник освобождался от церковного отлучения; теперь оно само получило характер и название отлучения, как средства для очищения совести. В Номоканоне Иоанна Постника такой характер покаяния получил дальнейшее развитие: в его предписаниях, сколько класть поклонов за этот грех и сколько за другой, из-за нравственно-исправительных стремлений уже показывается побуждение иного свойства; нравственное настроение кающегося получает здесь определенную меру; скоро оно получит и определенный вес в возникшем обычае откупаться от церковных последствий греха деньгами. Но еще в XI веке держалось мнение, высказанное патриархом Николаем Грамматиком, который считал Номоканон Иоанна Постника книгой опасной, погубившей многих. К власти церковной пришла на помощь и государственная со своими мерами, сообщившими наказаниям за церковные преступления еще более материальный характер—Со времени императора Юстиниана за некоторые грехи стали заключать виновных в монастырь. К монастырскому заключению потом присоединилось и имущественное последствие: треть состояния женщины, не сохранившей супружеской верности, шла в монастырь, куда ее заключали. В западной Церкви средних веков римский формализм и утонченная схоластическая казуистика встретились с феодальным аристократизмом и грубыми понятиями кельтских и германских племен о преступлении и наказании: следствием этой встречи была сложная система интердиктов местных, личных и смешанных, отлучений больших и малых, простых и торжественных, денежных штрафов и проч., которая развилась в римской Церкви.

В судебной практике папского правительства тонкость юридических определений, унаследованная от старых римских законовевдов, шла об руку с первобытными воззрениями варваров на религиозно-нравственные предметы: город Бреславль подвергся интердикту за то, что муниципальный совет его не снял пошлины с пива, потребляемого духовенством кафедрального собора. Отлученный по прошествии года становился дикою птицей, по выражению одного папы; его можно было убить безнаказанно и безгрешно; оправдывали даже предательское его убийство. Как известно, подобным изменениям подверглись древнехристианские церковные наказания в практике и русской Церкви, и г. Суворов первый в нашей церковно-исторической литературе обстоятельно рассказал об этом; только, разумеется, в явлениях нашей церковной истории он не мог найти той утонченной казуистики и той ученой жестокости, какими отличалась система наказаний, сложившаяся в римско-католической Церкви. Если, проследив многовековой процесс нравственно-религиозной жизни, скрывающийся за рассказанной в книге г. Суворова историей церковных наказаний, остановимся на одном из последних его моментов и отсюда оглянемся на то, чем начался он; если, например, измерим нравственное расстояние, лежащее между публичным церковным покаянием грешника, как оно является в первые века христианства, с предписанием всероссийского патриарха Адриана бить нещадно шлепами соблазнителя, не говоря уже о бреславльском интердикте и римско-католическом учении о том, как поступать

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org с непокаявшимся отлученным—тогда нам не только наглядно представится значение исторического прогресса, о котором говорит автор в предисловии, но и откроются задачи будущего, выполнение которых могло бы оправдать веру в «усовершенство внешних церковно-общественных учреждений».

Книга г. Суворова так обильна содержанием, что любознательный читатель найдет в ней много поучительного материала для разных других соображений. Если не ошибаемся, это – первый печатный труд автора; следовательно, новый ученый хорошо начал. Недавно с этим сочинением произошла печальная история. Автор представил его юридическому факультету С. – Петербургского университета для получения степени магистра церковного права Диссертацию рассмотрели и допустили до диспута Судя по описаниям диспута, появившимся в печати, возражения оппонентов не были особенно разрушительны, а г. Суворов не оставался безответным; некоторые из возражавших признали несомненные ученые достоинства в книге, и действительно, можно насчитать много диссертаций, удостоенных искомой степени, которые по большей мере не лучше книги г. Суворова. Однако по окончании диспута факультет публично отказал г. Суворову в степени магистра, а совет университета, разумеется в непубличном заседании, признал его в этой степени. Уверяют, и притом печатно, что г. Суворов пострадал оттого, что большинство факультета хотело на подвернувшемся под руки молодом ученом выместить свое неудовольствие на меньшинство, к которому принадлежит руководивший работой г. Суворова и одобрявший ее книгу профессор церковного права в том университете.

АЛЛИЛУИА И О. ПАФНУТИЙ [668]

Письмо редактору «Современных известий» // Современные известия. 1872. № 75

Позвольте, многуважаемый редактор, обратиться в вашу газету, как орган общественного мнения, с диагностическим описанием одной келейной болезни и вместе с кратким разъяснением одного полузабытого архивного вопроса. Несколько недель тому назад в вашем издании помещено было довольно точное описание происходившего в здешнем университете диспута, на котором я защищал свою диссертацию о древнерусских житиях. В этой диссертации, между прочим, подвергнуто разбору известное житие преп. Евфросина Псковского, написанное в XVI веке священником Василием В этом житии, как вы знаете, есть подробный рассказ о любопытном и жарком споре, который происходил между Евфросином и представителями псковского духовенства и предметом которого был вопрос о том, следует ли петь сугубое «аллилуия», как это делал Евфросин в своем монастыре, или должно трюить эту церковную песнь, как утверждала противная сторона. Церковные историки думали, что подробности этого рассказа в житии вымышлены биографом Василием, что он клеветал на греческую Церковь и на Евфросина, уверяя, будто последний двоил «аллилуиа» и руководствовался при этом обычаем греческой Церкви.

Василий был не первым биографом Евфросина Я имел в руках повесть первого жизнеописателя этого пустычника, остававшуюся неизвестной церковным историкам. Она описана и разобрана в моей книге. Сравнив эту повесть с сочинением Василия, я указал, что последний почти дословно выписал свой рассказ о споре из первой и, следовательно, не может быть обвиняем в вымыслах. Потом известиями других источников я доказал, что нет достаточных оснований сомневаться в содержании и главных обстоятельствах псковского спора, как рассказывает о нем первый биограф, писавший в монастыре Евфросина немного спустя после кончины пустычника со слов его сподвижников: из этих известий видно, что и в греческой, и в русской Церкви XV века и двоили и трюили «аллилуиа» и что в России двоение делалось в некоторых местах даже раньше XV века Я не имел при этом в виду отношения разбираемого вопроса к церковному богослужению или церковному уставу, не думал о существующих теперь разногласиях об этом предмете: я строго держался в пределах задачи, какую поставил для своего исследования, ограничился исключительно критикой исторического памятника и восстановлением исторического факта давно минувшего времени.

Но в последнем выпуске (№ 11 от 12 марта) «Московских епархиальных ведомостей» какой-то г. Р напечатал рассказ «О воскресных собеседованиях в Чудове монастыре». Собеседования ведет о. Пафнутий. В этом рассказе читаем об одном из этих собеседований, при котором присутствовал автор г. Б.

«Доказав правильность трюения (песни «аллилуиа») по древним рукописным памятникам времен митрополита Фотия, а также по вывезенной из Соловецкого монастыря Св. Филиппом митрополитом рукописи, хранящейся в Московской

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org Синодальной ризнице... о. Пафнутий присовокупил, что за сим не странным ли оказывается, что в стенах Московского университета как бы поддерживается заблуждение раскольников, и для не бывших на прежних беседах поясним: оправдание двоения «аллилуиа» изложено, между прочим, в недавно защищавшейся в зале университета диссертации г. Ключевского «Сказания о житиях святых в историческом отношении», в которой г. Ключевский в разборе жития Св. Евфросина Псковского, ссылаясь на виденный будто бы г. Тихонравовым письменный документ в библиотеке Троицкой лавры, утверждает, что двоение «аллилуиа» употреблялось еще в XII веке».

Больше ничего не сказал о. Пафнутий о странной моей апологии раскольников сугубого «аллилуиа», то есть ничего больше г. Б. не передал читателям «Московских епархиальных ведомостей» из беседы о. Пафнутия об этой апологии. О. Пафнутия, восставшего против моих раскольничьих наклонностей в стенах Чудова монастыря, я не имел удовольствия видеть в числе моих ученых оппонентов на диспуте. Я даже не знаю, точно ли передал г. Б. его замечания, посвященные моей книге. Но я буду предполагать в выписанных строках г. Б. воспроизведение слов о. Пафнутия: если это воспроизведение неверно, о. Пафнутий или редактор «Московских епархиальных ведомостей» восстановит искаженную истину, и ответственность за искажение падет на голову насмешливого г. Б.

Во-первых, нападая перед своими слушателями на одно место в моей книге, о. Пафнутий (или г. Б.) не знал, как эта книга называется. Заглавие, выписанное г. Б. в приведенных строках его, не имеет смысла, потому что оно создано разумением а. Пафнутия или г. Б., а не мной. Моя книга носит заглавие, напечатанное на первой странице и доступное простому невооруженному глазу; «Древнерусские жития святых как исторический источник».

Во-вторых, читая книги, о. Пафнутий или г. Б. затрудняются понимать настоящий смысл читаемого. В моей книге изложено не оправдание двоения «аллилуиа», как надумались о. Пафнутий или г. Б., а высказаны соображения, основанные на исторических источниках и доказывающие, что в русской Церкви XV века существовало разномыслие в вопросе об «аллилуиа». Я был и остаюсь равнодушен и к двоению, и к троению, вообще к количеству «аллилуиа», и в этом равнодушии меня поддержат из своих блаженных загробных жилищ Димитрий Грек и архиепископ Новгородский Геннадий. «Ино как ни молвит человек тою мыслию, так и добро», – писал об «аллилуиа» первый ко второму, и второй вполне согласился с первым. По-видимому, этим количеством в сознании о. Пафнутия или г. Б. исчерпывается весь смысл церковной песни. Если бы г. Б. или о. Пафнутий были вместе с биографами Евфросина явлениями XV–XVI веков, я, по долгу специалиста, не отказался бы объяснить критически их отношение к «аллилуиа», но по-прежнему не стал бы ни обвинять, ни оправдывать их в таком отношении.

В-третьих, содержание прочитанного, неточно понятое, недостаточно долго и исправно держится в памяти у о. Пафнутия или г. Б. Я не утверждаю в своей книге, что двоение «аллилуиа» употреблялось в XVII веке, а доказываю, что оно имело место на Руси и в XV, и раньше XV века, и доказываю это не одним письменным документом Троицкой лавры, а и несколькими другими свидетельствами древнерусских исторических памятников.

К рассмотренным воскресным замечаниям о. Пафнутия г. Б. прибавил несколько собственных размышлений. Узнаем, что он присутствовал на диспуте, разумеется, безмолвным слушателем, ибо иначе я не узнал бы о его просвещенном внимании к моей диссертации и к русской науке впервые из его собственного повествования об этом. «Бывши на защите этой диссертации, – пишет он, – я хорошо помню именно это место, как возбудившее некоторый спор». Но, забывив именно это место, он, по-видимому, не понял, по крайней мере не сообщает, в чем состоял этот «некоторый спор». Передаем его вкратце. Один из оппонентов указал, что выводы, сделанные мною из разбора жития преп. Евфросина, подтверждаются не только теми свидетельствами источников, которые я привел, но и некоторыми другими, мною не упомянутыми. Я был очень рад почувствовать себя после этого возражения еще сильнее, чем чувствовал до этой минуты. Другой оппонент, сколько помнится, заметил, что рукопись Троицкой лавры, упомянутая мною, едва ли служебник XII века, а не стихирарь более поздний, века XIV. Я отвечал, что в моей цитате возможна некоторая неточность, но так как рукопись не позже XVI века, то эта неточность несколько не изменяет моего вывода.

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
Потом г. Б. сетует, что на диспуте было мало духовных лиц, не смотря на предмет диссертации и на ожидания г. Б., и притом немногие присутствовавшие духовные лица не принимали участия в споре. Сколько можно догадаться по неясному, ветвистому изложению г. Б., рискуя, впрочем, ошибиться, он считает именно этот недостаток духовных свидетелей и участников диспута «явлением во всяком случае прискорбным», следовательно, прискорбным и в случае присутствия, например, о. Пафнутия, лица несомненно духовного. Немногие присутствовавшие лица из образованного духовенства, не приняв участия в прениях, зато и не приписывали мне того, чего я не говорил и не писал. Останется ли о. Пафнутий благодарен за косвенный комплимент, посланный ему слушателем его г. Б. через епархиальную газету?

Г. Б. привлек к выражению своей скорби и университет, удостоивший меня ученой степени за раскольническую диссертацию, и издателя, который напечатал книгу. Конечно, ни тот, ни другой не нуждаются в защите от скорби г. Б. Но эта скорбь напоминает одну черту характера древнерусского человека: он имел привычку в крупном разговоре приплести и дедов, и родителей, и знакомых своего противника.

Наконец, г. Б. восклицает: «честь и слава о. Пафнутию, блистательно отразившему ученую ложь!» жестоки были бы эти слова, если бы были благоразумны. Но вы видите, г. редактор, что никакой ученой лжи не было сказано и не было отражено. Я доказывал исторический факт, а г. Б. не выставил ни одного исторического возражения ни в замечаниях, которые он приписывает о. Пафнутию, ни в своих собственных коротких размышлениях. Ложь есть нравственный факт, который до тех пор, пока не будет доказан, лежит на совести того, кто в нем обвиняет. А что, если благоразумный о. Пафнутий ответит на торжественный возглас своего Пиндара, г. Б.: «не честь и не слава господину Б., внесшему в печатный рассказ о беседах под кровлей святой обители и с святой целью защиты православия неблистательный хаос своего собственного неученого недомышления!» Есть места, где шутить не должно; есть предметы, о которых позволено говорить только серьезно; есть, наконец, люди, от которых привыкли ждать только дельных, основательных речей. К таким местам принадлежат церковь и обитель; к таким предметам принадлежат вера и наука; к таким людям принадлежат те, кого зовут отцами. То есть я желаю сомневаться, что о. Пафнутий сказал это или нечто подобное, он, надеюсь, повторит сказанное на страницах «Московских епархиальных ведомостей» или другого издания собственными точными словами, а не в искажении какого-то г. Б. Тогда мы готовы дать желаемое разъяснение того, что «оказывается для некоторых странном».

А г. Б. своей статьей возбуждает подозрение, не белокриницкий ли он раскольник, под впечатлением беседы о. Пафнутия решившийся покаяться в своих заблуждениях. Но в таком случае ему подобает за порогом православия, в притворе кающихся и оглашенных, в интересе духовной гигиены православного общества, освободиться от той болезни ума, которую один русский писатель XVIII века, говоря о расколе, назвал «бабской богословией».

Преподобный Евфросин прозвал своего главного противника в споре об «аллилуиа», священника Иова, столпом мотыльным. Меня г. Б. пожаловал в единомышленники пустыннослужителя, причисляя себя самого, разумеется, к ученикам Иова. Неужели ему хочется разделить с своим древним учителем честь полученного последним прозвания?

Примите и пр.

ПЕРЕЧЕНЬ СОКРАЩЕНИЙ НАЗВАНИЙ КНИГ И ЖУРНАЛОВ, УПОТРЕБЛЯЕМЫХ АВТОРОМ В СНОСКАХ

А. А, Эксл. I // Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археологической экспедицией имя. Академии наук. СПб, 1836. Т. I

А. Ист. (Акт. Ист.) I, II, III // Акты исторические, собранные и изданные Археологической комиссией. СПб., 1841. Т. I-III

Вел Мин. Ч. (Мак. ч. мин.), вып. I // Великие минеи четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием СПб, 1868. Вып. I (сентябрь, дни 1 -13)

Владим сб. К. Тихонравова // Владимирский сборник. Материалы для статистики, этнографии, истории и археологии Владимирской губернии / Сост. и изд. IC Тихонравов. М, 185

- Волог. Губ. Вед. // Вологодские губернские ведомости. Вологда
- Вологодск. Епарх. Ведом // Вологодские епархиальные ведомости. Вологда
- Времен. (Врем) Общ. Ист. и Др. Р. (росс.), X, 22 кн. // Временник императорского Московского общества истории и древностей российских. М, 1851. кн. 10; М., 1855. кн. 22
- Гласник 1867 г., кн. IV // Гласник Србског ученог друштва. Београд, 1867. кнь. 21 (кнь. 4 нов. реда)
- Голубинский Е. Ист. Р. Церкви // Голубинский Е. Е. История русской церкви. Т. 1. СПб., 1880
- Доп. к А. И. (Акт. Ист.), I, V // Дополнения к Актам историческим, собранные и изданные Археологическою комиссиею. СПб., 1846. Т. 1;
- Др. (Древн.) Свят. Ростова В. // Толстой М. В. Древние святыни Ростова Великого. М., 1847; 2-е изд. М, 1860
- Ж. Илариона // Житие преосвященнейшего Илариона, митрополита Суздальского, бывшего флорищевой пустыни первого строителя. Памятник начала 18 века Казань, 1868
- Ж. (Житие) Иосифа, соч. (сост.) неизвестным // Невоструев К. И. Житие преподобного Иосифа Волоколамского, составленное неизвестным // Чтения в Московском обществе любителей духовного просвещения. М., 1865. Вып. 2. С. 77–152 (Ключевский цитирует житие по отд. оттиску с собственной пагинацией)
- Житие Никандра Псковского // Никандру, псковскому чудотворцу, служба с житием. М., 1799, 2-е изд. М., 1801
- Ж. Феодосия // Служба Феодосию Тотеме кому с житием его. М., 1806
- Жит. св. росс ц. // Муравьев А. Н. Жития святых Российской церкви, также иверских и славянских. СПб., 1856
- Журн. Мин. Нар. Пр. 1868, июль // Журнал Министерства народного просвещения. СПб, 1868. Ч. 139. Июль
- Зап. Археол. Общ., т. III; т. IV // Записки императорского Археологического общества СПб, 1851 т. 3; 1852 т. 4
- Изв. 2 отд. Ак. Н., т. Ш // Известия Отделения русского языка и словесности императорской Академии наук. СПб, 1854. 1. 3
- Ист. опис. моек. Спасо-Андрон. мон. // Историческое описание Московского Спасо-Андроникова монастыря. М, 1865
- Ист. опис (оп.) Тр. Серг. Лавры (А.), изд. 1865 // Горский А. В. Историческое описание Святотроицкой Сергиевой лавры. М, 1865
- Ист. (Истор.) Оч. (Очерки) Ф. И. Буслаева // Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства СПб, 1861. Т. 2
- Ист. показ. – Зиновий Отенский. Истины показание к вопросившим о новом учении. Казань, 1863
- Ист. свед. о мон. А. Ратшина // Гатишн А. Полное собрание исторических сведений о всех бывших в древности и ныне существующих монастырях и примечательных церквах в России. М, 1852
- Ист. г. Смоленска, П. Никитина // Никитин П. ?. История города Смоленска М, 1848
- Ист. росс иер. I, III, V, VI // Амвросий архим. История российской иерархии. М, 1810. Ч. 2; 1811. Ч. 3; 1813. Ч. 5; 1815. Ч. 6
- Ист. русск. (Р.) раск. // Макарий, еп. История русского раскола, известного

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
под именем старообрядчества. СПб, 1855

Ист. русск. (Р.) слов (Словесн.), ч. 3 // Шебыреб С. П. История русской словесности. М, 1858. ч. 3

Ист. Р. Ц, I, II, III. IV, V, VI // Макарий, еп. История русской церкви. СПб., 1857. Т. 1 – 3; 1866. Т. 4–5; 1870. Т. 6

Карамз, II, III, VI, VIII, IX по изд. Эйнерлинга // Карамзин И. М. История государства Российского. 5-е изд. СПб, 1842. кн. 1. Т. 1–4; кн. 2. Т. 5–8; 1843. кн. 3 Т. 9–12

Кратк. летоп. о монастыре преп. Саввы, изд. 2 // Краткая летопись

о монастыре преподобного отца Саввы, иже над Вишерою рекою жившего... 2-е изд. СПб, 1820

Лет. занятий (зан.) Археогр. Ком, вып. 2, IV // Летопись занятий Археографической комиссии за 1862–1863 гг. СПб, 1864. Вып. 2; – за 1865–1866 гг СПб, 1868. Вып. 4

Летоп. о мног. мятеж. // Летопись о многих мятежах и о разорении Московского государства СПб, 1771; 2-е изд. М, 1785

Летоп. русск лит. и древности, изд. Н. С Тихонравовым, кн. 1 // Летописи русской литературы и древностей, издаваемые Николаем Тихонравовым. М, 1859. Т. 1 кн. 1

Летописец Солов. // Летописец Соловецкий, или краткое летописание. М, 1815

Москвит. 1843 г, № 9 // Москвитянин. Журнал, издаваемый М. Погодиным. М, 1843. ч. V. № 9

Ник. II, III, IV, V, VII. VIII // Русская летопись по Никонову списку. СПб, 1768. ч. 2–3; 1788 ч. 4: 1789. ч. 5; 1791. ч. 7; 1792. ч. 8

Обз. (Обзор) р. (русск) д. (дух.) лит, I // Филарет, архиеп. Обзор

русской духовной литературы. СПб., Харьков, 1859. кн. 1; 2-е изд. Чернигов, 1863. кн. 1

Оп.: библ. общ. ист. и др. Росс (Р.) // Строев П. М Библиотека императорского Московского общества истории и древностей российских. М., 1845

Опис Колы, Рейнеке // Рейнскс М. Ф. Описание города Колы, в Российской Лапландии. СПб, 1830

Опис. Печерск. монастыря, изд. в Дерпте в 1821 г. // Евгений, митр. Описание Псковского Иоанно-Предтеченского монастыря. (Дерпт, 1821)

Опис. рукоп. Царского // Строев П. М. Рукописи славянские и российские, принадлежащие... Ивану Никитичу Царскому. М., 1648

Оп. (Опис.) Рум. муз. // Востоков А. Х. Описание русских и словенских рукописей Румянцевского музеума. СПб., 1842

Опис. Солов, мон. архим, Досифея, ч. 1, 3 // Досифей, арх. Географическое, историческое и статистическое описание ставропигиального первоклассного Соловецкого монастыря. М, 1836. ч. 1–3

Опис. (Оп.) Спасо-Прилуцк. мон. П. Савваитова // Савваитов П. И. Описание Вологодского Спасо-Прилуцкого монастыря. СПб., 1844

Опис. Сторож, монастыря, С, Смирнова // Смирнов С. Описание Звенигородского Саввино-Сторожевского монастыря. М., 1840, 2-е изд. М, 1860

Павлов А. Книги законные // Павлов А. С. «Книги законные», содержащие в себе в древнерусском переводе византийские законы, земледельческие, уголовные, брачные и судебные. СПб, 1885

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
Пам. росск. слов XII в. // Памятники российской словесности XII века / Изд.
К. Ф. Калайдович. М., 1821

Пам. стар, русск. лит, I, IV // Памятники старинной русской литературы,
издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко. СПб, 1860. Вып. 1; 1862.
Вып. 4 Письма русских государей // Письма русских государей и других особ
царского семейства. М., 1848

Прав. (Пр.) Собес (Соб.) // Православный собеседник. Казань

Преп. Нил Сорский. СПб., 1864 // Преподобный Нил Сорский, первооснователь
скитского жития в России, и Устав его о жительстве скитском-СПб., 1864

Прибавл. (Приб.) к твор. св. (отц.) // Прибавления к изданию творений
святых отцов в русском переводе. М., 1851. 4. 10; 1859. 4. 18

ПСРЛ (П. С. лет), I, II, III, IV, V, VI, VII, VIII, IX, XV // Полное
собрание русских летописей, изданное по высочайшему повелению
Археографической комиссией. СПб., 1846. Т. 1; 1843. Т. 2; 1841. Т. 3; 1848.
Т. 4; 1851. Т. 5; 1853. Т. 6; 1856. Т. 7; 1859. Т. 8; 1862. Т. 9; 1863. Т.
15

Р. Свят. (Свв.) // Филарет, архиеп. Русские святые, чтимые всей церковью
или местно. Опыт описания жизни их. Чернигов, 1861-1865. Вып. 1-12; 2-е
изд Чернигов, 1865. Т. 1-3

Рассужд. о ересь и расколах // Руднев Н. А. Рассуждение о ересь и
расколах, бывших в русской церкви со времени Владимира Великого до Ивана
Грозного. М., 1838

Русск. (Р.) ист. Сб., т. III // Русский исторический сборник. Изд. Общесгва
истории и древностей российских. М., 1838т Т. 3. Кн. 1; 1839. Т 3. Кн. 2-3

Саввино ж. // Невоструев К. И. Житие преподобного Иосифа, игумена
Волоколамского, составленное Саввой, епископом Крутицким // Чтения

в Московском обществе любителей духовного просвещения. М, 1865. Вып. 2

Сказания кн. Курбского // Курбский А. М. Сказания князя Курбского. СПб.
1833; 2-е изд. СПб, 1842; 3-с им. СПб. 1868

Слов, (истор.) пис. (о писат.) дух. чина, I, II // Евгений, митр. Словарь
исторический о бывших в России писателях духовного чина, греко-русской
церкви. Изд. 2. СПб. 1827. Т. 1-2

Слово надгробное преп. иг. Иосифу- // Невоструев К. И. Надгробное слово
преподобному Иосифу, игумену Волоколамскому, ученика и сродника его инока
Досифея Топоркова // Чтения в Московском обществе любителей духовного
просвещения. М-, 1865. Вып. 2. С. 153-184 (Ключевский цитирует житие по
отд. оттиску с собственной пагинацией)

Собр. гос. грам. и дог., 1 // Собрание государственных грамот и договоров,
хранящихся в Государственной коллегии иностранных дел. М.,

Солов, летоп., изд. архим. Паисием // Паиспш, архим. Летописец соловецкий.
М, 1815; 2-е изд. М., 1821

Соч. Максима Грека, III // Сочинения преподобного Максима Грека, изданные
при Казанской духовной Академии. Казань, 1862 ч. III

Степ. кн. I, II // книга степенная царского родословия, содержащая историю
Российскую с начала оныя до времен государя царя и великого князя Иоанна
Васильевича. М, 1775

Указ. Синод, библ. преосв. Саввы // Савва, еп Указатель для обозрения
Московской патриаршей (ныне Синодальной) ризницы. М, 1855; 2-е изд. М.,
1858; 3-е изд. М., 1858; 4-е изд. М, 1863

Уч. Зап. 2-го Отд. И. Ак. Наук, кн. V // Ученые записки второго отделения
мп. Академии наук. СПб, 1859. Кн. 5

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
чт. (чтен.) Общ. Ист. и др., 1847, кн. 1; 1864, кн. 3; 1868, кн. 1 //
Чтения в Обществ. истории и древностей российских. М., 1847. Кн. 1; 1864.
кн. 3; 1868. кн. 1

Примечания

1

Так она помещена вслед за первой ред. в мак. ч. минеях и в соловецкой минее, пис в 1566–1569 годах. Почти дословно заимствована из первой редакции ее существенная часть, рассказ об обретении мощей и о чуде при гробе.

2

Особенно развит здесь рассказ о жизни Леонтия до путешествия на Русь.

3

Древнейший, но неполный сп. первой редакции, нам известный, в синод. прологе XIII–XIV веков. № 246, л. 102–103; другой – 1459 года в синод. сб. № 637, л. 110–116; спис XVI века в макарич. ч. мин., мая 23; по спискам слов. библ. XVI века она напечатана в Прав. Собес 1858, № 2. Начало но сп. синод, пролога: «С бе блаженный Левонтий Костянтина града рожан и воспитание и за премногую его добродетель епископом поставлен бысть Ростову». – Списки второй ред. в синод, сб. XVI века. № 556, л. 50–56; № 555, л. 696; № 940, л. 97–103; сп. 1548 г. в Волоколамск, сб. Моск. епарх. библ. № 648, л. 23–25, другой XVI века там же № 569, л. 199–204 в сб унд. XVII века № 1298, л. 533–540. Нач.: «Сей бе блаженный иже во святых отец наш великий Леонтие рождеся в Конь-стянтинне граде от благоверну родителю; от уны же версты оставив мира и яже в мире». Списки третьей ред. в мак. ч. мин. по синод. сн.р май, л. 995–1002, в синод сб. XVI века. № 636, л. 293–307, в сб. волокол епарх. XVI века. № 639, л. 97–108 – представляет ту особенность, что каждое событие в рассказе об обретении и перенесении мощей помечено годом по летописи. Нач. в указ. месте Прав. Соб., стр. 301. – Списки четвертой ред. в синод, сб. XVI века. № 90, л. 163, в сб. унд. XVI века. № 574, л. 655–667 и в сб. его же XVI–XVII веков. № 586, л. 113–134. Нач.. «Иже во святых отец наш Леонтие великий рождеся в Константине граде от благоверну родителю, и егда пройде везраста седьмаго лета, вдан бысть родителма в научение грамоте». – единственный нам известный сп. пятой ред в волокол сб. Моск. дух. акад. XVI века. № 645, л. 268–289. Предисл: «Вси иже житиа святых снисующе не яко онем сия требующим, но яко да тех добраа леты забвения глубиною не покрются...» Нач. жития: «Да глаголет же ся иерпее, кто бе и откуда Леонтие Родися убо сей в царствующем граде Константинове глаголю, егг благочестиву родителю и благородну, иже и в подобно время везраста писанию отрока добре изучиша и толико, яко зело рану мети ему секровеннаа в священных книгах, и от них разуме суету маловременнаго живота и блаженный покой безконечная жизни» – Шестая ред. в печ. прологе июл 23 мая. – Преосв. Макарием по другим спискам определены 4 редакции, соответствующие нашим первой, второй, третьей и шестой. Ист. Р. Ц-, т. II. прим, 59.

4

ПСР лет. IX. 231.

5

Древн. Святыни Ростова В, гр. М. Толстого, стр. 35. Подобную ошибку делает арх. Филярет, говоря, что мощи Леонтия открыты в 1164 году при Иоанне, еги Ростовском. Обз. р. д. лит. I, стр. 51.

6

П. С Р. лет. 1, 165. Ср. житие по сп. унд. № 574, л. 661–665 с лаврент. лет в П. Собр. I, 150, 171 и 172 и с ипат. II, 127. Из летописи вставлены в

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
четвертую ред. известия: о смерти кн. Андрея 1174 году, о поставлении Луки
епископом в Ростове 1185, о подписании им ростовского собора 1187, о смерти
его 1189, о поставлении Иоанна на его место 1190.

7

Таковы: о ростовском пожаре 1160 года, об основании нового собора и
обретении мощей Леонтия 1164, о построении нового собора и внесении в него
мощей Леонтия 1170, установление празднования памяти Леонтия 1190, два чуда
на празднике Леонтия 1194.

8

П. С Р. Лет. VII, 119; I, 185. 195 и 220 v, 173. Карамз. III. прим. 369, по
изд. Эймерлинга.

9

Ист. Р. Ц. пр. Макария, III, 78. Р. Свят. архиеп. Филарета, май, стр. 165.
Др. Свят. Росгова В. стр. 28.

10

П. С Р. л. II, 112; XV, 294. ник. II, 289.

11

В псалтири Тр. С. А XVI века, № 327, л. 629: «Канон св. Леонтию
ростовскому—творение Иоанна епископа тоя же богоспасаема епископия». То же
в рук. Волокол. епарх. № 648. л 17 и № 569, л 189. Два последние списка
наглядно указывают на церковное происхождение жития в связи с службой:
здесь житие Леонтия второй ред. помещено вслед за икосом в 6-й песни
канона, когда оно читалось в церкви; за ним список продолжает прерванный
канон. Ту же службу находим в сп. XVI века в рук. Тр. С. л. На 600, с
припиской: «Установлено блаж. Иоанном еп. ростовским праздновати». Канон
Леонтию пели в Новгороде в 1493 году. П. С Лет. I11, 146.

12

Макар, ч. мин. по синод, сп, май, л. 1004. Статья начинается заметкой: «И
еще же мало нечто поведаю вам о чудесах св. Леонтия, яже бысть в послед! 1я
лета». Первые чудеса помечены временем архиеп. Феодора (1389—1—>95),
некоторые из дальнейших—временем архиеп. Трифона (1462— 1467); время
последних не обозначено, но в них встречаем выражения, обличающие в авторе
очевидца, например, «нам зрящим и дивящимся». Вопреки мнению архиеп.
Филарета, эти чудеса описаны после Трифона, о котором в одном из них
говорится, как об архиепископе «тогда бывшем» (Обз. р. д лит. 1, стр. 142).

13

Находим их в сб. Царского (гр. А. С. Уварова) № 381, л 217—248, написанном
в Муроме в 1514 году. К этому же промежутку 1467—1514 годам следует отнести
помещаемое обыкновенно при 3-й ред. жития пространное похвальное слово, или
поучение на память Леонтия, напеч. в Прав. Собес. 1858, № 3, и без всякого
основания относимое им но времени открытия мощей Леонтия (в муромском сб. л
225).

14

Преосв. Макария, Ист. Р. Ц. 11, 16, прим 59. Арх. Филарета, Р. Свв. май,
160. Последний (том же, прим. 254) цитирует поздний сп. святцев, помечающий
кончину Леонтия 6581 (1073) годом. В сп. нам известном (рук. Моск. д ак. №
209) стоит неопределенная цифра 6500. обозначающая, :ю обычаю святцев, век
Страница 268

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org от сота мира, а не год В синод сб. 1459 года. № 637, л. 79 приписка к тропарю и кондаку Леонтия помечает его кончину довольно странной цифрой: «Преставися святыи в лето 6980. 34». Здесь верными можно признать только цифры тысяч и десятков – 6 и 80; может быть, надо читать 6580 (1072).

15

Он состоит в непосредственном переходе первой редакции от известия о рождении и воспитании Леонтия в Царьграде к известию о поставлении его епископом в Ростове. См. выше в прим., о списках жития начало первой ред.

16

Их легко заметить при параллельном чтении обеих редакций. По первой, видя действие Леонтия на детей, ростовцы только пытались изгнать его из города и убить, но, пораженные его видом, уверовали. По древнейшим спискам 3-й ред. (напр. пример. в нашем сб. 1543 года, л. 240), Леонтий, изгнанный из города, поселился около, на потоке Брутовщице, куда привлек сперва детей помощью кутьи, потом и взрослых и крестил их. Затем уже выписывается рассказ первой ред. о попытке ростовцев изгнать епископа из города и убить. Таким образом, выходит, что Леонтий крестит много взрослых на потоке и в то же время теряет на них всякую надежду; ростовцы пытаются опять изгнать его из города, хотя он был уже вне города. Другие списки 3-й ред., обходя первую несообразность, поправляют вторую тем, что заставляют Леонтия воротиться в город, чтобы подвергнуться опасности вторичного изгнания. Пятая, переделывая всю вставку, поправляется иначе: ростовцы вторично восстают на епископа, чтобы изгнать его из области и убить. Волокол. № 645, л. 276.

17

Иначе он не поместил бы в своем перечне Стефана, ученика преп. Феодосия, но поставленного епископом владимирским на Воляни из основанного им Кловского мон. Пам. рос. слов. XII века, стр. 256. Притом, насколько известно происхождение упоминаемых Симоном иерархов, он имел в виду, кажется, людей русского происхождения.

18

Преосв. Макария – Ист. Р. Ц. II, прим 59. Пр. Соб. 1858, № 2, стр. 298 и сл.

19

Макар, ч. мин., май, л. 998 (по Синод, сп.). Соф. сп. в Ист. Р. Ц. преосв. Макария, I, прим 82.

20

П. С. Р. л. IX, 239.

21

Преосв. Макария – Ист. Р. Ц. II, прим. 26.

22

По житию Петра, царевича ордынского, ростовский еп. Кирилл (1231–1261) рассказывал царю Берке в Орде о Леонтии, «како крести град Ростов, и како увери люди, и како честь ирия от русских князей и от греческого царя и от патриарха». О сношениях Леонтия с греческим царем и русскими князьями ни слова не говорит ни одна редакция его жития. Наглядный пример развития предания в связи с остатком старины представляют летописные известия о воцарице с вином, хранившейся в ростовском храме Иоанна Предтечи на

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
епископском дворе и уцелевшей от пожара в 1211 году, чему много дивились в Ростове, но замечанию древнего здешнего летописца: тогда некоторые приписывали ее еп. Леону (1158–1162), а обитатель Ростовского края, составлявший летописный сборник в 1534 году, замечает уже при этом известии: «Глаголют бо, яко воцаница та св. Леонтия». П. С. Р. Л. XV, 311; ср: I, 184.

23

Согласно с первой ред. жития толкует известие Симона преосв. Макарий в Ист. Р. Ц. II, 16, прим. 59; противоположное мнение у архиеп Филарета в Р. Свв., май, прим. 253. Первое мнение держится на одном ненадежном основании, на чтении Симонов;» известия в некоторых списках патерика: одни из них з;шеняют глагол «убиша» словами «и биша, другие вовсе опускают его, оставляя речь неконченной; то и другое отзывается намерением поправить известие. Мнение архиеп. Филарета имеет за себя не только чтение других списков, удержавших слова «убиша», но и контекст всего известия Симонова, усвояющего Леонтию третье мученическое место наряду с варягами; в его же пользу говорит, по-видимому, и обмолвка в конце первой редакции о Леонтии: «Непосгдыно предася за веру». Указанное преувеличение можно заметить сличая известия летописей в П. С. Р. Лет. I, 195 и ник. VIII, 245, первой ред. жития в Пр. Соб., стр. 306 и слова на память Леонтия там же, № 3, стр. 424, с словами пятой ред. в волокол. сб. № 645, а. 211: «Крести всех (ростовцев)» и Степ. кн. I, 153, которая, излагая черты предания о Леонтии по 3-й ред. жития, говорит: «Всех их крести, и оттоле в Ростове утвердися совершенное благочестие и доньне». Наконец, могли быть побуждения умалчивать о насильственной смерти Леонтия; но непонятно, что заставило выдумать такую смерть.

24

Архиеп. Филарет считает приведенное известие жития Феодосия об Исаии позднейшей вставкой на том основании, что причтение Исаии к святым и установление празднования памяти его последовало в 1164 году, по обретении мощей Р. Свв., май, сгр. 106. Но: 1) выражение жития Феодосиева: «И тамо со святыми чтут его не значит непременно, что его чтили церковным празднованием; 2) нет прямого известия, что празднование Исаии установлено в 1164 году. Из жития видно, что ему не прзновали церковным образом и в XV веке, до 1474 года, гроб его был в небрежении, никогда свеча не горела над ним и священник не приходил к нему с кддилом Между тем народ чтит уже Исаию как святого: образ его, по словам жития, был «почитаем и поклоняем от всех».

25

Довольно редкие списки первой ред. XVI века в солов. сб. № 806, л. 208–212 (по нему житие издано в Пр. Соб. 1858, № 3) и в Румянц. сб. № 397, л. 425 и сд, с сокращениями. Списки второй ред XVI века в макар. ч. мин. (по синод сп.), май, л. 819–823, в синод, сб. № 90, л. 141–163, в Румянц. сб. № 434, д 421, в сб. Унд. № 586, л. 160–171.

26

Пр. Соб. в указ. м, сгр. 432. Ист. Оч., Ф. И. Буслаева, т. II, 99. Р. Свв, арх. Филарета, май, прим 130. Ист. Р. Ц. преосв. Макария, V, 146.

27

Ист. Р. Ц, преосв. Макария, IV, 260.

28

Известия позднейших летописей об Исаии не все согласны с житием См, например, II. С. Р. Лет. XV, 166, где поставление Исаии епископом в Ростове помечено 6580 годом, а в житии 6585–м. Поправки хронологических показаний

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
жития см. у арх. Филарета в Р. Свв., май, прим 127 и 128.

29

Прав. Собес в указ. м, стр. 433.

30

Ист. Р. Ц I, прим 27. Текст первой редакции значительно пострадал от частой переписки; в таком попорченном виде находим его, например, в макари. ч. мин, окт., стр. 1721 (но усп. сп.) и в Румянц. сб. № 434, л. 84. Наиболее исправные или любопытные но вариантам списки, нам известные: XV–XVI веков синод, сб. № 556, л. 854, XVI века синод, сб. № 555, л. 193, волокол. сб. 1549 года в Моск. епарх. библи. № 639, л. 276, унд. № 574, л. 582 и № 1300, л. 246, XVII века унд № 1298, л. 291, солов. сб. 1634 года № 818, л. 38, в милют. ч. мин., окт, л. 1427; сокращение этой ред. в Румянц. сб. XVI века, № 397, л. 338. Вторая ред, очень мало распространенная, нам известна по двум спискам XVI–XVII веков в сб. Тр. Серг. л. № 657, д. 96 и унд. № 586, л. 192. Она озаглавлена: «Житие вкратце, иже списано бысть от ученик его (Авраамия)». Это показывает только, что редакция составлена в Авраамиевом монастыре; она, вероятно, была следствием пересмотра первой редакции, вызванного повсеместным изысканием о святых, которое предшествовало Московскому собору 1549 года, постановившему праздновать вместе с другими «новыми чудотворцами и преп. Авраамию, как предполагает преосв. Макарий. Ист. Р. Ц. VI, 217 и сл. Впрочем, службу Авраамию, может быть составленную для местного празднования святому, встречаем уже в сб. XV века Тр. С. Л. № 617, л. 33. Похвальное слово при второй редакции жития написано на празднике памяти Авраамия. Рум. Тр. Серг. л. № 657, л. 120. Из третьей ред. известно только извлечение, нанеч. в Ист. Р. Ц преосв, Макария, т. 1, стр. 203, 205.

31

Так преосв. Макарий в Ист. г. Ц. I, 157–159 излагает жизнь Авраамия по 3-й редакции, наиболее подозрительной.

32

Так в большей части списков; в некоторых епископы и князья не поименованы, например, в Рум. № 434 и 397.

33

Только к концу XIII века известно в Ростове более 2 монастырей сверх Авраамиева, а легенда успела уже забыть время основания и этих монастырей. На позднейшее время указывают и «князи» ростовские, упоминаемые в легенде одновременно с вел. князем во Владимире и имевшие обычай ежедневно ездить на охоту, это—скорее воспоминание об удельных ростовских князьях XIII–XIV веков, чем намек на «каких-то низших князей, бывших и в других городах при начале русского государства» (то есть родовых старшин), как думает преосв. Макарий. Ист. Р. Ц. I, 7.

34

Для объяснения основы сказания, происхождения святого из Чухломы, возможно одно предположение: малознающий составитель второй редакции сам или повторяя устное предание смешал основателя ростовского монастыря с Авраамием Чухломским. Это предположение облегчается некоторыми соображениями: в самом монастыре Авраамия Ростовского не было верных сведений о жизни основателя, как видно по запискам в монастырских рукописях (Ист. р. иер. III, 64); деятельность того и другого Авраамия представляет общую черту, столкновение с язычеством; жития обоих долго оставались неописанными, давая простор устным преданиям. Наконец, в третьей редакции ошибка еще очевиднее: смешивая Авраамия Ростовского с Чухломским, постригшимся в Троицком Сергиевом монастыре, она и первого постригает «в

Страница 271

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
обители св. Троицы Валаамской» забывая, что этот монастырь–Преображенский,
а не Троицкий.

35

Предположение, что сказание основано на непонятом тождестве имен Иверка и Аверия, принадлежит арх. Филарету, по мнению которого третья редакция составлена не раньше 1706 года. Обз. р. д. лит. I, стр. 379. Р. Свв., окт., прим 214 и 215.

36

Подобно этому, еп. Феодор по 3–й ред. жития Леонтия приходит из Ростова с кн. Борисом и называется первым ростовским епископом; вторая ред. жития Авраамия знает Феодора и, однако ж, говорит о его преемнике Иларионе: «То бе первый присланный с мучеником Борисом от кн. Владимира».

37

Феодор в сб. Унд. № 574, л 585, в других Иларион; в синод, сб. № 555: «Видев же преп. еп. Феодор множащюся монастырю всеми погибами изобилну сущу, совет же сотвори еп. Ларион с князи великими., дабы сотворили архимаритию ту обитель».

38

Арх. Филарет, относя деятельность Авраамия к концу XI века, отвергает имена епископов и кн. Бориса в житии, но удерживает имя кн. Владимира, видя в нем Мономаха, и на этом основании относит кончину Авраамия к самому началу XII века Но для этого он принужден строить гор. Владимир на Клязьме, где кн. судит Авраамия, раньше чем строит его летопись; притом, как замечено выше, и этот князь в некоторых списках жития не назван по имени, Р. Свв. окт., стр. 294 и сл.

39

Преосв. Макарий в Ист. Р. Ц. 1, 15л прим. 331. Но и он принужден отвергнуть год смерти Авраамия (1010), выставленный в рукописных святцах и в замете одной монастырской рукописи, как слишком ранний, хотя им, по–видимому, и руководились редакторы в выборе имен князей и епископов, упоминаемых в житии. Предполагая в цифре описку, преосв. пытаются поправить ее на 6553 (1045); но и этим не устраняется противоречие, в какое вступает житие с другими ростовскими известиями XI века именно благодаря именам князей и епископов, внесенным в житие наугад; Авраамий крестит Ростов все еще слишком рано.

40

Рук. Тр. Серг. л. № 657, л. 121: «Радуйся. преп. отче Авраамие, яко последова учением, чудеса же и подвиги благому пастырю иже в святитель великому Леонтию, его же Г. Бог от востока к западу посла яко светило великое, да просветит сущих в тме неведения».

41

Обз. р. лит. I, стр. 93 и 142. Р. Свв., июнь, прим. 202. – в сказании о Петре–царевиче особенно потерпело от пропусков и поправок писцов два места: о покупке Петром земли у ростовского князя и о тяжбе внука Петрова Юрия с ростовскими князьями за эту землю. Списки сказания: в мак. ч. мин., июнь, стр. 891; Унд. № 586, л. 222; сп. поздний, но один из самых исправных в синод, сб. нач. XVIII века. № 84, л. 229; этот сб. – копия с ростовской соборной рукописи. Списки жития еп. Игнатия: в синод, сб. 1459 года. № 637, л. 110, в макар. ч. мин., май (л. 1184 по синод; стр. 891 по уси. си.), Уна. № 586, л. 171 и синод. № 84, л 46. Житие Петра напеч, в Прав.

42

Р. Свв., июнь, 1 грим 207. – п. С Р. Лет. VII, 198: «Тогоже (6830) лета приходи на Русь из орды посол силен, именем Ахмыл, и много пакости чини по низовской земли, и Ярославль взя и много христиан иссече». Ср. Ник. III, 127. Большая часть списков жития не называют Ахмыла царем, а некоторые говорят прямо: «В лето 6830 прииде Ахмыл на русскую землю, и пожже град Ярославль, и поиде к Ростову». В том, что нашествие случилось по житию при правнуке Петра, не может быть побуждения искать этого события в более позднем времени: в 1322 году были же правнуки кн. Бориса, современника и названного брата Петра.

43

Рук. Ун. № 359, л. 1. В заглавии службы по этому списку замечено, что она написана в 7057 году; это показывает, что Петр-царевич был в числе новых чудотворцев, канонизованных на Московском соборе 1549 года.

44

Это известие находится в заглавии жития по списку в рукописи XVI века, видимой нами у С. Т. Большакова: «Житие блаж. Петра како прииде в страх божий и умилися душою, и иришед из орды в Ростов лета 6761-го и крестися» и проч. Других списков с такой пометкой нам не попадалось.

45

Это известие сохранили списки жития в макар. ч. мин. усп. и синод. В других читается только: «Князь же помне ему от великих вельмож невесту, беша бо тогда в Ростове ординьстии вельможи». Древний текст жития, по-видимому, затруднял писцов XVI и XVII веков, и этим объясняем мы пропуски и поправки, заметные в большей части списков. Списки в макар. мин также страдают пропусками, но, по-видимому, не вносили в текст поправок и поэтому сохранили некоторые черты его, измененные в других списках, например заметку о смерти еп. Игнатия с оговоркой автора о житии его и указанное известие о тесте царевича.

46

Тяжба правнуков Бориса, князей Федора и Константина с внуками Петра, по житию, происходила на много лет до 1322 года, к которому относится нашествие Ахмыла, но уже после 1316 года, когда в Ростове упоминается еще отец этих князей, Василий Константинович. 1. С. Р. л. VII. 187.

47

Позднейшая редакция, сокращу древнее сказание, стремится уже приблизиться к общему стилю житий. См. житие Петра в рук. гр. А. С. Уварова. № 211.

48

С летописной точностью обозначено время смерти Игнатия: «Пребысть в святительстве лет 26; в л. 6796 преставися к Богу священоеп. Игнатий мес мая в 28 день, в пяток по вечерни». Описание чудес при погребении с точным обозначением имен лиц и биографическими подробностями об одном из них заставляет предполагать источник этой статьи в записке, современной событию.

49

Список XV века, синод, сб. № 637, л. 120. начало предисловия, обыкновенно
Страница 273

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
опускаемого в позднейших списках: «Елма убо и в последних днех рода нашего
благой зволи Бог в сих странах руеких многим и великим в добродетелех мужем
въсияти...». С этим си. сходны по составу, только без предисловия, списки Унд
XVI века. № 565. л.

32 и в нашем сб. 1543 года. Списки XVI века с похв. словом в синод, сб.
нач. XVI века. № 639, л 21. в макар. ч. мин. по усп. сп, май, стр. 1224,
сб. волокол. в Моск. епарх. библ. 1548 года. № 648, л. 52, сб. волокол.
Моск. д. акад. № 632. Списки XVII века, довольно редкие, с похвалой и
чудесами XVI века в сб. гр. А. С. Уварова. №127 (по катал. Царск.), л. 13,
милют. ч. мин., май, л. 1271, синод. № 627 и сб. Н. С Тихонравова.
Извлечения из жития в Ист. Р. Ц. преосв. Макария, III, прим. 93.

50

Обз. р. д. лит. I, стр. 133.

51

Напр., в волокол. сб. N2 692, л. 201 и синод XVI века. № 556, л. 804.

52

Обз. р. д. лит. I, стр. 133. Р. Свв, май, прим. 281. Здесь же (стр. 181)
сказано, что мощи Никиты обретены нетленными при митр. Фотие и при
Никитском игумене Данииле. Источник не указан; но им была, очевидно, Ист.
р. иер. VI, 1029, где читаем – «Мощи преп. Никиты обретены в XV столетии
при фотие, митр, московском, и при Данииле игумене, переславском
чудотворце». Но последний умер сто лет спустя после кончины Фотия. Ошибка
объясняется тем, что составитель статьи в Ист. иер, невнимательно прочитав
рассказ о поисках Фотия, принял иг. Даниила, передавшего этот рассказ, за
современника и очевидца Фотиевой попытки. Арх. Филарет, поправляя эту
ошибку но собственному соображению, сделал из известного Даниила
Переяславского небывалого никитского игумена Повесть об искании мощей
Никиты Фотием в статье о чудесах XVI века в милют. ч. мин, май, л. 1291.

53

Во Владим сбор. К. Тихонравова, стр. 95, читаем, что в память о подвигах
Никиты Богомольцы доньне, надев вериги преподобного и взяв камень от
ступеней часовни, где находится столп Никиты, обходят вокруг три раза,
держа камень на голове. Прежде вместо камня брали каменную шапку Никиты, в
1735 году взятую в канцелярию московского синод приказа.

54

В древнейших списках жития (синод сб. № 637) и многих позднейших нет и
этого известия; в других оно вставлено в виде заметки, перенесенной с
полей, разрывая грамматический строй текста. Указание на год смерти Никиты
мы встретили только в синод, си. XVII века. N? 627; здесь статья о убиении
столпника озаглавлена: «О преставлении святаго в лето 6701, мес. мая в 23
(л 43)». О жизни и общественном положении Никиты до пострижения житие знает
так мало, что по нему нельзя составить ясного понятия об этом: «Вяше некто
человек Никита именем, рожение и въепита-ние име в граде Переяславле;
пришед же в съвръшенъ возраст, якоже есть обычай некимъ в юности на злая
ирилежати, такоже и сему Никите, прилежа градекимъ судиям, и многъ мятеж и
пакости творяще человекомъ неправеднаго ради мздоимания. и тем ниташе себе
и подружие свое». Так начинается житие в синод сб. 1ф 637; другие списки,
переделывая это начало, прибавляют, что Никита «бе мытаремъ другъ».

55

См эту статью в милют. ч. мин, май, л. 1316 и сл.

56

Преосв. Макария Ист. Р. Ц. IV, 260.

57

Милют. ч. мин, май, л. 1293–1297. Повесть с описанием этих чудес написана вскоре после 1564 года, то есть после перестройки и преобразования никитского монастыря, предпринятого Иоанном Грозным по личному его усердию к месту подвигов столпника.

58

Преосв. Макария Ист. Р. Ц. VI, 218.

59

Сб. волокол. в Моск. епарх. библ. № 648, л. 77.

60

Начало похвального листа слова: «Се настоить, братие, светоносное празднство предивнаго отца нашего и чудотворца Никиты Столпника». В конце слова читаем; «Пресветлое твое усение чтущим милости и оставления грехов просим».

61

Списки жития XVI века в рук. Унд. № 272, л. 1 и макар ч. мин. по усн. ен., авг., стр. 2127–2147. Нанеч. в Прав. Собес, 1853, № 9 и 10, по списку половины XVI века неисправному и не вполне. Отрывки в Ист. Р. Ц. преосв. Макария, III, прим. 106; изложение и разбор жития там же, сгр. 47 и 171–175, и в Ист. Оч. Ф. И. Буслаева, II, 116–122.

62

Преосв. Мак. Ист. Р. Ц. III, прим. 263.

63

Ист. росс иер. III, 65. Ист. свед. о мон, А. Ратшина, сгр. 492. Ист. г. Смоленска, П. Никитина, стр. 44 и сл.

64

Ист. Р. Ц. III, прим. 107. Обз. р. дух. лит. I, стр. 66. Р. Свв, авг, стр. 82. Прав. Соб. 1858, № 9, стр. 136.

65

Посл. еп. Симона к Поликарпу в Пам. росс слов. XII, стр. 255: «Пишет же ми книги княгини росгиславля Верхуслава, хотящи тебе поставити епископом Новуграду на Онтониево место, или Смоленску на Лазарево место». Если эти слова значат, что кафедры в Новгороде и Смоленске не были тогда замещены, то очевидно, что они обе были свободны одновременно, а Антоний Новгородский был смещен в 1219 году. П. С. Р. Л. III, 37. Вторично оставил он кафедру в Новгороде в 1228 году, но об этом не мог писать Симон, умерший в 1226. Из этого видна ошибка арх. Филарета, который отнес удаление Лазаря с Смоленской кафедры к 1224: тогда в Новгороде надобно было ставить преемника Митрофану, умершему в 1223, а не Антонию. Р. Свв., авг., прим. 131.

66

Там же, прим 19.

67

Эта переделка известна нам по списку в синод сб. XVII века. № 477, л. 82–96; здесь рассказ не доведен до конца и прерывается описанием гонений на Авр;ишия (на месте, соответствующем стр. 379–й в издании Прав. Собес).

68

Встречается в прологах XIII–XIV веков. Цитируем по см. в синод, пергам. Пролог. № 839 (л. 54–55), писанном в Пскове и в 1425 году проданном в Сироткин монастырь, как сказано в приписке на л. 171. Нлч ало. «Преп. отец наш Варлам родися в Новегороде, от верну родителю крестьяну и богобоязнику, възпитан бысть в добре наказании, и грамату извыче и псаломская толкования, и еще унсый, на игры с уными человеки не изволи изити, отгребаяся всякоя мирьские вещи». Из древнего пролога вместе с другими проложными статьями житие это занесено в макар. ч. мин., где помещено вслед за позднейшим пространным (ноябр., но усп. сп, стр. 157–159).

69

П. С. Р. А. III: о Порфирие стр. 30, ср. с 218, о сыне его 31, 41, 42, 44, 54. о внуке 54, об Антонин и Лрсенин 31, 36–39, 42, 44, 45 и 48, ср. с 219 Ист. Р. III, 76. Ср. Р. Сов. арх. Филарета, февр, прим. 67.

70

Стен, кн., летописи новгор. 2–я и 3–я (П. С. Лет. III. 129 и 220) и старинные святцы (по рук. Моск. дух. акад. № 209) относят ее к 1243 году. – ошибка, очевидно, произошедшая от смешения преп. Варлаама с Варлаамом Прокшиничем, на что и указал арх. Филарет в Р. Свв., нояб., прим. 72,

71

Поздние новгор. летописи смешивают эту церковь с малой, конченной и освященной (П. С. л. III, 127 и 217). Воскресенская (там же, VII, 102) точнее замечает иод 6701 годом: «Заложи церковь камену Преображение чудотв. Варлаам хутынский; тогоже лета и преставися». Затруднение остается в примирении одного известия древней летописи о пострижении Прокши Малышевича при иг. Варлааме; следовательно, не позже 1192, с другим, которое выставляет того же Прокшу иод мирским именем основателем церкви 40 мученик в 1199, если только это имя не поставлено здесь по старой памяти вместо иноческого (П. С. л. III, 25, прим. р.).

72

Здесь она дважды переписана под 17 сент. с разных списков.

73

Так Ист. росс иер. III, 277; преосв. Макарий в Ист. Р. Ц. III, 56; Муравьев в Жит. свв. росс, ц, дек., стр. 243 и ел.; Ратшин в Ист. свед. о мои., стр. 397; в Р. Свв. арх. Филарета нет и статьи об Аркадии.

74

«Изиде в пусто место и созда церковь св. Богородица, яже стоит и до сего дне». Летопись: «Сруби Аркад игумен церковь св. Богородица Успение и состави себе монастырь». Под 1188 годом летопись говорит о построении здесь каменной церкви Успенской. Если при этом была сложена аркадиевская

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
деревянная и если слова записи относятся к самому зданию церкви то записка
написана в 1163–1188 годах.

75

ист. росс иер. VI, 772; V, 454; П. С. лет. III, 10, 6, 13.

76

Единственный нам известный отдельный список жития в рук. Моск. дух. акад. XVI века, № 576, л. 1–9, и тот, кажется, выписан из летописного сборника, судя по началу: «Преставися в. кн. Александр Ярославич в лето 6771. Скажем мужество и житие его». Другие списки в летописных сборниках: во 2-й псковской летописи (П. С. Р. л. V, 2–6) с пропусками, в лаврентьевской (там же, I, 204–206) без конца, в 1-й софийской и воскресенской (там же, V, 176–181, 191; VII, 146–151): здесь житие подновлено и разбито на отдельные статьи, перемешанные с летописными известиями; точно так же и в тверской (там же, XV, 375–384).

77

Эти вставки (см. П. С. л. V, 177, 179 и след.; слич. с новгор. лет. там же, III, 53 и 54): описание нашествия шведов в 1240 году; перечень павших в бою новгородцев, начало рассказа о Ледовом побоище и др., более мелкие.

78

Он в сп. лаврент. лет. и в рук. Моск. дух. акад. Вслед за этим рассказом следует здесь другой, также опущенный в си. псковской лет. – об избиении ангелом множества шведов на другом берегу Ижеры, где не дрались русские. Ни того, ни другого известия нет в древней новгор. летописи, и они принадлежат, очевидно, автору жития.

79

Там же сп. 2-й псковской летописи (П. С. л. IV, 180); но другим то говорит автор от своего лица.

80

Митр. Евгений в Слов. пис. дух. чина. II, 265, основываясь только на том, что в древнем новгородском, как и в других летописных сборниках, житие Александра помещено под 1240 годом, признает автором его пономаря Тимофея, который будто бы составлял Новгородскую летопись после «попа Иоанна» и по одному списку ее называет себя в ней иод 1230 годом. Впоследствии нашли подтверждение этому в одном новгородском прологе, писанном, как значится в приписке, Тимофеем, пономарем церкви сп. Иакова в Новгороде в 1282 году. Р. Ист. Сб., т. III, кн. 3, стр. 293, статья И. С. Обзор р. дух. лит. I, 64. Но: 1) сам автор статьи сознается, что год в приписке можно прочесть и 6705, как и читает арх. Филарет, и 6790, как находит более вероятным автор; 2) пономарь и составитель летописи в 1230 мог, положим, переписать пролог в 1282, но был, конечно, гораздо старше Невского, родившегося после 1219 года, а в житии обещает рассказать о нем и то, что слышал «от отца своих», чего как будто не помнил сам; 3) есть мнение, что Тимофей – только позднейший переписчик летописи, и упомянутый пролог служит скорее подтверждением этого. Не говорим об указанном разногласии автора жития и Новгород, летописца.

81

В си. псковской лет. (П. С. л. V, 6) сохранилась, по-видимому, официальная форма выражения о хоронившем Александра митр. Кирилле (+ 1280), могущая навести на мысль, что житие писано еще при нем: «Се же слышано бысгь всем от господина митрополита». Так же и в рук. Моск. дух. акад.; в других

82

Ч. мин. митр. Макария по усп. сп., ноябрь, стр. 2155–2163; Ч. мин. Тулугюва XVII века, рук. Тр. Серг. А. № 671, л. 129–141. Преосв. Макарий и арх. Филарет, разбирая сказание о Михаиле, написанное современником, цитируют повесть, помещенную в софийской и воскресенской летописях (Ист. Р. Ц. V, 178. Обз. р. д. лит. 1, стр. 98. Р. Свв., ноябрь, стр. 369. П. С. Лет. V, 207; VII, 188). Но это – переделка XV века, а не первоначальное сказание, написанное современником. Хронологическое отношение этого сказания и редакции XV века можно видеть из сличения одного мест в них. Современник замечает в рассказе о первой поездке Михаила в Орду: «Якоже обычаи есть взимати тамо великое княжение». Указанная позднейшая редакция должна была уже изменить это выражение «Якоже и прежебывшии его князи имяху обычай тамо взимати великое княжение». В минее Тулупова первоначальное сказание польщено вслед за переделкой под заглавием: «Ино творение».

83

П. С. Р. л. XV, 142.

84

Время этого собора не определено точно; преосв. Макарий полагает его не позже 1311 года (Ист. Р. Ц. IV, 18); другие даже в 1313. С большей точностью относит его архиеп. Филарет ко второй половине 1310, основываясь на том, что патр. Афанасий, своим посланием возбудивший этот собор, отказался от кафедры в начале 1311 и в том же году иг. Прохор стал епископом (Р. Свят., дек., стр. 578). В русских летописях есть более точные указания, подтверждающие это предположение. Зимой 1310 гда, после Крещения, митр. Петр приехал в Брянск и пробыл там до первых чисел апреля. Одна летопись сохранила известие, что Петр посвятил Прохора во епископа 21 марта 1311 года, в Твери, с епископом которой только что примирился. П. С. лет. XV, 408.

85

П. С. лет. XV, 412; VII, 199–201.

86

По крайней мере ни один из четырех нам известных списков нельзя назвать исправным и особенно напечатанный преосв. Макарием из софийского сб. XVI секи (Ист. Р. Ц. IV, 308). В рукописях нам удалось найти только три списка: XV–XVI веков в синод, сб. № 556, л. 201, XVI века в сб. Унд № 565, л. 42 и солов. № 805, л. 84, с надписью: «Творение Прохора, еп. ростовского».

87

По синод, и Унд.

88

Унд. л. 47: «И се паки ино знамение: седана бысть церковь та въскоре милостью св Богородица.. Ты же, святителю Петре, испроси грехов оставление празднующим любовию намять твою, да твоими молитвами сподобимся прияти жизнь вечную о Христе Иисусе Господе нашем».

89

Неизвестен источник заметки в одной статье XVI века, что отец Петра звался Иаковом, а мать Евираксийей. Онис. Рум, Муз., стр. 514. Киприан знает об

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
этом не больше Прохора.

90

Сб. Тр. Сер. л. XV век. № 746, л. 336.

91

В сб. Кирилло-Белозерск. монастыря 2-й половины XV века, по описи арх. Варлаама в Уч. Зап. 2-го Отд. И. Ак. Наук; кн. V, стр. 17. Из многочисленных списков Киприана жития Петра древнейший ном известный в синод, сб. 1459 года. № 637, л. 149–174; другой XV века в сб. Унд. № 560, л. 92–98. Но здесь в рассказе о Переяславском соборе, о преставлении Петра и в других местах есть пропуски и сокращения, восстановленные в си. макар. ч. мин. (по усн. си.), дек., стр. 927–938 и 947–947 (листы перемешаны). См. также син. сб. № 555, л. 380. В том же син. сб. № 637. л. 88–101, служба на представление Петра, составленная Киприаном.

92

Макар, ч. мин., дек, стр. 933: «Толика бо молва бысть (на соборе), яко в мале не безместно что бысть на блаженнаго; и паки между собою иноци и священници, князи и вельможи о лживом оболгании на св. Петра вражду имуще вражиим наущением, иные же мнозии православные хранением св. Духа но св. митрополите поборающе, той же Андрей еп. Тверьский на том соборе бяше помрачен лицом и умом» и проч. Это место обыкновенно опускается в других списках, что мешает ясному и точному представлению события.

93

См. послания Кирпиана в Прав. Соб. 1860 г. II, 99 и 104. Здесь откровенно высказаны те же тенденции, которые потом облечены были в форму биографии митрополита Петра.

94

Милют. ч. мин, сент, л. 554–561: «Сказание вкратце о премудром Киприане митрополите».

95

В послесловии, сказав о смерти заточенного покровителя своего патриарха Филофея, Киприан замечает (по сп. жития в Мак. ч. Мин, дек, стр. 947): «и паки о семь блаженнем патриархе инде скажем». В других списках это значение опущено. Труды Киприана не все приведены в известность; неизвестно, где исполнил он свое обещание о Филофее.

96

Рук. Моск. дух. Ак. № 209. Ф. И. Буслаева – Очерки, т. II, 355.

97

В этом слове автор или редактор говорит о Сергие, что он в своем монастыре «многолетное и многострадалное течение свое препроводи и укрепи, не исходя отнудь от места своего в иныя пределы разве нужда некая, не взыска царствующаго града, ни Св. Горы или Иерусалима, якоже аз окаянный и лишенный разума. Улюте мне, увы мне, ползая семо и овамо и преплавая суду и овоуду и от места на место преходя!» По списку 1505 г. в рук. Тр. Серг. л. № 466, л. 382.

98

Рук. волокол. в Моск. епарх библи. № 606, л. 151. В конце рукописи приписка: «Сия книга княже Дмитреева Ивановича Немого». Это кн. Д. И. Оболенский-Немой, постриженный Грозным в 1565 году; о нем в обиходнике Иосифова Волоколамского мон. замечено: «Дача по нем государская, понеже неволею приведе его Бог и государь во иночество». Карамз, по изд. Эйнерлинга, IX, прим. 144.

99

Преосв. – Макария, Ист. Р. Ц. V, 231. Архиеп. Филарет (Обзор 1,120) думает, что житие написано спустя год но смерти Стефана, скончавшегося в 1396 году, а плачь Церкви пермской несколько позже, – неизвестно, на каком основании.

100

В житии Сергия Енифаний делает намек еще на один труд, по-видимому задуманный им, хотя неизвестно, успел ли он его исполнить или нет. В рассказе о пострижении Феодора, племянника Сергиева, бывшего потом ростовским архиепископом, замечено: «Прочая же его деяния инде нанишутся, яко убо инога времени подобна требующа слово (синод. № 90, л. 58)». Сохранившийся биография Феодора есть компиляция, составленная в XVII веке, в которой не находим следов существования его древнего жития. Список ее в синод, рук. 1723 года. № 580, л. 232–251.

101

Этот некролог занесен в летописный сборник XVI века (П. С. Р. Лет. VIII, 69–70), но в таком виде, какой мог быть дан ему летописцем XV века, «ныне в последнее время седмыа тысящи, на останочном сте» и когда еще живы были «его житию и добродетели мнози свидетели». Нам не удалось найти житие в сп. XV века; даже в XVI веке полные списки его редки. Самый ранний нам известный список начала XVI века в синод, ч. мин. до макарьевского состава, № 91, л. 650–777. Житие издано в Пам. стар. р. лит. IV, 119.

102

Например: скоровычение, быстрость, доброразумичен, уметельство и т. под.

103

Пам. стар. р. лит. IV, 160 и 169.

104

До мак. ч. Мин. № 91, л. 678–679. Пам. стар. р. лит. IV, 131–132.

105

Некоторые из опущенных подробностей записаны в летописях, например о поездке Стефана в Новгород в 1386 году и в Москву в 1390 году (П. С. Р. л. IV, 94; XV, 445). Другие уцелели в предании: таково известие, что проповедь свою Стефан начал с зырянского села котласа, при слиянии Вычегды с Двиной; таковы предания об устьвымской березе, которую боготворили зыряне и о выселении волхва Пама с упорными последователями из Перми. Ист. гор. Соли Вычегодской, А. Соснина, 1789. Румын гр. А. С Уварова, № 441, л. 123. Волог. Губ. Вед. 1850, статья «Устьвым», № 9.

106

П. С. Р. л. VIII, 69. Ник. IV, 8 и 62.

107

Ник. IV, 40.

108

Основанием для разбора этого труда Епифания служили нам списки его XVI века в библ. Тр. Серг. л. N° 698, л. 1–150. в сб. волокол. Моск. д. акад. N° 644, л. 260–407, в сб. синод. № 90, л. 1–119, XVI–XVII веков в сб. мне принадлежащем и в милют. ч. мин., сент., л. 822–1028, последний без предисловия.

109

Этот единственный сп. XV века, в котором мы встретили текст Епифания. в рук. Ундольского № 370; первые листы его с предисловием и началом жития утрачены.

110

Эти ссылки в рассказе о пострижении Сергия и о воскресении отрока.

111

Нет точных известий о времени, когда правили монастырем Андрониковым игумены Савва и Александр; можно только сказать, что в первой четверти XV века (Ист. опис моск. Спасо-Андрон. мон., стр. 8 и 13). По статье о проявлении мощей Сергия в житии его и по житию Никона, Андрей Рублев умер вскоре по окончании каменного Троицкого собора над гробом Сергия, незадолго до кончины Никона (+ 1427) Ефрем был игуменом в Андрониковом монастыре после Александра, но в житии Сергия о нем замечено только, что он священноиннок и ученик Саввы, «его же сведят мнози в наша лета». Так мог сказать и Епифаний.

112

Ист. Р. Словесн., ч. 3, стр. 153.

113

Эта пасхальная приписка 1459 года в рук. Тр. Сер. л., № 264, л. 147. Только в одном довольно позднем списке епифаниевской ред., но синод, рук. N° 90, встретили мы год смерти Сергия 6905. Эта ошибка, по вероятному объяснению архиеп. Филарета, произошла от того, что букву е, которой оканчивалась цифра (лето 6900–е), писцы приняли за цифру и поставили иод титлом Р. Свят., сент., прим. 264. Кончина Сергия записана под 6900 годом в лет. троицкой, софийских и воскресенской; первая, древнейшая по составу, передает о Сергии известия, которых нет в житии и которые записаны по-видимому современником, например о болезни Сергия в 1375. П. С. Р. А I, 232 и 233, V, 245; VI, 119; VIII, 62. Наконец, в лавре есть Евангелие, на окладе которого в числе других святых изображен и преп. Сергий; этот оклад, как видно из надписи, сделан в марте 1392 года. Ист. опис. Серг. л. М., 1865, стр. 45.

114

Преосв. Макария – Ист. Р. Ц. IV, 352; автор принимает известия о смерти Сергия в 6905 году и о 78 годах жизни святого.

115

Р. Свят., сент., стр. 126.

116

Это последнее противоречие замечает сам Филарет, но устраняет его посредством натяжки. У Епифания написано: «Священа бысть церкви во иаіа св. Троица благословением преосв. архиеп. Феогноста—при вел кн. Симеоне Ивановиче, мню убо еже рещи в начало княжения его». Филарет замечает: «Ясно, что Епифаний, говоря об освящении храма при кн. Симеоне, говорит гадательно» (там же, прим. 237). Но ясно именно не это: Епифаний хорошо знает, что церковь освящена Ігри Феогносте и Симеоне, а гадательно говорит только о том, в какую нору княжения Симеона было это.

117

В большей части списков пахомиевской редакции и притом в дивнейших это известие является в тексте вставкой, его разрывающей и перенесенной с полей: «чистую свою и священную душу Господеви предать, жив преподобный всех лет 70 и 8. в лето 6900». Так в синод, сп. 1459 года. № 637, л. 44, в си. Серг. библ. XV в. № 116.

118

Собр. гос. грам. и дог. I, № 21 и 22; здесь же меньшими детьми названы дочери Марья и Федосья.

119

Ник. IV, 39. Сбор, гос грам. и лог. 1, № 25.

120

Следовательно, до 1359 года. Житие по синод, рук. № 90, л. 62.

121

Там же, л. 44. В другом месте жития (л. 37) читаем: «Довольна времена и лета в лесе оном пустынном мужекеы пребываше твердейшаа она душа, несуменно претерпе без приближенна всякого лица человека». Отсюда видно, что он жил в пустыне уединенно до пострижения и прихода братии года 3–4 и церковь построена им в 1341–1342 годах.

122

Житие митр. Алексия, рассказав о построении Андроникова монастыря, продолжает. «Тако сему бывающу и времени некоему минувшу, св. же Алексей митр, отходит в Нижний Новъград». Это было в 1370 голу. П. С. Р. А. V, 231; VIII, 17. По Ист. росс, иер (III, 94) монастырь основан около 1360 года, по арх. филарету (Р. Свят., июнь, 78) в 1361: ни то, ни другое не подтверждается прямыми указаниями источников. Предание, приводимое Филаретом (там же, стр. 79), естественнее относят к путешествию Сергия в Рязань в 1385 году, а не в Нижний в 1365–м.

123

В 1374 году умер последний тысяцкий в Москве, Василий Вельяминов, сын того Василия Вельяминовича или Протасиевича, тысяцкого же. который был духовным сыном Феодорова отца Стефана. П. С. Р. Лет. VIII, 21. Ник. IV, 39. Житие Феодора в рук. синод, библ. № 580, л. 235.

124

Ник. IV, 39.

125

Синод. № 90, л 95; ср. л. 103.

126

Самый ранний список его, нам известный, в сб. Тр. Серг. л. № 466, лис. в 1505 году, л. 372–386; в этом же сб. помещено и житие Сергия, но пахомиевской редакции. Другой си. половины XVI века в у помин, рук. волокол. Иософова мон. № 606, л. 151.

127

Рук. Тр. Серг. л. № 466, л. 314 и 378

128

То есть вслед за житием, около 1418 года, как и думает архиеп. Филарет. Обз. русск. д. лит. I, стр. 120.

129

«Яко възлюбленных чад отец к духовному веселию ныне созвавши и яко любителя отец в светлей сей церкви радостно приемлющи...».

130

На этом предположении останавливается преосв. Макарий, прибавляя, что слово, вероятно, читалось братии в день кончины святою. Ист Р Ц. V, 237.

131

Слов, истор. о писат. дух. чина, ч. 2. стр. 154 и след.

132

Арх. Филарет в Обз. русск. дух. лит. I, стр. 143 и след. Шевырев в Ист. русск. слов. III, стр. XVIII и 315 Ср.: Ник.. 39.

133

Врем. Общ. ист. и др. Р. X. смесь, стр. 3.

134

Милют. Ч. Мин, май, л. 1087.

135

Его мы нашли только в двух списках библиот. Тр. Серг. л, из коих один

XV века (№ 746, л. 209), другой писан в 1524 году (№ 771). Списков второго пересмотра в одной лаврской библиот. сохранилось от XV века до восьми. О стилистическом отношении обоих пересмотров можно судить по началу жития. Перв. пер. по № 746: «Бе бо некто муж благоверен, бе же и законом сопряженное иодружие ему Мариа. Поучахуся в заповедех господних день и ночь, всяческими же добродетелми украшени беху и едени к Единому душу с телом иреклонше, моляху Бога, яко да дарует им отроча». Втор. пер. – «Бысть бо некто муж в граде Гостове, Курил именем, благоверен сый и бояйся Бога и всякими добродетелми украшен сый, тако и с супружницею своею Мариюю именем

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
поучающийся в заповедях господних день и ночь, и едины ко Единому душу с
телом иреклонше, моляхуся».

136

Синод сб. № 637, л. 2. Сб. Тр. Серг. л № 264, л. 112.

137

Они помещены непосредственно пред послесловием Пахомия в житии по сп.
синод, сб. № 637, л. 54. В печатном житии, изданном в полов. XVII века
Симоном Азарьиным, эти чудеса неверно помечены 1468 годом: самый список
жития в указанной синод рукописи, где они помещены, писан раньше, в 1459
году, как обозначено в приписке на первом листе.

138

Наприм., в синод, сб. XVI века N° 555.

139

П. С. Р. лет. VIII, 107.

140

Там же. Ср.: Ник. V, 125–127.

141

N° 746: житие Сергия здесь на л 209–261; на обор, л 336 скорописью одного
почерка приписано: «В лето 6939 списася книга сия в святой горе Афонце, в
обители царстве, в лавре великаго Афанасия, под крылием св. Григория Паламы
и преп. отца нашего Петра Афонскаго, в кущи св. и славнаго пророка Илии.
Преписася (рукою) многогрешнаго и смиреннаго инока Лфанасиа Русина, последи
же повелением господина Зиновиа, игумена Сергеева монастыря, списася
грешным Ионою, игуменем угрешским». Эту приписку поняли по-видимому так,
что и житие Сергия вместе с прочими статьями в сборнике переписано на Афоне
в 1431 году. (Ист. оп. Серг. л., изд. 1565 г., стр. 158. Р. Свят. сент.,
прим. 231). Но как попало на Афон в том году житие, которое Пахомии, по его
собственным словам, писал в Сергиевом монастыре и писал после чуда 1438
года? Приписка прежде всего дает понять, что сборник, в котором она
находится, составлен не на Афоне, а в России, и только имеет в своем
составе произведения, списанные на Афоне в 1431 году.

142

«Творение священноинока Пахомия, иже прииде из Сребьски земли к в. кн.
Василию Василевичу».

143

Синод. N° 637, л. 56.

144

Рук. Тр. Сер. л № 180; в конце книги Симеона на л 103 тем же почерком
приписано: «Многогрешнаго и последнего Пахомие. в лето 6951»; в конце Палеи
на л 355: «В л. 6953». В рукописи Моск. дух. акад. № 23 приписка того же
почерка: «Списана бысть сии божественныя книги псалмы Давидови повеленьем
Сергия старца, Сергиева монастыря казначия. рукою последняго в
священноиноцех таха иеромонаха Пахомия сербина в лето 6967».

145

Синод. № 637, л. 81–87. Сб. Тр С. л XV века. № 116, л. 412.

146

Синод. № 556, рукоп. XV–XVI веков, л. 140.

147

Списки исчисленных житий указаны ниже в своем месте. Канон Варлааму без имени автора в трефол XV века. Тр. С. л. № 617 и Унд. № 100, л. 244; канон Савве с именем Пахомия в со. Рум. XVI в. № 397, л. 25, в трефол. XVI века. Тр. С. л. № 624, л. 86, Унд. № 101, л. 75; канон митр. Ионе Рук. № 397, л. 161; архиеп. Евфимию так же, л. 146, Унд. № 101, д. 324; тропарь из службы Евфимию встречаем уже в сб. 1460 года, принадлежавшем преп. Герману соловецкому (солов. библ. № 802). В рукописях XVI века встречаются каноны преп. Онуфрию и кн. Ольге, но без имени автора (Рум. № 397, л. 283; Унд. № 104, л. 374).

148

Рассказ об этом помещен между посмертными чудесами в житии но списку в Милют. ч. мин., ноябр., л 262, с ошибочной хронологической заметкой в заглавии: «О смотреии мощей архиеп. Евфимием в лето 6968». На время, когда написан рассказ, указывает замечание о дьяке Иване Каракмане, державшем лампаду при осмотре: «Четырех месяцев не доживе архиепископа Макария».

149

Время этого списка, писанного рукою Паисия Ярославова и вплетенного в сб. Тр. Серг. л. № 764, л. 2–62, определяется припиской в конце его, сделанной Паисием: «Господину игумену Спиридонию живон. Троица сие надписание от руки грешна инока Паисея, от усердна с любовью, аще и не удобрено, но от жалания». Спиридоний игуменствовал у Троицы в 1467–1474 годах.

150

П. С. Лет. VI, 196: «И сдумаша и пренесоша мощи его июля в 1, и праздник велик учиниша; и канон иренесению мощем учинити и слово доспети о церковном замышлении и о обретении чудотворцове и о обретении Ионине повелеша Пахомью сербину, мниху Сергиева монастыря, иже сотвори два канона». Это: «Слово на пренесение честных мощей» в макар. ч. мин., авг., стр. 2161. Ср. – Рум. № 153, л. 30. Служба в сб. Тр. Серг. л_ 1509 года. № 590; складывая начальныя слова и буквы тропарей канона, получим: «Повелением благочестиваго великаго кн. Иоанна всея Руси, благословением Филиппа митрополита всея Руси благодарно принесеса рукою многогрешнаго Пахомия сербина».

151

П. С. лет. VI, 194 и след. VIII, 170 и след.

152

Макар. ч. Мин, авг., стр. 2168. То же в милют. ч. Мин., авг., л. 1047. Арх. Филарет в Обз. русск. дух. лит. I, 144 и в Р. Свят., дек., прим. 206.

153

Оно есть в рук. Унд. № 232, л. 104, писанной не позже 1497 года. Так как в 1479 году, вследствие нового перенесенья, празднование его было, по

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
летописи, перемещено с 1 июля на 24 августа, то и слово Пахомия о нервом
перенесении стали потом переписывать под 24 августа; точно так же служба на
перенесение 1 июля, написанная Пахомием, уже в сп. 1509 года помечена 24
августа.

154

Макар, ч. мин., авг., стр. 2173 и 2176. Нач. первого: «Праведных душа в
руце Божии». Нач. второго; «Со настoit, братие, светoное празднство». Первое помещено после сказания о строении Успенского собора в указанном сб. Унд. № 232, л. 107; в некоторых списках оно присоединяется к Киприановской редакции жития св. Петра.

155

Сп. XV века в сб. Тр. Серг. л. № 617; XVI века в сб. той же лавры № 624, л. 354, в сб. Рум. № 397, л. 189.

156

В синод, сб. № 447, л. 376; в сб. Унд. № 378, л. 1; в рук. гр. А. С. Уварова № 65.

157

Списки XVI века в синод, сб. № 555, л. 260, в макар. ч. мин., ноябрь, стр. 2451, в сб. Унд. № 571, л. 41.

158

Оно в рукописях обыкновенно встречается без имени автора; нам попался только один список XVII века, сходный с другими, но с надписью в заглавии: «Списано бысть священноиноком Пахомием, иермонахом и Логофетом иже от Св. Горы» (рук. А. А. Шахова).

159

См., наприм., П. С. лет. IV, 127; III, 241 и 136, VIII, 158, может быть, с одним из таких современных знамений сближает Пахомий древнее чудо в одном стихе 2-го канона: «Видехом преславт>е Онссъ знамение, бывшее от божесгвеннаго ти зрака, Мати Божия». С другой стороны, в слове о Знамени и в житии архиеп. Иоанна встречаем намеки, обличающие в авторе человека, который жил в эпоху падения В. Новгорода. В слове о Знамени читаем, что Бог показал чудо «иконою Матери Своея, яко да посрамятся иконоборцы». Макар, ч. мин., ноябр., стр. 2452. Автор жития Иоанна влагает в уста его предсмертное поучение к пастве, в котором говорит о чуде: «Того ради се бысть, да посрамятся инокоборцы, да не растлятся обычая наша и да верою несуменною покланяемся св. иконам». Нет известий о какой-либо опасности для новгородской паствы времен Иоанна со стороны иконоборцев; но в 70-х годах XV века в ней бродили мнения так называемой ереси жидовствующих, обнаруживавшиеся между прочим в поругании икон. На то же время указывает увещание Иоанна в поучение к пастве: «Князя (православного) бойтеся, за иновернаго же и нечестива го князя не предавайтесь».

160

Сп. канона кн. Михаилу и бояр. Феодору с именем автора в сб. Тр. Серг. л. № 470 и Унд № 101. Канон Борису и Глебу в сб. Тр. л. XV века, № 116 и XVI века. № 646. Слово на Покров в сб. Рум № 437.

161

Списки первого пересмотра жития указаны выше. Из многочисленных списков

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
второго обозначаем здесь древнейшие: в сб. синод № 637, л. 2, и Тр. С. л. № 264, л. 112 (оба списка 1459 года); в сб. той же лавры XV века № 116, л. 355; в сб. 1505 года, там же № 466, л. 278; в волокол сб. Моск. д. ак. XVI века, № 634. л. 1; в синод Ч. Мин. до макар. сост. № 169, л. 202 и в синод, сб. № 555, л. 97.

162

В сб. Тр. Серг. л. № 466, л. 270 служба Сергию, составленная Пахомием, и на ней чтение: «Приидите, честное и святое постник сословие». Это—начало предисловия пахомиевской редакции жития, которая читалась на службе.

163

Статья о Симоновом монастыре начинается у Пахомия так же, как у Епифания: «Прежде убо беседовахом еже о Стефане, брате Сергиеве». Но рассказ о постройке Стефанова сына Феодора, на который здесь ссылается Епифания, опущен у Пахомия. Не на месте поставлен у Пахомия, например, рассказ о благословении Исаакия на молчание; у Епифания он следует за статьей о Киржацком монастыре, как и должно, а не предшествует ей, как у Пахомия.

164

Первая в сп. жития синод. № 90, л. 148; в макар. ч. мин. но усп. сп., февр., стр. 826; в волокол сб. Моск. д. акад. начала XVI века, № 634, л. 167. Вторая в синод, сб. XVI века, № 948, л. 131. В милют. ч. мин., февр., л. 338–365 обе ред. рядом. В тех же списках обе ред. сопровождаются двумя похвальными словами, кратким и пространным, скопированным неловко из краткого и из похвалы Сергию Радонежскому.

165

Она в мак. ч. мин., май, но усп. сп., стр. 1150, но синод., л. 925. Время ее составления неясно. Некоторые признаки указывают на конец XV века: о чудесах, из коих последнее, исцеление хромца, относится к 1462 году, в ней замечено: «Сия вся чудотворения не во мнозех летех сдеяшася, иже многи суть свидетели тем и доньне», она ничего не говорит о вторичном перенесении, которое было нез;гдолго до 1501 года, когда построенную еще при Алексие церковь Чуда, из которм перенесены были мощи, разобрали, чтобы выстроить новую (П. С. лет. VIII, 240).

166

П. С. лет. VIII, 215. Эта ред. в милют. ч. мин., май, д. 1078; о вторичном перенесении л. 1082.

167

Ник. IV, 65. Фотий умер в июле 1431, я мощи обретены в мае. Поэтому мы считаем более вероятным 1431 год обретения, принимаемый арх. Филаретом (Р. Свят., февр., стр. 116), чем 1439, принимаемый преосв. Макарием на основании Питиримовой службы (Истр. Р. Ц. V, 239).

168

Макар, ч. мин. по усн. сп, май. стр. 1151.

169

Этим опровергается мнение преосв. Макария, что служба составлена Питиримом тотчас но открытии мощей (Ист. Р. Ц. V, 255); 3-я редакция сказания прямо говорит, что явление Алексия было «времени уже не малу мимошедшу» по обретении.

170

Так в Степ. I. 445, в Словаре дух. пис II. 168; в Ист. Р. Ц. Преосв. Макария, V, 239.

171

Макар, ч. мин. по усп. сп., февр., стр. 824–826; П. С. Лет. VIII, 26–28. Оба списка представляют разные редакции; первоначальная из них, по-видимому, в летописи. Нач. по сп. мак. миней: «Сей убо преп. отец наш Алексий митрополит беаше родом болярин, славных и нарочитых боляр». Позднейшая переделка этой ред. в печатном московском прологе 1641 года с ошибками.

172

О начале княжения Иоанна II житие говорит «Сам князь в орду отходит к царю, коже есть обычай, взяти великое княжение». В Чудовом мон. Алексий поставил «трапезу велию камену и погребы камены, еже есть и доныне». Но в 1483 была заложена новая трапеза, о которой летопись говорит «Того же лета заложил чудовский архимандрит трапезу камену, а старую разруши». П. С. Лет. IV, 235.

173

Так по сп. службы в минее 2-й полов. XV века, рук. Тр. Серг. л. № 528 и в волокол. сб. Моск. д. акад. нач. XVI века. № 634. Такая же заметка и в заглавии пахомиевского жития Алексия.

174

Милют. ч. мин, май, л. 1087: «По преставлении св. Алексия минувшим летом мало менее седмидесятим паки (после Питирима) сосгаяся повесть сия ермонахом Пахомием.. благословением Ионы митрополита». Этим объясняется происхождение двух сказаний Пахомия о обретении: первое, пространное, вносившееся в списки жития с особым заглавием, написано раньше жития; второе, без особого заглавия, не отделяемое от жития, составлено одновременно с ним и есть только сокращение первой редакции, в которое Пахомий вставил приведенное известие Питирима о 60-х годах.

175

Сп. XV–XVI веков в синод, сб. № 556, л. 140–165. В оригинале, с которого снят этот список, лист похвалы, сопровождающей житие, вероятно, оторвался и попал между листами предисловия, писец так и переписал их, не заметив бессмыслицы, отсюда происшедшей, и поставив библиографа в опасность открыть новую редакцию жития. Исправнее других списки XV–XVI веков в сб. Тр. С. л. № 643, л. 320; в сб. синод № 948, л. 118; другие с пропусками в сб. волокол. XVI века в Моск. дух. акад. № 634, л. 167; в сб. синод. № 90, л. 148, № 555, л. 562 и в макар. ч. мин. по усп. сп., февр., стр. 826.

176

П. С. Лет. VII, 184. ник. III, 102. В 1333 году Симеону было по летописи 17 лет, след, он род. 1316 (П. С. Лет, VII, 204). Известие о 85 годах жизни Алексия сочинено биографом на основании приблизительных, круглых чисел, принятых им за точные: 20 лет жизни до пострижения, 40 лет иночества до посвящения в епископы (в дек. 1352). По Пахомию, Алексий постригся 15 лет; автор краткого жития сам говорит в начале, что Алексий иночествовал до епископства около 40 лет, а в конце для суммы лет всей жизни берет полные 40. Отняв эти прибавки, приблизим время рождения Алексия ко второму известию; но согласить его с первым можно только предположением, что здесь перемешаны события и что указание на 1299 год, когда по летописи весь Киев

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org разбежался от насилий татарских, относится не к рождению Алексия, бывшему позже, а к переселению его родителей в Москву из Чернигова, вызванному теми же насилиями, как прямо говорит пахомиевское житие.

177

Следующие за рассказом об Андрониковом монастыре краткие известия об основании Алексием монастырей Благовещенского в Нижнем и Константиновского во Владимире неточны: первый по летописи существовал уже в 1229 году, а второй в 1276. П. С лет. I, 192. ник. Ш, 59. Алексий только восстановил или поддержал эти монастыри.

178

П. С. лет. IV, 63. VIII, 10, ник. III, 208 и IV, 61. Преосв. Макарий в Ист. Р. Ц. IV, 47. Арх. Филарет в Р. Свят, февр, стр. 95.

179

Ник. III, 209. К этому можно прибавить невероятную быстроту, с какою совершены Алексием тяжкие в то время странствия в Орду: в первый раз он поехал, как видно из летописи, 18 августа, след, дважды съездил в 4 месяца, так что в январе следующей года после Крещения мог предпринять уже поездку из Москвы в Киев.

180

В 5-м чуде читают уже канон снятого, написанный в 1448–1449 годах, а в 4-м говорится о славном московском муже Владимире, построившем церковь Воздвижения: это–московский боярин Вл. Гр. Ховрин, построивший на своем дворе каменную церковь Воздвижения в 1450 году. П. С лет. V. 270; VIII. 124. см. выше, стр. 133.

181

Списки ее: XV–XVI веков, в синод, сб. № 556, л 711; XVI века в синод сб. № 948, л. 144; Унд. № 565, л. 58. начало «Сей преп. отец наш Варлаам родился в В. Новгороде от благоверну и Христиану родителю, отца именем Михаила». Первый из указанных списков оканчивается 3-м посмертным чудом с кн. Константином Димитриевичем; в других затем следуют позднее прибавленные к этой редакции Пахомиево похвальное слово Варлааму и чудо 1460 года.

182

В 1408 году по летописи этот князь приехал в Новгород в качестве наместника вел. князя Василия Дмитриевича, а в 1411 году в Новгороде был уже другой князь, Семен Ольердович. П. С лет. III, 103 и 104. В житии по синод, си. № 948, л. 153: «Повелением и посланием брата своего старейшаго великого князя Василия Дмитриевича, прилучися ему (Константину) быти в В. Новеграде». Ср: П. С лет. VI, 134: составитель летописи, выписывая из жития это чудо, неточно отнес его к 1407 году. Из древней новгородской летописи и древней редакции жития Михаила Клопского видно, что Константин и после 1411 года не раз бывал в Новгороде, но изгнанником, а не наместником старшего брата. П. С. лет. III, 109; мак. ч. мин, янв., л. 466.

183

Это чудо возвращения к жизни великокняжеского постельника Григория Тумгеня, случившееся во время 1-го пребывания вел. князя Василия в Новгороде, было тогда же официально описано, вероятно по поручению великого князя, московским митрополичьим дьяком Родионом Кожухом. Благодаря этому чуду, в Москве с 1461 года начали праздновать преп. Варлааму. П. С. лет. VI, 148; там же (стр. 320) и сказание Родиона Повесть Пахомия есть более книжное переложение этого сказания.

184

Архиеп. Филарет, развивая далее эти общие места, прибавляет, что в дом родителей Варлаама пришли странники и из них инок Порфирий особенно возбудил в душе его ревность к подвигам, после чего он удалился в Лисичий монастырь. Автор цитирует при этом древнее житие Варлаама, но ни в одном древнем житии Варлаама нет ничего подобного. Р Свят, ноябрь, стр. 321.

185

Пам. стар, русск. к. лит. I, 278.

186

Это житие в поздней рукоп. Унд. N° 281. Очевидно, на другого инок Хутынской обители, бьггь может бывшего в ней игуменом, потом основавшего дымский монастырь, редакторы житий перенесли черты сказания об Антонии, бывшем владыкой в Новгороде.

187

Так по сп. жития XVII века в милют. ч. мин., нояб, л. 237.

188

Спис XVI века в сб. Унд. N° 565, л, 47, с надписью: «Творение ермонаха Пахомия Св. Горы». Нач.: «что реку и что възглаголю?» Другие списки без имени автора: XV–XVI веков в синод, сб. № 639, л. 12; № 556, л. 85. в сб. Тр. Серг. л. № 642, л. 132, N° 466–сп. 1505 года, л. 231; в этом последнем сб: л. 219 служба Михаилу и Феодору, в которой «святым два канона–творение таха ермонаха Св. Горы Пахомия». Св. кн. Михаилу праздновали задолго до Пахомия. Ист. Р. Ц., преосв. Макария, IV, 259.

189

Древнейшие списки в синод, прологе XIV века, N° 248, л. 19; там же в прологе 1425 года, N° 839, л. 17. По списку в софийской рукописи XIV–XV веков сказание напеч. преосв. Макарием в Ист. Р. Ц. V, 409. В этом сп. обозначен автор – отец Андрей; в солов. сб. 1558 года N° 805, л. 29 в заглавии той же повести замечено: «Створено Иваном епископом».

190

Пространная по изложению ред. известна нам по двум спискам XVIII века–в сб. гр. А. С. Уварова N° 911 (Царск. № 136), л. 332 и в сб. поморского письма, нам принадлежащем, л. 204. Список сокращенной ред. XVII века в сб. гр. Уварова N° 429 (Царск. N° 133), л. 248; по другому сп. XVII века она напеч. в Пам. стар, русск. лит. IV, 10.

191

«Приидем же и мы во всечестный праздник великаго архиерея Моисея».

192

А. Ист. I, N° 168. В XVII веке уже чтили Моисея во святых Р. Свят. архиеп. Филарета, янв., прим. 139.

193

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
В похвальном слове, в молитве к святому читаем: «Архиерея, Божия святителя, иже любовью честное твое торжество сотворяющих, освяти». В списке гр. Уварова № 429 (л. 232–247) сокращенной редакции жития предшествует служба Моисею, в которой канон – «Творение митр. Сидора». Если это – митр. Исидор (1603–1619), единственный новгородский владыка этого имени до XVIII века, то время составления службы и похвального слова очевидно. Арх. Филарет в указ. месте цитирует 4 списка службы Моисею, будто бы Пахомиевой, в библ. Царского, в том числе и № 133 (гр. Уварова № 429). Но в двух сборниках, им обозначенных, нет этой службы, а в № 133 канон в ней помечен именем Исидора.

194

П. С лет. III, 181–182, о списке росписи см там же, стр. 117.

195

Пам стар, русск. лит. IV, 11 и 14.

196

П. С. Р. лет. VI, 236; V, 42.

197

Списки XV века в сб. Тр. Серг. л. N5 116, л. 415; служба л. 421; в рукоп. Унд. № 370, л. 218, без последних чудес; об одном из них только замечено: «Се же ино (инде) скажем, писано в житии св. Сергия, о Симеоне Антонове чудо чти». Это ссылка на помещенное в той же рукописи сводное житие Сергия но двум редакциям, где уже было рассказано об этом чуде: переписчик житий был вместе и их редактором. Си. XVI века в синод, сб. № 90, л. 119; в волокол. сб. Моск. д. акад. № 632, л. 56; в сб. Тр. С. л. № 654, л. 20.

198

Рук. Тр. Серг. л. № 264, л. 147. игуменом Никон был собственно 30 лет; Пахомий прибавляет к годам игуменства и те 6 лет, которые Никон провел в безмолвии. Поздние рукописные святцы помечают кончину его 17 ноября 6935 года.

199

Таков состав жития по сп. XVI века в синод, сб. № 630, л. 119; в мак. ч. мин., март, стр. 649; в сб. Румянц. муз. № 154, л. 395; по си. XVII века в Ч. мин. Герм Тулупов»; рук. Тр. Серг. л. № 675, л. 11. В сп. соф. библ. (напеч. в Пам. стар, русск. лит. IV, 10) к прежним чудесам прибавлено 5 новых, описанных во второй половине XVI века. Последнее из них есть исцеление присланного в Новгород царем Иваном дьяка Андрея Клобукова, который участвовал в ливонском походе 1577 года. В предпоследнем рассказано об исцелении Никиты Романова, бывшего новгородским наместником, и к этому прибавлено известие: «Тажь и посылаем оываше великим князем Иваном Васильевичем предреченный Никита и с ним воевода Георгий, нарицаемый Токмаков, в землю Свиских Немец и.взяша град, рекомый Пернов». Никита Романович Юрьев был воеводой большого полка при взятии Пернова в 1575 году. Карамз. IX, прим. 412, 426 и 460.

200

Сб. синод. № 630, л. 146: «Благословением и повелением господина преосв. архиепископа Великаго Новаграда Ионы и советом игумена Саввы обители Преев. Богородицы Аркажа монастыря и господина Пахомия, от сербския земли пришедша, мужа благочестива, проходяща иноческое житие со всяким опасением добрым, и от юности съвршена в божественном писании и во всяком наказании книжном и в философском истинном учении, еже знаменает по стененем

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org грамотику и прочии философии, яко превзыти ему мудростию и разумом всех книгчий, от сего же Пахомия написано бысть от житиа великаго святителя и чудотворца от великих малая, глаголю Еуфимия, с великим свидетельством, елика ему поведаша, а не все житие святого подробну. Сии во Пахомие является в нашей земли многих жития святых написав и славословием украсив памяти их действием св. Духа но чину добре».

201

Сказав о обновлении и украшении Софийского храма Евфимием, Пахомий продолжает. «По сем же» задумал Евфимий построить себе палату каменную. Известия об украшении Софийского собора находим в летописи под 1439 и 1450 годами, а палата каменная построена в 1433 году. П. С. лет. I11, 111, 112, 240. Рассказав о построении храма св. Николая в Вяжицком мон., Пахомий продолжает: «Прешедшим же многим летом», Евфимий, чувствуя близость кончины, пожелал построить там же теплый храм с трапезою, – как будто это было в последний год жизни Евфимия. Но по летописи храм Николая построен в 1438, а теплый с трапезою в 1439, почта за 20 лет до смерти Евфимия. Там же, стр. 112 и 239.

202

Так по списку волокол. сб. XVI века в Моск. дух. а к. № 640, л. 164 и в сб. XVII века гр. А. С. Уварова № 133 (но кат. Царск.), л. 448. В сб. Моск. дух. ак. № 15 приписка еще яснее определяет отношение Геласия к Пахомию; «Снискано же бысть и изобретено блаженнаго житие иг. Геласием. бывшаго (sic) настоятелем тогда тоя обители; написано же бысть и сотворено рукою смиреннаго священноинока Пахомия сербина иже от Св. Горы». Другие списки XVI века в макар. ч. мин., окт., стр. 21 и в синод. № 630, л. 8. О церкви Иоанна Предтечи в Кратк. летоп. о монастыре преп. Саввы, изд. 2, стр. 2.

203

Позднейшая краткая редакция (но рук. конца XVII века, принадлежащей Ф. И. Буслаеву) приводит подробнее известие о роде Саввы, согласное с родословной книгой. См Врем. Общ. Ист. и Др. Р., кн. X, 175.

204

В сказании о святых отцах русских Иосиф пишет о Варсонофие, преемнике Саввы: «Его же постави настоятелем (в тверской Саввиной нустыни) предний Савва Бородин, нарицаемый Ера, иже бяше нач;гльник обители оная, егда сам отыде в Св. Гору. Блаженный же Варсонофий 5 лет пребысть на игуменьстве, потом же отыде в пустыню». Бел. Мин. Ч., изд. Арх. Комм., вып. I, 554. По житию, Савва пришел на Вишеру при новгородском архиеп. Иоанне. Уцелела другая рукопись, писанная в Саввиной пустыни при игумене Варсонофие в 1416 году (Р. Свят., архиеп. Филарета, март, стр. 28). Отсюда можно заключать, что Савва ушел на Афон около 1411 года и пришел на Вишеру не позже 1414 года. В 1418 году он уже основал здесь монастырь и построил в нем церковь, прожив несколько времени отшельником. П. С. лет. III, 236.

205

Сказав о погребении святого, Пахомий продолжает: «Множайша же ина чудеса при животе бывшая блаженнаго кирилла множества ради, паче же и пред многими леты бывша писанию не предашася, сия же нечто мало отчасти написана быта». Списки жития: XV века в сб. Тр. Серг. л. № 764, л. 2, пис. Паисием Ярославовым; XVI века в Макар, ч. мин., июнь, стр. 240, в волокол. сб. 1549 года в Моск. епарх. библ. № 639, л. 183; неполный сп. в синод, сб. XV–XVI веков, № 556, л. 818.

206

Ср: Макар, ч. мин. в указ. месте, стр. 270 с А. Ист. I, № 32.

207

А. А. Эксп. 1, № 377; см. также купчую Кирилла в А. Ю. № 72.

208

Кроме сказания в житии Иоанна, с установлением панихиды 4 октября связана другая легенда—о видении софийского пономаря Аарона. П. С. Лет. III, 239.

209

Наприм. в волокол. сб. половины XVI века в Моск. д. ак. № 659, л. 355–358. Первые три повести см. в Пам. стар, русск. лит. I, 251–255 и в П. С. Лет. III, 218.

210

Третья: «Поведаше некто от благочестивых муж»; четвертая: «Поведа нам сам господин архиеп. Иона».

211

П. С. Р. л. VI, 201. III, 241. В повести об Ионе упоминается, как известный новгородец того времени, Михаил Яковлев Медоварцев, внук той Наталии, которая приютила у себя 7-летнего сироту, будущего владыку Иону. В Тр. Серг. л. есть сб. № 466 с припиской на л. 354: «Написана сия книга Минеа в граде Москве, в монастыри св. и великаго чудотворца Николы Старого, замышлением и рукою многогрешнаго Михаила Иаковля сына Медоварцова, новоградца, в лето 7013 (1505)». Может быть, он был переселен из Новгорода после 1478 года.

212

Рассказав об открытии мощей, автор продолжает «Аз окаянный слышах о житии праведнаго мужа, великаго святителя Божия Иоанна, и неверием одержим бых, и ять мя некоторый недуг неисцелен; аз же уразумех, яко мое неверие уверяет святой... Написах житие святаго... елика изобретох написана о святем... ина же слышах от неложных свидетелей и от старец многолетних». Списки жития в мак. ч. мин., изд. Арх. Комм. I, 327; в синод, сб. № 555, л. 37; в волокол. сб. половины XVI века в Моск. д. ак. № 659, л. 149; эти списки без пространного похвального слова, составленного позднее жития.

213

Сказав о обретении мощей св. Петра в 1472 году и о поручении, данном Пахомию, написать слово об этом, летописец делает замечание, может быть единственное в древнерусской литературе: «А в слове том написа, яко в теле обрели чудотворца, неверия ради людскаго, занеже кой тол ко не в теле лежит, тот у них не свят, а того не помянут, яко кости наги источают исцеления». П. С. Лет. VI, 196.

214

Сказание о чуде 1462 года в П. С. Р. Лет. VI, 325. Похвальное слово апостолам в сб. Унд. XV век, № 558, л. 75; напеч. в Изв. 2 отд. Ак. Н., т. 111, 322. По отношению к характеру церковной литературы того времени и предметам, которые она разрабатывала, не лишней факт представляет еще одно произведение Феодосия, не занесенное в перечень его трудов (у арх. Филарета в Обзоре I, 141): это кондаки и икосы на успение Богородицы — «творение Феодосия митр, киевскаго и всея Руси». Солов, сб. XVI века. № 916.

215

Напеч в Русск. Ист.Сб., т. III, 81 и П. С. Лет. IV, 349. VI, 104 и VIII. 53 с пропусками. В похвале, приложенной к житию, автор обращается к лицу, для которого писана биография: «Понеже прсподобство твое испроси у нашего художества слова, мы припадаем к Св. Духу благодати...»

216

Список этой редакции с предисловием в Ч. Мин. Германа Тулупова, рукоп. Тр. Серг. л. № 671, л. 111 сказание здесь сопровождается припиской на л. 129: «В лето 6994 написано бысть сие убиение вел-кн. Михаила Ярославича, мес. ноемврия 17 день». Это, очевидно, указание на время древнего списка, с которого копировал Герман. Но редакция сказания составлена раньше: ее находим, только без предисловия, в списке софийской летописи, писанном прежде 1481 года (П. С. Лет, V, 207 ср. с замечанием о списке кн. Оболенского, на стр. 77 и след). Нач. предисловия: «Венец убо многоцветен». Оно сходно с предисловием ко второй редакции жития ростовского епископа Исаии и, вероятно, в обоих житиях взято из одного источника. Редактор повести о Михаиле повторяет наивно выражения начального ее автора: «написахом», «исповедаху нам» и проч. Этим объясняется смысл заметки его в предисловии: «Мы же убо не от инех слышавше, но самовидцы бы вше честному его (кн. Михаила) воспитанию».

217

Сб. Тр. Сер. л. 1505 года. № 466, л. 366; древнее сп в рук. Рум. муз. 1462 года. № 305, л. 260. Архиеп. Филарет ошибочно смешивает эту статью с сочинением Антонию». Русск. Свят., сент, стр. 81.

218

В рукописях статья эта встречается в двух редакциях: в краткой—в указанном сб. Тр. С.л.№ 466 («писана на полях рядом с статьей о представлении) и в полной — в волокол сб. 1543 года в Моск. дух. ак. № 490, л. 235; этой редакцией пользовался Антоний; она же без последних чудес в П. С. Лет. V, 185–187, разбита по годам и перемешана с другими летописными известиями.

219

П. С. Р. Лет. VI, 191 о кн. Александре Антоний говорит «Сушу ему тогда старейшинствуя в граде том, блаженному же Феодору бе правнук». Состав и текст Антониева жития Феодора в списках очень разнообразны вследствие пропусков и сокращений. Самый цельный список, с предисловиями пред жизнеписанием и повестью об открытии мощей, в сб. Тр. Серг. л. половины XVII века. № 664, л. 313–350. Списки XVI века сб. Унд 1541 года. № 1214, л. 670; его же № 383, л. 31, волокол. в Моск. дух. ак. № 490, пис в 1543 году, л. 226; но статья о проявлении мощей здесь другая, короче и без предисловия, написана, по нашему мнению, прежде труда Антония.

220

Наприм, вслед за Пахом исм Антоний пишет о Феодоре: «Не бо своими очима видех что таково бышаемо, но от великих и достоверных мужей слышав в граде том, якоже то глаголют, инии своима очима видеша самого святаго, не зело бо пред многими леты беяше». Антоний писал спустя не менее 172 лет по смерти Феодора.

221

Единственный список его нашли мы в рукоп. начала XVI века из библ. Общ. Ист. и Др. Р. № 56, л. 306–317: «житие и жизнь преп. кн. Феодора ярославского. Списано от Ондreja Юрьева». Начало предисловия: «О светлая и пресветлая Русская земле и преукрашенная многими реками и разноличными птицами и зверми и всякою различною тварию, потешая Бог человека, и сетворид вся его ради на потеху и на потребу различных искушений

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
человеческого ради естества, и потом нодарова Господь православною верою,
св. крещением, наполнив ю велицими грады и домы церковными и насеяв ю
боголюбивыми книгами, и показу я им путь спасения, им же дойти пресвстлаго
света и радости всех святых и райския пищи, неоскудныя Божия благодати
наполнитися, но по делом нашим прияти противу трудом».

222

Например, сказан о проявлении в Москве светильников-митрополитов Петра и
Алексия, автор продолжает (л. 315): «Тако же в нынешняя времена прояви
Господь сего нового чудотворца кн. Феодора, спасая им град его Ярославль от
многих бед его».

223

В послесловии читаем: «Аз же многогрешный Андрей Юрьев, недостойный раб, и
обретох у некоего христороубца писан перечень жития св. преподобнаго князя
Феодора; аз же дерзнух написати его житие, не умея ни виде (sic) его жития,
но надеяся на его милосердие и помощи Божия прося и на молитву св. отца
надеяся, и написах, елико слышах, от великих малая, елико бысть мощно мне».

224

Списки этой малораспространенной в рукописях повести в сб. Тр. Серг. л. №
696, л. 158 и № 677, л. 49, с надписью: «Сия убо повесть сложена мною,
многогрешным рабом Божиим мнихом Пахомием, по благословению господина
нашего архиеп. Кирилла ростовского и ярославскаго, при благоверном великом
кн. Басилие Ивановиче». Повесть о князьях сопровождается статьей об
открытии их мощей в 1501 году с 15 чудесами. Список той же повести без
предисловия в рук. Унд. № 294. л. 1.

225

В списке по рук. Унд. № 204 к этому летописному известию прибавлены другие,
с новыми ошибками: говорится, наприм., об основании тем же Константином
церкви Входа в Иерусалим в Спасском монастыре в 1218 году и об освящении ее
в 1224 году епископом Симоном и этим князем По летописи, это была церковь
Спаса, заложенная в 1216 году и освященная в 1224 году епископом Кириллом
при сыне Константина Всеволоде. П. С. Лет. I, 186 и 190.

226

«И прииде (Батый) ко граду Ярославлю, и ту побиени быша князи наши, кн.
Василий владимирский и кн. Константин и Юрий» В сн. Унд к этому прибавлено
местное предание, что Батый стоял под Ярославлем два года с половиной,
отыскивая своего отца: «Бяше бо той окаянный царь Батый родом града
Ярославля, от веси Череможския».

227

Этот летописный сборник издан в XV т. II. С. Р. Лет. под именем Тверской
летописи. Отрывки из сочинения о Михаиле помещены на столбц. 463–470 под
заглавием «Предисловие летописца княжения Тферскаго» и проч. Это заглавие
принадлежит составителю сборника.

228

П. С. Р. Лет. XV, стр. V.

229

Там же, столб. 465–467, ср. с столб. 415 и с ник. I11, 137 и 175. См также:
П. С. Лет. V, 223 и VII, 207.

230

П. С. Р. Лет. IV. 359. Здесь вместо кн. Бориса поставлено имя какого-то отца Кирилла, для которого сделано извлечение из жития Михаила составителем так называемой 4-й новгородской летописи. Та же статья, только без предисловия, в воскресенском своде (П. С. Л. VII, 73); она есть и в тверском, но с сокращениями и вариантами (там же, т. XV, столб. 459 и след.).

231

Ник. IV, 285–296 под заглавием: «Повесть древняя снисана о житии в. кн. Михаила Александровича тверскаго».

232

Только в отрывке о начале великокняжения Михаила есть темный намек на какой-то источник, может быть, на эту записку: «Господь Бог възвыси и прослави рог Тверские земля, многаа благаа и земнаа въеприать (при кн. Михаиле), якоже речеса». Выше у биографа не было сказано ничего, на что можно было сделать такую ссылку; но в кратком житии читаем, что когда Михаил сел на великом княжение, тогда «сынове тверстии многая благая восприяша».

233

Список жития в рукоп. Унд. начала XVII века. № 286, л. 8, с двумя посмертными чудесами, описанными, по-видимому, одним автором – первое помечено 1566 годом, второе–1594; в первом автор называет себя по имени Другой сп. XVII века в рукоп. Унд. № 1224, л. 50, с приложением 26 чудес XVII века, из которых последние помечены 1664 годом. Нач. предисловия: «Да есте исдуце, братие, яко ныне нам приспе торжество преп. отца».

234

Сб. Рум. муз. XVI века. № 397, л. 146.

235

Архиеп. Филарет в Обз. русск. д. лит. I, 155. Строев в Опис. рукоп. Царского, стр. 55.

236

Рум. сб. № 397, л. 418.

237

Пергам. рукоп. синод, библи. № 331, л. 277. Эта записка с изменениями занесена в некоторые летописи. П. С. Р. Лет. XV, 445. Ник IV, 195–198. Записка в уставе сопровождается я кратким летописным известием об основании Арсением монастыря на желтикове в 1394 году.

238

П. С. Р. Лет. IV, III, примечание под строками. Здесь читаем: «Бысть священному епископу Арсению тферьскому от жития преставитися сицевым образом: индикта 2, приснвшю сбору всегодишному, многоветствовахом пастырю и учителю своему... в понедельник же учение слышахом от уст его». Далее видно, что автор записки присутствовал при кончине епископа. Переделка этой записки в Ник, 30.

239

. Свят, ноябрь, стр. 309, прим. 23. Продолжая возражения, историк указывает на слова жития: «Многа исцеления бываху от телесе святаго даже и доднесь», а первое чудо будто совершилось в 1540 году. Это во-первых, неверно, ибо чудо с Яковом Маселгой, которое здесь разумел ученый, в рукописях помечено 1655 годом, а во-вторых, ничего не значит, ибо автор воспоминания разумел не эти чудеса, совершившиеся и описанные гораздо позднее. Наконец, говорит арх. Филарет, старший список воспоминания, синодальный, писан 1608 году. Но оно есть в макар. ч. мин., ноябрь, стр. 107–120 по уси. сп. Другие списки в сб. Рум. муз. № 154, л. 311, в сб. Тр. Серг. л. № 671, л. 1 –от XVII века Напеч. в Пам. стар. р. лит. IV, 27.

240

По записке Иона построил в своем владычном доме храм на имя преи. Сергия Радонежского, первый в России, после первой поездки в Москву в 1460 году, а по летописи – после второй в 1463. Храм Трех Святителей в Огней пустыни, но записке, построен вместе с другими во время свидетельства Ионы, а по летописи – еще в 1452 году, когда Иона был игуменом П. С. Лет. I11, 141 и 240.

241

по сп. Унд. № 322, л. 17: «Сугубо прорекоша (архиеп. Иона и митр. Иона) великой орде разорение и русскому царству распространение, яко же явлено бысть в житии самого того блаженнаго Ионы новоградскаго».

242

Так читаем мы это место по сп. макар. ч. мин., ноябрь, стр. 120; в Пам. стар, русск. лит. (IV, 35) и в Р. Свят., арх. Филарета (ноябрь, примеч. 23) оно прочитано иначе.

243

П. С. Р. Лет. VIII, 123. См: Опис. Снасо–Прилуцк. монастыря, П. Ошваитова, стр. 39.

244

См. в гл. VI.

245

Обоз. русск. д. лит. I, стр. 155.

246

Послание в Прибавл. к твор. св. Отц, кн. X, стр. 505. Русск. Свят., аир., сгр. 15. Преп. Нил Сорский. СПб., 1864, стр. VIII.

247

П. С. Р. Лет. VI, 136. VI. 158. Указ. послание о причинах вражды. Послание Геннадия в Чт. Общ. Ист. и др. 1847 г., № 8.

248

В рукописях эта летопись, или «сказание», присоединяется обыкновенно к
Страница 297

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org житию Иосафа Каменского. Оно было мало распространено в письменности, не попало в минеи Макария и сохранилось в позднейших списках с прибавлением известий XVI–XVII веков. Сп. XVII века Унд. № 321, л. 28, и Больш. в Моск. публ. муз. № 37. По соловецким сп. напеч. в Прав. Соб. 1861 г. I, 199.

249

Дон. к А. И. 1, № 10, 16 и 17.

250

А. А. Экси. I, № 85. В грамоте 1471 года является уже другой игумен–Игнатий. Там же, № 95. Ср: Прав. Соб. в указ. месте, стр. 210.

251

«Начало Каменского монастыря в лето 6849, при великом Иване Даниловиче. В лето 6850 (но другим спискам 6808)», – и вслед за тем рассказывается об основании монастыря кн. Глебом; следов, в XIII веке. Может быть, здесь нет ошибки, а есть только неясность известия. Рассказав, как Глеб построил церковь на Каменном острове для найденных им здесь 23 пустынников и поставил им строителя старца Феодора, Паисий говорит далее, что первым игуменом монастыря был Дионисий, пришедший с Афона при Димитрие Донском и назначенный последним, когда каменские старцы пришли в Москву просить у князя игумена. Перед тем монастырь или впервые стал организовываться в правильное братство, или исчезал на некоторое время и начал возобновляться в княжение Калиты.

252

П. Строев в Оп. библ. Общ. Ист. и Др. Р., стр. 144. Ключ к анаграмме трудно отыскать потому, что она испорчена переписчиками и писалась различно; наирим., в Макар, ч. минеях она читается в одном месте: «Закивимиарх фадафагаон», а в другом: «Закисиммиарх фалагзон».

253

Рукоп. Тр. Серг. л. половины XVI века № 603, л. 16; в конце похвального слова: «Лета 7003 списано житие преп. отца нашего Димитрия у Покрова Пречистыя на Глушице при игумене Иоакиме, а писал фадафагзон Закивимиарх» и проч. Это–третье чтение имени автора в анаграмме. Другие списки XVI века в ч. мин. домакар. состава № 89, л. 1, в макар. ч. мин., июнь, но усп. сп. стр. 3; Унд. 1541 год. № 1214, л. 555. Тр. (Зерг. л. № 692, л. 581; в последних двух списках, как и в других более поздних, есть пропуски и перемены в порядке статей.

254

Об иконе, данной Дионисию ростовским архиепископом при этом случае, Иринарх и Паисий замечают: «Яже ч ныне есть нами видима». Архиеп. Филарет ничем не оправдывает своего мнения, будто Иринарх повторяет известия Паисия. Р. Свят., июнь, прим. 6.

255

Макар, ч. мин., июнь, стр. 13.

256

Там же, стр. 25 и 28.

257

Первая в макар. ч. мин., сент.. по усп. сп., стр. 1967 и в рукой. Унд. XVII века, № 29S. Начало: «Добро убо и полезно зело иже божественных мужей житие повествовати». Вторая в милют. ч. мин., сент., л. 1223. Та же редакция в ч. мин. Троиц. Серг., л. 1657 года, № 664, л. 586. В сб. той же лавры № 624 помещена служба Григорию с заметкой: «Сие написал канон и житие священноинок Митрофан». Едва ли это—автор жития, а не писец.

258

Житие выражается о Тихоне как уже об умершем: «Бе некий мних, именован Тихон». О чудесах святого при жизни житие замечает, что они «множества ради, паче же и пред многими леты бывша писанию не предашася». Милют. ч. мин., сент., л. 1240.

259

Далее рассказывается, что в 1394 году Григорий стал архимандритом в Ростове и в 1412 году удалился к Дионисию на Глушицу. Первая редакция, напротив, повествует, что Григорий по смерти родителей постригся в Богородицком Галицком монастыре, оттуда удалился в ростовский Богоявленский, здесь при архиеп. Дионисие (1418–1426) поставлен игуменом Спасского монастыря, что на Песках и через 2 года ушел к Дионисию на Глушицу. Это не противоречит известию второй редакции, что Григорий пришел на Пелшму за 23 года до кончины, то есть около 1525 года, но опровергает ее показание о приходе Григория на Глушицу в 1412 году.

260

Обз. русск. лит. I, стр. 154.

261

П. С. Р. л. VIII, 99. В первой редакции рассказ помечен неверно 1430 годом. Догадка о Василие Косом поддерживается тем, что непосредственно перед этой статьей в житии помещен рассказ о примирении Василия Васильевича с дядей Юрием, относящемся к 1433 году и ошибочно отнесенном во второй редакции к 1431 году. Рассказ этот любопытен по указанию на отношение Григория к княжеской распри.

262

Списки XVI века в синод. ч. Мин. домакар. состава, № 91, л. 277, в волокол. сб. Моск. дух. ак. № 659, л. 215, там же в сб. № 607, в волоком сб. Моск. енарх. библ. № 609, л. 45.

263

Эту редакцию статьи мы нашли только в волокол. сб. Моск. дух. ак. № 659, л. 307: здесь она в конце жития после посмертных чудес, а не между ними, где обыкновенно помещается другая редакция статьи.

264

Известия о Спиридоне скудны и неясны. Летопись говорит о нем под 1476 годом: «Прииде из Царяграда в Литовскую землю митр. Спиридон, родом тверитин, поставлен на мзде патриархом, а повелением турецкого царя» Карамз. VI, прим. 629, по изд. Эйнерл., стол. 93. Неизвестно, когда и как попал он в заточение в ферапонтов монастырь, где жил еще в 1503 году, которым он пометил свою переделку Досифеева труда Вероятно, вскоре после того он умер: когда Досифей привез исправленное житие к Геннадию, последний сказал о Спиридоне: «Сей человек в нынешние роды бьяше столп церковный, понеже измлада извыче священная писания». Это было до июня 1514 года, когда Геннадий был сведен с кафедры в Чудсв монастырь, или до декабря 1505 года,

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
когда он умер. Досифей не указывает ясно, куда он отвез житие к Геннадию—в
Москву или Новгород.

265

Синод. ч. Мин. № 91, л. 325; волокол. сб. Моск. епарх. библ. № 609, а. 103.
Точно так же в начале жития Спиридон ссылается на «боголюбивых муж,
приходящих мних от острова того», прибавляя: «И от них истязях в мале
беседами малыми».

266

Соч. Максима Грека, т III, стр. 265.

267

Так в одном из первых чудес Зосимы по смерти, отредактированных Спиридоном, в
рассказе о видении старцем Тарасием тела Зосимы наверху земли читаем: «Сие
также видел старец, и исповеда игумену Исаии и многим братиам тако же
исповеда, нам же се введущим, яко погребеном тело его в глубине земля; мы же
се слышавше дивихомся». Синод. ч. Мин. № 91, л. 322. Впрочем, начало жития,
как видно из приведенной выше ссылки биографа, написано самим Спиридоном, и
этим объясняется анахронизм в рассказе о Савватии, будто он подвизался в
Кирилловом монастыре при вел. кн. Василие Васильевиче и митроп. Фотие «в
лето 6944—е»: этот год есть время прихода Зосимы на Соловецкий остров, а
княжением Василия Васильевича, то есть временем с начала 1425 года,
определяется время прибытия Савватия на Соловки с Валаама, куда он перешел
из монастыря Кириллова; по Соловецкой летописи, Савватий прибыл на остров в
1429 году, а в 1434 скончался (27 сент 6943). Рукоп. солов. библ. № 483.

268

Эти чудеса: явление Зосимы Даниилу и видения Тарасия, Митрофана, Иосифа,
Герасима, Филимона и Досифея; сюда же относятся статьи о поставлении
гробницы над могилой Зосимы и рассказ Досифея о предсмертном обещании
святого, заключающийся краткой похвалой ему.

269

Неточности эти в известиях, что житие написано 30 лет спустя по смерти
Зосимы (+ 1478 г.): Спиридон, как сам он говорит в приписке, уже
пересматривал составленное Досифеем житие в 1503 году, живя заточником в
Ферапонтовом монастыре.

270

Волокол. сб. Моск. дух. ак. № 659, л. 213; см. этот рассказ в приложениях.
Другой рассказ (л. 310) об иноке Мартирии не дает указаний ни на автора, ни
на время написания.

271

Опис. Солов. мон. арх им. Досифея, ч. 1, стр. 67.

272

По одной грамоте в 1514 году игуменом был Евфимий, а по другой в 1527
году—Варлаам; в промежутке этих лет указывают минный ряд игуменов, о
которых нет более ясных известий в источниках; о числе их был и Вассиан
(Опис Солов, мон. архим. Досифея, ч. 3, стр. 183; ч. 1, стр. 67. Солов,
летоп., изд. архим. Паисием, стр. 12: здесь они пересчитываются,
по-видимому, не в хронологическом порядке, наприм. Варлаам поставлен прежде
Евфимия). Чудеса, описанные Вассианом, только в немногих списках отделяются

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org от предшествующих заглавию. «Сия убо чудеса списана быша игуменом Вассианом тоя же честныя обители Соловецкия». Первое из них – рассказ старца Савватия о промышленниках, погибавших на острове Шужмое.

273

Макар, ч. мин., май, по усн. сп., стр. 109, по синод, сп., л 123; волокол. сб. Моск. дух. ак. XVI века, № 659, л. 1132, N° 572, л. 1; сб. Тр. Серг. л. № 791, л. 26, Унд. № 353. Один поздний список в рукоп. Унд. XVIII века № 354 сопровождает заглавие жития заметкой: «Списано бысть от ученика его Иннокентия», но житие здесь то же, которое в древних списках усвояется Вассиану. Ошибка произошла от смешения имени автора с именем одного из его источников.

274

Слов, истор. о писат. дух. чина, ч. 1, стр. 73. Обз. русск. дух. лит. I, 152. Ист. опис. Тр. Серг. лавры, изд. 1865 г., стр. 73.

275

По кормовой книге Иосифова монастыря, составленной в XVI веке, 28 августа в обители творили намять «но архиепископе Васиане по ростовском», то есть брате Иосифа, умершем 28 августа 1515 года; но не встречаем известия о поименовании другого архиеп. Вассиана, умершего раньше, 23 марта 1481 года. Волокол. сб. Моск. дух. ак. № 577, л. 298.

276

Макар, ч. мин., май, по синод, си., л. 129 и 139.

277

А. А. Эксп. I, № 56. П. С. Р. лет. VIII, 215. Ист. росс. иер. II, 361.

278

Об этих повестях см. ниже в I главе разбор волоколамских житий. Они являются в житии уже по спискам XVI века, наприм., в волокол. сб. N° 572 и сб. Тр. Серг. л. № 791. Рассказ о 6 исцелениях следует за этими повестями в списке жития XVII века в милют. ч. мин., май, л. 40 с заметкой при первом чуде: «Творение Данила Моисеова» Вероятно, это был инок Пафнутиева монастыря, вскоре после Вассиана описавший чудеса, опущенные последним.

279

Эта записка в волокол сб. XVI века Моск. дух. ак. № 515, л. 395. За молитвой, которой она начинается, читаем: «Исповедати хошу о тацем светиле, святем и велицем отци нашем Пафнутии, аще и недостоин есмь от начала жития его исповедати». Ниже читаем: «Таже рече ми старец: Инокентей! Аз же прилежно зрех на священную его главу, что хошет рещи» (л. 410).

280

Сб. Тр. Серг. л. № 791, л 16: «Канон преп. Пафнотию, творение ученика его Иннокентия, инока тоя же обители. В державу благовернаго и христоролюбиваго православнаго царя вел. кн. Василия Ивановича господином преосв. архиепископом Даниилом, митрополитом всея Руси, с всем священным его събором, при игумене Пафнотии, благословил нети канон и житие чести в лето 7039, мес. мая, в 1 день». Нач. канона: «Ново тебе пение принести молебнo в отвержение уст моих, Пафнотие богомудре, подаждь ми твоими молитвами благодать». Тот же канон в волокол. сб. XVI века Моск. дух. ак. N° 382, л 244. Здесь за канонem Иннокентия следует другой под заглавию: «Пение
Страница 301

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org молебнo преп. отцу нашему игумену Пафнутию, списано от инока многогрешна, желающа молитвами его получить» грехом разрешение». Биографические черты изложены в этом каноне по житию, написанному Вассианом, а выписанные выражения обоих канонов как будто намекают на то, что второй составлен прежде Иннокентиева. Вероятно, по поводу указанного соборного постановления 1531 года написано обширное похвальное слово Пафнутию, занесенное уже в макар. ч. минеи (но усп. сп, стр. 127, по синод., л. 141). По выражениям его видно, что оно написано на празднике памяти Пафнутия, автором, жившим тогда в его обители, следовательно не Вассианом, и автором, видевшим кончину святого: «Явление предлежит ныне пред всеми нами, живущими в обители преподобнаго сего мужа»; в другом месте: «Сподобихомся видети отца нашего», отсюда к Богу отшествие».

281

Волокол. сб. № 515, л. 419; № 638, л. 236; в этом последнем списке замечено о Пафнутие: «В чернечестве живота его 60 и 3 лета, а как поставил сей монастырь, 74 лета». Начало: «Рождение и воспитание великаго старца Пафнотия от града Боровска, от веси Кудиновския». Другая краткая редакция следует непосредственно за пространным Вассиановым житием в обоих списках Макара, ч. минеи. Начало: «В лето 6985, мая 1 преставися преп. игумен Пафнотие».

282

П. С. Р. А VI, 194–221: части этой повести рассеяны здесь между летописными известиями под разными годами.

283

Там же, стр. 198.

284

Первая известна нам по двум спискам, из которых один, древнейший, в макар. ч. мин., янв., по Усп. со, стр. 917, другой в ч. мин. Германа Тулупова, рукоп. Тр. Серг. л. № 673, л. 219: этот сп. писан в 1627 году. Предисловие в этой ред. начинается словами: «Многим сущим преподобным и достойным Богови». Вторая известна нам также по двум спискам XVI века в волокол. сб. Моск. дух. ак № 659, л. 344, и в рук. Тр. Серг. л. № 735, л. 32, без начала и с другим порядком статей, чем в первом списке. Эта редакция без предисловия, прямо начинается рассказом о приходе Михаила в монастырь: пришел канун дни честнаго рожества Иоанна в ночь, и поп Макарий, покадив церковь на 9 песни, да пошел в келью, аж келья отомчена». По характеру изложения и заглавиям статей в обеих редакциях будем называть первую пространной, или редакцией «пророчеств», а вторую краткой некнижной, или редакцией «чудес».

285

П. С. Р. л. VI, 301.

286

Опущены, наприм, слова Михаила к посаднику Посахну, обижавшему монастырь и наказанному за это: «Не корми ты нас ни пои, а нас не обиди». Эти подробности показывают, что в редакцию пророчеств заносилось свежее предание о юродивом, главным образом державшееся на подобных изречениях, памятных современникам.

287

П. С. Р. л. III, 325.

288

Там же, стр. 105.

289

Пам стар, русск. лит. IV, 29. В рукописных святцах кончина Михаила помечена 1452 годом: это показание, очевидно, составилось посредством приложения 44 лет жизни юродивого в клопской обители к 1408 году, когда по летописи Михаил пришел в Новгород. Но: 1) неизвестно, когда Михаил пришел на Клоиско; можно только предполагать, что позже 1408 года; 2) по рассказу пространной редакции о Шемяке (пророчество 11-е) Михаил был еще жив в год смерти этого князя (1453) и, по-видимому, пережил его. Краткая редакция впадает в неточность и в известии о клопском игумне Феодосие, говоря, что он был 3 года нареченным владыкой Новгорода: пространная редакция согласно с древней Новгородской летописью показывает два года. П, С. Р. А. I11, 110; IV, 120.

290

Слич., наприм., но обеим редакциям рассказ о приходе разбойников в монастырь. Рук. Тр. С. л. № 735, л. 32; сб. волокол. № 659, л. 345. Макар, ч, мин., янв., стр. 920, Тулун. ч. мин. № 673, л, 224.

291

П. С. Р. А. III, 111; Карамз. VI, прим. 66.

292

П. С. Г. А. III, 112.

293

Ср. эти статьи редакции пророчеств с житием Евфимия в Пам стар, русск. лит. IV, 18 и 22. В 10-м пророчестве выписки сопровождаются двумя заметками о Евфимие: «О нем же житии инде скажем», «О сих же добродетели инде скажем». Отсюда нельзя заключать, что Пахомий составил и рассматриваемую редакцию жития Михаила: 1) последняя дает обещание сказать о Евфимие, а пахомиевское житие Евфимия написано раньше ее; 2) биограф архиеп. Ионы прямо говорит, что последний не мог уговорить Пахомия написать житие Михаила или канон ему. Приведенные замечания— или ссылки на житие Евфимия, которое редактор намеревался переписать, или указание на то, что этот редактор составлял летопись о времени Евфимия.

294

Сборн. волокол. в Моск. дух. ак. № 659, л. 350. Рукон. Тр-С. л. № 735, л. 37.

295

Нач. жития: «Во дни прежняя благоволи Бог взыскати писанья». Оно в рукоп. Унд. XV века № 258, л. 15 в сб. Царского 1514 года № 381, л. 4, в сб. Рум. начала XVI века № 436, л. 114. См. о нем у преосв. Макария в Ист. Р. Ц. I, 13S и у архиеп. Филарета в Обзоре I, 38.

296

Начало: «Мудра некая вещь животописец рука», Это житие в сб. Унд. XV века № 560, л. 71, в сб. его же XVI века № 563, л 67, в сб. Царского № 381, л. 147. В ч. минее Унд. XVI века № 230, л. 112, по-видимому, другой перевод

297

Она в сб. Рум. XV века, № 435, л. 344. в рукоп, Унд. XV века № 258, л. 1. См, о ней у преосв. Макария в Ист. Р. Ц. II. 139 и у арх. Филарета в Обзоре I, 38.

298

Оно в тех же сб. Рум. № 435, л. 169 и Унд. № 258, л. 113. См. о нем у арх, Филарета в Обзоре I, 39.

299

В нем есть наприм., легенда, как только что родившийся младенец простоял 2 часа, пока его омывали. Эта легенда повторена и в русском житии, но ее нет в переводном.

300

В синод, сб. XV–XVI веков, № 556, л. 629 помещен конец этою жития, рассказ о первом Никейском соборе и преставлении Николая; полные списки в сб. Унд. XVI века № 563, л. 100 и в сб. его же XVI века, № 569, л. 16. Заглавие и начало: «Слово иже во святых отца нашего Николы о житии его и о смерти его и о хождении его и о погребении. Благословен еси, Господи Иисусе Христе Боже наш, дивная и неизреченная твориши чудеса во всей земли, прославил еси светлый праздник св. Николы. Мы же, братие, прославим тую землю, где жил св. Никола, на имя Миры Ликийския митрополиа, а в наших русских странах весь род христиаьнский память его честную в нынешний день светло празднуем».

301

По переводному житию, Николай, окончив свое образование, становится пресвитером и служит в монастыре Сионе, построенном его дядей, откуда потом собор местных епископов возводит его на мирликийский архиерейский престол; по русской редакции, Николай в 14-летнем возрасте покидает отечество и много лет странствует по разным землям, приходит наконец, в Миры и здесь патриарх иерусалимский Макарий поставляет его «епископом во всей Ликийи».

302

Сборники Унд XV века, № 560, л. 222 и № 567. л. 55. Сб. царского 1514 года. № 381, л. 120. Нач.: «Благословен еси. Господи Иисусе Христе Боже наш, иже дивнаа и неисследованная дела творя, иже в род и род взвеличил еси светлое и всепралньствеипое св. Николы себрание. Людие, племена, языци и все достоинство и многосебрапный и любопразньственный съборе мирликийския митрополи и весь род человекьский светлую и всепразньственную намять св. Николы днесь празднуим».

303

Сб. Унд № 567, л. 56.

304

Поздний список этой повести в рукоп. Большак, в Моск. публ. муз» № 266.

305

Архиеп. Вассиан в житии Пафнутия: «Безмерия во всем убегая, егда время бе,
Страница 304

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
глаголаше потребная, и егда подобно, молчанию прилежаше, все в время
творя».

306

П. С. Р. Лет. VI, 301. В другом месте тот же летописец (стр. 286) замечает
о деятельности Макария в Новгороде: «Пресвящ. архиепископ, по своему
благоутробию, болши хотя украсити В. Новград при своем честнем
святительстве, преже бо начен еже о церквах Божиих тщание и великое
прилежание и о обителех великое устроение, даже и до самых вещей».

307

А. А. Эксл. I, № 213. Почти половина списка 12-ти состоит из имен святых
новгородской епархии. Тем же можно объяснить занесение в список имен
Пафнутия Боровского, Александра Невского и митрополита Ионы; личное усердие
Макария к двоим последним святым выразилось в его заботах о написании новых
житий или похвальных слов им.

308

Преосв. Макария – Ист. Р. Ц. I, 218.

309

Рассказ и перечень см. в приложениях. Отсюда видно, что в 1549 году
канонизованы: новгородские архиепископы Евений и Иона, Стефан Пермский,
Иаков Ростовский, князья Всеволод Псковской и Михаил Тверской, Савва
Сторожевский, Евфимий Суздальский, Авраамий Смоленский, Савва Вишерский,
Евфросин Псковской. Ефрем Перекомский, Григорий Пелшемский и Максим,
юродивый Московский; кроме того – двое сербских и трое литовских святых.
Перечень не полон, может быть по вине писца: из списка 1517 года пропущены
имена Михаила Клопского, Дионисия Глушицкого и Павла Обнорского; в список
1549 года есть основание занести еще имена архиепископа новгородского
Нифонта, царевича Ордынского Петра, Феропонта и Мартиниана Белозерских. О
последних см. примечания 43 и 44 на стр. 559 и на стр. 170–171. Об
установлении празднования Нифонту Макарием см. в конце жития в Пам. стар,
русск. лит. IV, 8–9.

310

В XVI веке, если не ошибаемся, не встречается случаев установления местного
празднования святому местным епископом. Даже благословение праздновать
преп. Пафнутию Боровскому в его обители, данное в 1531 году, и такое же
распоряжение о преп. Иосифе Волоцком в 1578 году исходит от митрополита «со
всем священным его собором».

311

Таковы жития Александра Свирского. Иосифа Волоцкого, Павла Обнорского,
Евфросина Псковского, Александра Невского, митрополита Ионы: первое
написано в 1545 году, второе не раньше 1545, третье не раньше 1546.
Остальные в 1547. Другие статьи, которыми пополнен Успенский список, см. в
«Заметках» преосв. Макария о Софийских минеях в Летоп. русск. лит. и
древности, изд. Н. С. Тихонравовым, кн. 1, отд. 3, стр. 71.

312

Обзор русск. дух. лит. I. стр. 208. Р. Свят., янв., стр. 57.

313

П. С. Р. Лет. VI, 301.

314

Миней служ. XVII века в Тр. Серг. лавре, № 522: здесь в службе Михаилу Клонскому второй канон в начальных словах и буквах своих стихов содержит известие: «В царство благочестиваго христолюбиваго Иоанна всея Русин самодержца, повелением и благословением Макария, святейшего архиепископа богоспасаемых градов Великаго Новаграда и Пскова благодарно сие пение принесеса всенеп. Михаилу Клонскому рукою презвитера Илии». Ср.: сб. Рум. № 397, л. 109.

315

Карамз. VIII, прим. 164.

316

Древнейшие списки ее в макар. ч. мин., янв.. по усп. сп., стр. 941 и в волокол. сб. Моск. дух. ак. № 659, л. 344, № 632, л. 99 по этому последнему списку редакция Тучкова издана в Пам. стар, русск. лит. IV, 36.

317

Так у нею архиеп. Новгородский Евфимий, рукоположенный в 1434 году, едет йотом в Москву к митрон. Фотию, умершему в 1431. Евфимий ездил в Москву в 1437 году к митр. Исидору. П. С. Р. Лет. I11, 112. Развивая общими риторическими местами рассказ первой редакции, Тучков по-своему изменял ее подробности, что легко заметить при сличении обеих редакций, особенно в статьях о приходе Михаила на Клопско, о разбойниках, об архиеп. Евфимии II. Фактические черты, прибавленные Тучковым, касаются посторонних обстоятельств и лучше известны из других источников. См.: Пам. стар, русск. лит. IV, 39 и 44.

318

Там же, стр. 45. П. С. Р. Лет. VIII, 108. По-видимому, Тучков и здесь по-своему изменил подробности источника. В летописи Михаил пророчествует: «В монастыри на Веряже, пришедшу к нему архиепископу Еуфимию», то есть в Клопской обители; по рассказу Тучкова это было в Вяжицком монастыре архиеп. Евфимия, куда ходил Михаил посетить владыку. Под влиянием этой легенды Тучков прибавил новую несообразность к прежним в предании о пророчестве Михаила Немиру: блаженный, произнесший пророчество Евфимию в день рождения кн. Ивана, здесь говорит посаднику об этом князе: «Како, безумнии, сему иротивитися хочете, иже преже роженная речено о нем, яко сему обычая ваша пременити?»

319

Списки жития в макар. ч. мин. по синод, сп, май, л. 1140, в рукоп. Унд. XVI века. № 563, л. 640 и XVII века, № 297, Рум. XVII века. № 364, л. 412. Нач.: «Иже апостольстии наместницы суть и приемницы дару и силе». В послесловии читаем: «Нанисано же бысть мучение его и по связи в Великом Новеграде великия Россия, благословением и повелением святейшаго архиеп. Макария... лета 47-го, а писал смиренный мних и презвитер Илия церкви преп. Евфимия Великаго, иже внутрь дому архиеписконова В. Новаграда». В списке макар. ч. миней и Рум, № 364 это место несколько изменено и, очевидно, по описке сказано, что житие написано в Псков; вероятно, это дало Востокову повод сказать вопреки рассказу Илии в предисловии, что первое известие о Георгии привезено в Пскове и оттуда распространилось по России. Он. Рум. муз., стр. 526 и 596. Краткая ред. жития в сб. Рум. половины XVI века. № 397, л. 375.

320

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
Оно напечатано по списку сербской редакции XVIII века г. Гильфердингом в
Лет. занятий Археогр. Комм., вып. 2. Нач.: «Слова потребу дарова нам
създави нас Бог, яко да разумеем тайны Божие». Об отношениях автора к
мученику см : стр. 6, 13, 16 и 18. Другое издание этого жития в сербском
«Гласнике», 1867 г., кн. IV.

321

Наприм; по рассказу Илии Георгий родился в городе Средце (Софии), был сын
здешнего вельможи Иоанна и пострадал 25-ти лет от роду, 26 мая 1514 года,
при митрополите Иеремии; по рассказу среднецкого священника, бывшего
духовным отцом Георгия, он родился в городе Кратове, был сын Димитрия, но
смерти отца переселился в Софию, где занимался кузнечным ремеслом, и
пострадал 18-ти лет от роду, 11 февраля 1515 года при митроии. Панкратие.

322

См.: Лет. Археогр. Комм., вып. 2, приложения, стр. 6: говоря о патриархе
Нифонте, мощи которого покоились на Афоне, автор замечает: «Сему аз грешный
снодобихсе мощи его видети и облобизати».

323

Эти известия см. в начале повести Илии.

324

Эта редакция в макар. ч. мин., ноябр., стр. 2233. Нач.: «Преблагый
человеколюбивый Господь изрядно свою благодетельность на съгрешающих показывает». Ниже читаем: «Правящу же престол русские митрополия пресвященному Макарию и повелением самодержца оному о семь подвижсуся вседушне с всем священным събором и изыскавше известно с всяцем испытанием о чудесех, бывающих от честных его раки, сице же ему и мене у бога го понудившу списати сие нохваление». Житие сопровождается 13 чудесами, бывшими «в последняя лета»; первое из них—явление святого во время Куликовского побоища, следствием чего было открытие мощей князя; остальные относятся к XVI веку, наприм., 7-е помечено 1541 годом. Макар, ч. мин., ноябр., 2242.

325

Там же, стр. 2242 и 2243.

326

Сб. Рум. полов. XVI века, № 397, л. 67. В сб. Тр. Серг. л XVI—XVII веков. № 624, л. 148 и в синод, сб. XVII века. № 447, л. 402 службе предпослана приписка с известием о смерти и погребении князя и здесь замечено об авторе службы: «Сотворено смиренным иноком Михаилом той же обители, идеже блаженнаго тело лежит».

327

Обзор, I , стр. 208.

328

Стен, кн., I, 358. Синод, рукоп. № 277, л. 541.

329

Сб. Тр С. л. начала XVII века № 337, л 584: «Яков же кн. Александр Невский, отец преподобный, его же любомудрие владимирсгии иноца слышавше и видевш

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
почудишася и написаша достойно добродетели его».

330

Выписывая чудо 1541 года, он замечает о похвальном слове Александру: «Сия же различная чудеса довольно писана быша в торжественном словеси его, в сей же повести сокращено прочих ради деяний». Степ. кн. по синод, рук. № 277, л. 573.

331

Макар, ч. мин., март, по уел. сп., стр. 1887. Нач.: «Приидете, возлюбленнии добрии послушницы». То же в синод, сб. № 555, л. 648.

332

Степ, кн., II, 69. То же в рукоп. конца XVI века. Унд. № 322 и Тр. С. л. № 692, л. 530, в ч. Мин. Тулупова. № 675, л. 147 и Милютина, март. л. 1146. Нач: «Сей снятый и великий во святителех Иона бысть родом от мест града Галича». В похвале, заканчивающей чудеса Ионы, читаем: «Пресвящен-наго господина нашего архиеп. Макария, митрополита всея Руси, правящаго престол твой, в мире житие исправити поспеши».

333

Жизнь Ионы в Симоновом монастыре описана по сказанию преп. Иосифа о святых русских отцах, об Исидоре по повести Симеона Суздальца о Флорентийском соборе и по чуду с Симеоном в Пахомиевом житии преп. Сергия; рассказ об усобице вел. кн. Василия с Шемякой заимствован из летописного источника, пророчество митроп. Ионы и новгородского архиеп. Ионы – из жития последнего. Биограф пользовался также повестью Пахомия о обретении мощей св. митроп. Петра и сказанием о постройке Успенского собора.

334

Список ее в рукописи XVI–XVII века, нам принадлежащей.

335

Макар, ч. мин., ноябр., стр. 2233.

336

Ник. VII, 237 и 269. Сказание в рукоп. имнер. Публ. библ. из Погодинск. отд. № 935.

337

Макар, ч. мин. по Усн. сп., февр., стр. 824.

338

Милют. ч. мин, май, л. 1087. Стеиен. по рукоп. Рум. № 414, л. 412. Ср: стр. 570, прим 44. Сказав о Пахомие, приписка продолжает «По сих же минувшим летом осмим по сту пораснространена повесть сия истинно обретаемыми сказании, яже преже не явлена быша zde за неполучение настоящаго тогда времени; написано же бысть последи по благословению преосв. Макария, митрополита всея Руси, в лета царя и вел. кн. Ивана Васильевича всея Руси и при благоверном сыне его царевиче Иване, о них же, святителю Христове Алексее, не престай молитися ко Господу и о сохранении Богом дарованныя им державы».

339

Стр. 133. При Макарии к ней прибавлены чудеса 1518–1519 года, описанные в летописи (Ник. VI, 217 и 220. П. С. Лет. VI111, 265 и 267).

340

Ник. IV, 55; она же с сокращениями в синод, сб. № 84, л. 162. Мощи св. Алексия перенесены из Благовещенского придела в храм Чуда в церковь сю имени между 1483 годом, когда основана эта церковь, и 1501, когда храм Чуда разобран; между тем повесть, сказав, что мощи но обретении положены в Благовещенством приделе, прибавляет. «Идеже суть и до сею дни».

341

Кроме того, из летописи взято известие о боярине Акинфе (Ник. IV, 55 и III, 102); из Енифанневского жития Сергия выписано известие об отношениях Алексия к Сергиеву брату Стефану.

342

Точно так же новый редактор насчитывает 4 года для епископства Алексия во Владимире, хотя в том же летописном своде, где помещена эта редакция, сказано, что Алексий поставлен во епископа 6 декабря 1352 года, за 3 месяца до смерти Феогноста, после которой он вскоре поехал в Царьград ставиться в митрополита (Ник. IV, 65 и III, 201).

343

См. в печатной Степ, и в рукоп. Рум. № 414, л. 386. Из последних слов приведенной выше приписки к сказанию о обретении и перенесении мощей, сопровождающему житие по этой редакции, видно, что последняя составлена не раньше 1554 года, когда родился царевич Иван.

344

Так по известию древнего кратного жития о 85 годах жизни Алексия он рассчитал, что святой родился при кн. Данииле Александровиче, когда в Переяславле княжил Димитрий Александрович, следовательно до 1294 года, и однако ж удержал известие, что Алексий был 17 годами старше кн. Симеона Гордого; след., родился в 1299 году. Из летописи буквально выписана повесть о кн. Андрее Кипрском. Ср.: Ник. IV, 13.

345

Рум. сб. XVII–XVIII веков. № 364, л. 632: «О святом же житии его и чудесех глаголют мнози, еже была не малая книга написанная, но не вем, како из церкви изгибе или кто у преждебывших священников взял ради списания».

346

Там же, л. 326. Нач.: «Тайну цареву добро есть таити». В конце, л. 328: «И по неколицех временех (по преставлении Максима) создаша церковь над гробом его во имя пр. Максима Исповедника каменную и в созидании церкви обретены быша честныя его и многоцелебныя мощи целы и нетленны. . и повелением самодержца и благословением всего освященнаго собора составиша стихеры и канон молебне и праздновати учиниша и предаша всей российстей церкви».

347

Служба в сб. Троицк. Серг. л. № 619, л. 282 и волокол. сб. Моск. дух. ак. № 381, л. 44: канон – «творение Феодора». некролог в сб. Рум. № 397, л.

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
358.

348

П. Строева Оп. библ. Оощ. Ист. и Др. Росс., стр. 144.

349

Макар, ч. мин., ноябрь, стр. 2007. Рукоп. Тр. С. лавры XVI века № 692, л. 177. Эта редакция приде. «кена к печатному житию Сергия, изданному С. Азарьиным в 1646 году Старои. кн. Унд. № 126, л. 176. Нач: «Кто убо исповедати возможет многая и великая Божия дарования».

350

Последней работой их, по новой редакции, было росписание не Троицкого собора в Сергиевом монастыре, а Спасского в Андрониковом.

351

Макар, ч. мин., дек., стр. 33; милют., июнь, л. 1287; волокол. сб. XVI века в Моск. дух. ак. № 381, л. 125. Нач.: «Яко же убо царския утвари златом украшени с многоценным камением веселят очи зрящих нань». Посмертных чудес 26; первые из них, судя по именам игуменов, относятся к XV веку, последнее 17-е к XVI. См. список настоятелей в Опис, Сторож, монастыря, С. Смирнова... поправки архиеп. Филарета в Р. Свят., дек., примеч. 20 и 22.

352

«Сему убо (Макарию) умолену бывшу отцы обители оная и добре о сем подвигшуся и мене убогаго понудившу списати».

353

Рум. № 397. А. 80 и 288.

354

житие преп. Евфросина в Пам. стар, русск. лит. IV, 109, Оп. Рум Муз. стр. 597. Обзор арх. Филарета, стр. 185.

355

См. П С Р. лет. IV, 293, 295, 302, 303, 306, 310, 312, 316, 318 в примеч. и далее.

356

Волокол. сб. Моск. дух. ак. № 659, л. 143–148: эти листы относятся к той части сборника, которая писана в 1536 году. Милют. ч. мин.. июль, л. 634. Нач. предисловия: «вся убо яже в лете и иже под летом бываемая божия благодаяния о человецех нелепо есть таити».

357

В ряду печерских игуменов корнилиий, поставленный на эту должность в 1529 году, следовал за Дорофеем и Герасимом; в предисловии сказания автор пишет: «По благословению отец и иже преже мене бывших zde игумен и слящениоиннок Дорофея и Герасима, иже быша в та лета, в ниже строилса новый сей монастырь, и по совету и проразсужением всех яже о Христе братии нашея, повелено бысть мне худому и грешному написати сия». Описав 6 лет,

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
следовавших за освящением монастырской церкви в 1523 году, в продолжение
которых игуменствовали Дорофей и Герасим, автор останавливается и ничего не
говорит об управлении Корнилия, начавшемся в 1520 году.

358

Рук. Рум. № 397, л. 348.

359

Архиеп. Филарет пишет (Р. Свят., авг., стр. 134), что видение инока Исаии,
предшествовавшее обретению, было в 1547 году. В житии и видение и обретение
отнесены к 1554 году. Синод, рук. № 633, л. 41.

360

Рукоп. Рум. № 397, л. 219, 231 и 304.

361

Митроп. Евгений в Словаре писат. дух чина I. 167 и 170. Руднев в Рассужд. о
ересях и раскол:», стр. 196 и след. Преосв. Макарий в Ист. русск. раск.,
стр. 32, 37, 66 и друг. Архиеп. Филарет в Ист. Р. Ц. III. 180 и в Р. Свят,
май. прим. 151. Эти возражения были высказаны уже в XVII веке Доп. к Акт.
Ист. V. стр. 500.

362

Единственный список повести первого биографа в рукоп. Унд. XVI века № 306,
л. 1 –112. Первые 14 листов заняты предисловием, с изысканной витиеватостью
трактующим о некоторых догматах веры и любопытным как типический образчик
богословствования древнерусских книжников. Начало: «Ты еси царю один I.
Христос, животворящее Слово, преже век без начала и везде сый».

363

Памфил, третий игумен Евфросинова монастыря, был один из 4-х братьев,
которые в разное время постриглись вместе с отцом своим у Евфросина; трое
старших были один за другим первыми игуменами монастыря, торой из них
Харламбий стал игуменом еще до смерти Евфросина в 1481 году (А Экси. I, №
108). Первый биограф рассказывает, что самое видение Евфросина он поверял
образом, который находился на его гробнице и был снят по воле иг. Памфила с
портрета, написанного еще при жизни святого. Василий, передавая этот
рассказ, прибавляет, что архиеп. Геннадий, которому Памфил поведал о жизни
и чудесах святош, повелел «житие его изложить». От иг. Памфила осталось
послание, писанное в 1505 году. (Доп. в А. И. I, № 22). Этим определяется
несколько время его игуменства.

364

В конце рассказа об иноке Кононе (Унд. № 306, л. 67) первый биограф
прибавляет. «Сие же чудо и преднаписах в житьи святого и поставих и в ряду
чудес; понеже бо тамо паче нечто мало не исправих, не поберегох бо,
дострочно испытуя сказателя, и сего ради здесь паче исполних исправления
мере и поставих в ряду бываемое».

365

Древнейший список Василиева жития Евфросина в макар. ч мин. (по синод. сп.,
май. л. 824). По другим спискам напеч. в Пам. стар, русск. лит. IV, 67.
Известия, которых нет у первого биографа, наприм. о происхождении,
пострижении и поселении Евфросина на Толве, получил Василий от упоминаемого
им в предисловии инока Маркелла, жившего в обители Евфросина с конца XV

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org века. Следующий затем у Василия рассказ о Серапионе помещен первым биографом в конце повести, вслед за первым видением, когда он узнал от иг. Памфила об этом сподвижнике Евфросина; следующий у Василия дальше ряд рассказов о Филарете и его 4-х сыновьях вставлен у первого автора в рассказ о переписке Евфросина с архиеп. Евфимием.

366

Унд. № 306, л. 10 и 11: «ныне же убо велик плевел укореняшеса и цветет вл. . ець нечестия посреди съборныа апостольскыа церкви, и зело велик прах виаде от неведения и всорися в церковном оце и се паче велик раскол в Божии церкви... тяжкою бурей на два чина растрегшеса прею, разделишася: двоащени святая аллилугия ти зазирают со укоризною на троащих-Пред троащими двоащени светиться яко день пред нощию или яко солнце пред месяцем. И сего ради прохожу вам словом, житие великаго нашего отца Евфросина, да услышав беседу и повесть слова на разум вземше, да сугубь воимете обоих вину, троащих купно же и двоащих».

367

Н. С. Тихомиров нашел в библиотеке Троицкой Сергией лавры служебник XII века с сугубой аллилуйей. Толкование, изложенное в известном указе архиеп. Макария о трегубой аллилуйе (Ист. Р. Раск., преосв. Макария, стр. 30 и 31), выписано из статьи, помещенной в списке Златоуста XIV-XV веков (рукоп. Софийской библ № 1264, л. 15 об.): «Устав о петьи мефимона. Повеленье же Божье глаголет: «Пенью время, а молитве час, а не яко то неции блядословъци, не отгоняет свет завтреной ни тма вечернии, не таково, все повелено в уставленыи время творити, не токмо и ангели суть служат Богу беспрестани. Иже мнози поют подвоцю аллилугия, а не втрегубна, на грех себе ноют. Пети: аллилугия, аллилугия, аллилугия, слава Тобе, Боже. Аллилугия речется: пойте Богу» и т. д. Великий кн. Василий Иванович на смертном одре произносит сугубую аллилуйю (П. С. Лет. VI, 271). См. также послание митроп. Фотия в Псков в 1419 году (Ист. Р. Раск., преосв. Макария, стр. 5). Разбор известия о времени хождения Евфросина в Царьград в Пам. стар. рук. лит. IV, 118).

368

Димитрий Грек пишет Геннадию (сб. волокол. в Моск. дух. ак. № 491, л 466). «Мне ся помнит, что и у нас о том спор бывал меж великих людей: инии обоя одинако судили... Ино как ни молвит человек тою мыслию, так добро».

369

П. С. Р. лет. IV, 130.

370

Житие кн. Всеволода в Макар, ч. мин., февр., и в сб. Рум XVI века. № 397, л 390. Первое чудо с посадником Елисеем Каклиным помечено в житии 1484 годом. Псковская летопись упоминает о посаднике Елисее Оникеевиче под 1475 годом (П. С. Р. лет. IV, 250). Предисловия к первому и 21-му чуду Василий буквально выписал у Тучкова из жития Михаила Клопского. Василиево житие кн. Александра редко встречается в рукописях; полный список его в ч. мин. Германа Тулупова, рукоп. Тр. Серг. А. № 671, л. 158. Нач.: «Что реку или что возглаголю о доблести и мужестве и иодвизании в молитвах?». В рукоп. Унд № 274 без предисловия. – Житие Саввы в синод. рук. XVI-XVII веков. № 633, л. 15; здесь к 19 чудесам, описанным Василием, прибавлены рассказ «священноепископа Геннадия» о своем исцелении и два позднейших чуда 1581 и 1598 годов. Предисловие к житию выписано из Тучковской биографии Михаила; начало: «По страсти Г. нашего I. Христа». Краткое житие в рук. Рум. № 397, л. 383: «Сей убо преп. отец наш Савва рожение имея и воспитание и ангельскаго образа восприятие в туждых странах, не свемы, коея земля сиятый жительство имеяше... Но слышах от неких человек, в повестех обносимо беяше о семь блажением Савве: ови глаголют, яко от Сербьския земли ему пришедшу или от Св. Горы, а инем глаголющим, яко Литовская страна пороуди и веспита

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org того». Повесть об Исидоре в сб. гр. А. С. Уварова. № 911, л. 320.

371

См. эту редакцию по новгородскому списку Мокия 1554 года в синод, рукоп. № 21 о, л. 132 и по копии в милют. ч. мин. (май, л. 430), снятой с списка 1462 года, сделанного в московском Вознесенском монастыре.

372

См. эти известия в П. С. Лет., I, 120 и 121; 79 и 126.

373

См. эту редакцию по списку XV века в рукоп. Рум. № 305, л. 129 и по сн. XVI века в рукоп. гр. Уварова (по катал. Царск). № 296, л. 147.

374

Преосв. Макария Ист. Р. Ц. III, 10.

375

Мак. ч. мин. по синод сн, май, л. 1014. Нач. «Благословен Господь Бог Израилев». Архиеп. Филарет (Обзор I, 58) относит житие к 1200 году, указывая на пергаменный список его XIV века в Львовском монастыре: но без сомнения это – житие Евфросинии восточной, а не русской.

376

Некоторые из них указаны архиеп. Филаретом (Р. Свят., сент., 158–160) и в Ист. р. иерарх. V, 467–472; но составители обоих сочинений поправляют ошибки по-своему, исходя из предположения, что основа жития заслуживает доверия.

377

Житие Александра Свирского в мак. чет. мин. по Усп. сп, стр. 2265, сб. Тр. Серг. л. XVI века № 692, л. 214, в синод, рукоп. XVI–XVII веков. № 874, л. 22. Нач: «Молю же убо преиподобство ваше». Житие Ефрема в сб. гр. А. С. Уварова XVIII века. № 911, л. 7. Начало то же. Подобно житию и служба Ефрему есть копия с службы другому святому, Савве Вишерскому. О перенесении мощей в Ист. росс. иер. V, 473. В святцах неопределенно сказано: «Ефрем бе в лета 6900». Время рождения Ефрема обозначено 4-мя показаниями, из которых 3 противоречат друг другу: 20 сент. 6921 года при царе Василии Ивановиче, при митрон. Фотие и архиеп. новгородском Евемии, строителе Вяжицкого монастыря (1429–1458).

378

Ник. VII, 232. П. С. Р. л. III, 157, прим. и, 155. Маркелл прожил в монастыре Антония 6 месяцев с 28 окт. 1557 года.

379

Это слово помещено в январской четьи минее, писанной иеродиаконом Герасимом новгородцем в 1567 году (рукой. Е. В. Барсова). Рядом с службой оно в сб. Тр. С. л. № 692, л. 35. Нач. «В намять вечную будет праведник». Автор замечает: «Рождения же его места и родителена именованна обрести не возмогохом, токмо свидетельство приемше ото оных отец Печерскаго монастыря иже в Киеве, яко ту во обители их блаженному оному ангельскаго образа сподобльшуся».

380

Ч. Мин. Г. Тулунова, рукоп. Тр. С. л. № 673, л. 360. Нач. «Иже в Троице щюславляемаго нреблагаго единого дивнаго во святых его Бога». Эта редакция чаще встречается без предисловия и с легкой переделкой начала жизнеописания: «Сей блаженный духоносный отец Никита рождение имеяше во граде Киеве». См., на прим, солов. сб. № 818. л. 498 и № 222, л. 1.

381

См. статью в Приб. к твор. св. отцев, ч. XVIII: «Сведения о филологе черноризце», стр. 526.

382

Рум. сб. XVI–XVII веков. № 154, л. 336: «О обретении мощей преп. Ионы... и о казнях, бывающих на нас от Бога. Восприяхом и паки о отце нашем преп. Ионе, архиепископе В. Новаграда сего; не убо житие его похвалити ныне настоит, но обретению мощей его сотворяется намь днесь». Ср.: Ист. показ., изд. в Казани, стр. 499–509 и слово по указ. сн, л 351 – 360. О митрон. Макарии слово выражается как об умершем; вероятно, оно написано в одно время с книгой против Косого, то есть в 1566–1567 годах.

383

В слове об Ионе читаем: «вину убо явления и обретения священных мощей малыми глаголы сказахом; приидем прочее поведати и сие, како обретошася мощи сия. Никиты убо приснопамятнаго во свое ему время отласть уже слово, в не ж с по явлении прославлен быв от Бога и дивная Божия благодать глаголша тогда; ныне же о обретении мощей архиеп. Ионы глаголемо». Слово о Никите в ч. мин. Герм. Тулунова, рукоп. Тр С. лавры, № 673, л. 392–449 под заглавием: «О Божией благодати, бывшей чудеси явлением и прославлением священна го телеса иже во святых отца нашего Никиты епископа» и проч. Нач.» «Великая Божия дела глаголати систла языка требуют». Это слово писано после Иоасафова жития: из него автор выбрал несколько чудес, сопровождая их оговоркой: «Большая же чудотворения его во ином списана быша». По этому слову составил Варлаам, биограф псковских святых, свою редакцию жития Никиты. Сб гр. Уварова, но катал. Царск. № 133, л. 52.

384

Это слово, редкое в рукописях, сопровождает житие Иоанна в сб. солов библи. № 991. На время происхождения его указывает молитва за «царя государя нашего иже честию и славою венчанного» и т. д.

385

Списки XVI века в сб. гр. Уварова, по катал. Царск. № 385, л. 46, и в сб мне принадлежащем. Нач.: «Приспе нам, братие. светлое празднество и память успения преблаженного». Ср; П. С. Лет. III. 157 и Р. Свят. арх. Филарета, июль, прим. 288.

386

Напеч. в Правосл. Соб. 1859. ч. 2 и 3. Новые черты см. наприм. во 2 ч, стр. 349–354, 357–360; в 3 ч. стр. 112 и др. Об этих словах см. указанное выше исследование в Приб. к твор. св. отц., ч. XVIII.

387

Соч. Максима Грека, III, 26». Волокол сб. Моск. епарх библи. XVI века № 609, л 171.

388

Эта редакция в рук Рум. полов. XVI века. № 96, л 286 и в сб. того же времени, мне принадлежащем. Чудо 5-е здесь начинается замечанием, опущенным в списке макар. миней: «По сих же летех и иная ненаписана чудеса, ему же и мы самовидцы бывше». Ср.: Мак. ч. мин., февр., по Усп. сп, стр. 224.

389

Там же, стр. 227. Опис. Прилуцк. мон, П. Саваантова, стр. 9.

390

Рум. XVI века. № 153, л. 182, сб. гр. Уварова 1547 года по катол. Царек. № 131, л. 232, синод, сб. № 556, л. 886. Вероятно, эти редакции разумел Григорий, сказав в своем похвальном слове русским святым: «Кто не вестъ димитрия Прилучскаго, о нем же убо многи повести списана быша» Сб. Тр. Серг. л 337, л 582.

391

Сп. XVII века в синод, сб. № 866, л. 38, унд. № 302, л 80. В сб. служб XVII века в библ. Тр. С. л. № 628, л. 165 помещена служба Игнатию, в которой по первым буквам тропарей можно прочитатъ имя автора: «Господи Боже, помилуй Илию»

392

Наприм., в волокол. сб. № 659, л. 172: эта часть сборника писана в 1536 году.

393

В макар. ч. мин., янв., по Усп. сп., стр. 837, в солов. сб. № 819, л. 230, в сб Тр С. л. № 692, л. 293.

394

Ч Мин Германа Тулунова в библ. Тр. С. л. № 673, л. 114.

395

Сб. Рум. № 397, перемешанные листы 355, 352 и 356.

396

В указанном тrefологионе Тр. С. л. № 628, л. 33 есть служба Мартиниану с надписью в заставке: «Матфея инока творение се». Может быть, он автор и обоих житий.

397

Сб. Тр. С л. XVI века № 096 и в милют. ч, янв.. л. 395 Нач. жития Ферапонта: «Понеже убо красная мира сего». Нач. ж. Мартиниана: «Бог всемилосердый не навиче презирати угодник своих».

398

Наприм., в волокол. со. Моск. дух. акад. № 564, л 223, ж. Ферапонта, л.

204.

399

Оно в списках нового письма Тр. Серг. л. № 24, л. 134 и Унд. № 1234. К житию приложено 9 чудес 1661–1673 годов.

400

Единственный известный нам сп. ее в рукописи поморского письма, нам принадлежащей. В заглавии житии замечено: «Списано бысть благоискусным монахом Германом монастыря Св. Спаса, еже есть на Кубанском озере». Нач.: «Бысть во дни благочестивые державы вел. кн. Василия Иоанновича московского и всея России». Память о Филиппе Иранском особенно была распространена в Поморьи. В поздних рукописных святцах он назван пустынником. «Иже бысть на море-окияне у Раицкяго острова», и причислен к святым Архангельского края (Рукоп. Моск. дух. акад. № 209). Этим объясняется легенда о нем (в сб. Тр. Серг. л. XVII века. № 654, л. 58), напоминающая своим складом духовный стих: «Съежидает преп. Филиппей Рабский ис Соловецкого острова, и пошел подле море, взыскаючи себе места, и пришел к Выге реке, и речет Виге реке; сотворю плоть на тебе, куды меня Дух Господень но тебе понесет, туга хошу Христа умолити. И сядящися преп. Филиппей на плоте, и емля ево тишина, и несет его за Выге реку, и сходя с плотя своего с Выгы реки, и пошел в гору, где ему ангел Господень исповедал и благовестил, к Леванидову кресту над Лужаном озером: туто тебе исповедатися, Христа умолити. И створил пришествие к кресту к Леванидову, и нача ся Христу молити под крестом Леванидовым по благовествованию ангела Господня, и преклонь колени, и нача ся молити Христу, и придь на преп. Филиппа Ирабсково мрак, и явися ему ангел Господень, и рече ему: востани, отче Филипп Ирабский! сподоблен тебе столп ангелы Господни. И явиси ему Пречистая со ангелы Господни по благовествованию ангела Господня, и возбудився от сна своего и ужасен бысть от видения Преч. Владычицы нашея Богородицы, и веде его в столп Преч. Богородица, и поставлен бысть крест Леванидов ангелы Господня, и невидима бысть, и благовести ангелом Господним глас с небеси не створи исхоженья из столпа сего после видения Преч. Богородицы».

401

Передав рассказ Филиппа о себе, Герман замечает: «Сия ми поведа свитый» аз же от него слышах из уст его и написях памяти ради, чтобы не забытно такова святаго и блаженного отца житие». Рассказав о погребении Филиппа, автор оканчивает житие заметкой: «А мне же паки возвратившуся в монастырь Св. Всемилоствиваго Спаса еже есть на Кубанском озере, зовом Каменной». Хронологические показания жития не согласны между сбою: оно говорит, что Филипп преставился в 1537 году на 45-м году жизни, против 15 лет на Иране, но прибытие его на Иран относит к 1517 году.

402

Обз. русск. дух. лит I, 212 Прав. Соб. 1861, I, 212. Прав. Соб 1801, I, 215. Списки XVII века. Унд. № 321 и Больш. в Моск. Муз. № 37, л. 91; здесь же, л. 154 служба Иосафу. В похвале автор жития не выпустил даже слов, не имеющих смысла по отношению к Иосафу: «Ты недоведоней тайне Столпа философа, мнением превозносящагося, посрамил еси».

403

Акт. ист. I, стр. 185.

404

Житие Авраамия очень редко в рукописях. Сп. XVII века в сб. Тр. С лавры, № 625, л. 304. Нач.: «Благодарю тя, владыко мой, Господи I. Христе, яко сподобил мя еси недостойнаго поведатели быти преп. твоего Авраамия». Здесь л. 230 и служба Авраамию. Сокращение этой биографии в солов. сб. Казанск.

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
дух. ак. начала XVIII века. № 871, л. 273; другая еще более краткая ред. в
сб. Больш. XVII века в Моск. публ. муз. № 422.

405

Рум. XVI–XVII века. № 361. л. 115, Унд № 362 и № 600, л. 247, оба XVII
века. Нач.: «Искони убо божественное писание глаголет о блаженных и
юродивых». За предисловием следуют рассказы: о происхождении и поселении
Прокопия в монастыре у Варлаама Хутынского; об избавлении Устюга от
огненной тучи; о страдании Прокопия во время мороза; о пророчестве
Прокопия, предсказавшего 3-летней Марии, что она будет матерью Стефана
Пермского, и о кончине юродивого в 1303 году. По первому рассказу Прокопий
жил в конце XII века, второй помечен 1478 годом и оба несогласны с
последним.

406

Унд. № 362, л. 69. Этих чудес XV–XVI века здесь 18; по хронологическим
указаниям в них видно, что последние из них совершились около половины XVI
века, когда, по-видимому, составлено и житие.

407

Списки в рукоп. Унд. XVII века. № 320, Больш. в Моск. муз. № 393, л. 62.
Нач.; «Жизнь богоугодну и житие непорочно мужа сего».

408

Арх. филар. Обзор I, стр. 211. Собр. гос. грам. и дог. I, стр. 556.

409

Есть список службы Иакову Железноборскому с заметкой, в которой, может
быть, сохранилась биографически черта, относящаяся к нашему Иоасафу:
«Списано тогоже монастыря смиренным игуменом Иасафом». Сб. Тр. Серг. А №
625, л. 90. С именем Иоасафа встречается и служба авнежским чудотворцам.
Сб. той же лавры, № 624, л. 483.

410

Списки сказания в чет. мин. милют., июнь, л 678 и Тулунова в Тр. Серг. л. №
677, л 144. Нач.: «Коль благ Бог Израилев». Позднейший редактор вставил в
это сказание известия о Григории и Кассиане, дословно выписанные из
Иоасафова жития Стефана (сб. Тр. Сер. л XVII века. № 635, л. 39). Списки
этого жития XVI века в сб. Тр. С. л. № 692, л. 707 и XVII века в синод. № 542,
л. 428 с собственноручными поправками Симеона Полоцкого. Нач.: «Понеже убо
преблагий наш Владыка».

411

Макар, ч. мин., май, по синод, сп., л 764. Унд. XVI века № 574, л. 648. О
чуде на пиру у князя автор жития замечает: «Еже едва от неких уведевшу ми».
Память Исидора отмечена в месяцеслове начала XVI века. Рум. № 446 (Опис.
Рум. муз. Востокова, стр. 713).

412

Список этой редкой в рукописях повести в сб. Тр. Серг. лавры, пис. около
половины XVI века № 782, л. 419–461. Источники указаны автором в первых
строках: «Еже исперва от древних старец слышахом и мало писания обретох:
прииде на сию пустыню преп. Федор и вселися в ней из области В. Новаграда,
рода же и отечества не обретох, и коего монастыря постриженник; во многие
лета без нисания zde пребысть». Рассказав о построении иг. Феофилом

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
каменной церкви Благовещения, освященной в 1526 году, автор прибавляет. «О сем же по преставлении Феофилове ясно поведано многим нам ростовец мастер церковный Григорей Борисов», который строил ту церковь. После Феофила повесть упоминает еще о двух игуменах.

413

Синод рук. XVI века. № 926, Унд. XVII века № 301. Нач.: «Благословен Христос Бог наш, всегда прославляемый присными своими угодники». Далее: «Умилихся, яко мнози требуют еже о св. старце писания видети... недостойную руку прострох и во уме собрах, яже от уст самого старца слышах, иная же от ученик его и от инех неких слышах».

414

Степ, кн., ч. 2, стр. 218. Милют. ч. мин., апр., л 299.

415

Рук. Тр. Серг. л. № 696, л. 221, Рум. № 371, л 228 с службой. Догадки о кн. Андрее у архиеп. Филарета в Русск. Свят, окт., 27. Впрочем, уже в XVI веке далее в Переяславле мало знали об Андрее. Рассказывали, что он 30 лет служил пономарем при Никольской церкви и только по смерти его из найденного при нем «писаньца» узнали, кто он. Но Даниил уже не мог найти этого писаньца и в беседе с вел. князем и митрополитом признавался: «Глаголют же о сем кн. Андрее в повестех неции сице, аще истинна суть, един Бог весть». Синод. № 926, л. 103. В сб. Тр. С. л. № 696 вслед за житием Андрея выписано несколько чудес Даниила, в которых князь выставлен уже переяславским священником, знакомым Даниилу.

416

См. выше, стр. 49. По сп. в милют. ч. мин, май, л. 1325 рассказ о чуде во время построения соборного храма в монастыре в 1561 – 1564 годах заканчивается анаграммой, как любили обозначать свои имена древнерусские писатели: «Аще хочещи уведати имя игумену тоя обители, второе первым начальствуй, двоесотное сотным слагай (sic), я с пятидесятым, ером наверхетася (Васьян)».

417

Архиеп. Филарет в Обзоре I, стр. 173, в Р. Свят, июнь, прим. 54; сент, прим 220 Строев в Опис рукоп. Царск., стр. 46. Митроп. Евгений в Словаре дух. пис I. 104 относил Григория даже к XVII веку, а ключарь А. Федоров к XIV–XV.

418

Историч. собрание о гряде Суждале в 22 кн. Врем. Общ. Ист. и Др. росс, стр. 119 и 130. В сб. Тр. Серг. лавры нач. XVII века. № 337 помещены сочинения, обозначенные именем «Смиреннаго Григория, чернца в обители св. Евфимия града Суждаля»: л 483. служба Евфросиния. л. 309. житие Евфимия (ср: ч. мин. Тулунова, № 694, л. 1), л. 538; служба Евфимию, л. 557, служба новым русским чудотворцам, л. 571–слово похвальное новым чудотворцам (ср. Больш. в Моск. публ. муз. № 422, статья 46–я), л. 593, служба еп. Иоанну. Житие Евфросинии в рукоп. Унд. нач. XVII века № 308, Тр. Серг. л. № 664, л. 399. синод. № 869. Ж. Иоанна в рук. Унд. XVII века № 318, в сб. Рум. № 164 с переменами. Ж. Козмы в рукоп. Имп. публ. библ., отд. Погод. № 729, л. 54; служба в сб. Рум. № 371, л. 464.

419

См. грамоту этого года в рукоп. Рум. № 52, л. 38.

420

Волокол сб. в Моск. дух. акад. № 490, а 249. То же в рук. Унд. XVI века № 310. Архиеп. Филарет (Р. Свят, апр., прим 1) ссылается на ключаря Федорова, говоря, что Григоријево житие Евфимия переделано и дополнено чудесами но воле митроп. Макария махрищским игуменом Варлаамом, который дополнил и житие Евфросинии. Ни у Федорова, ни в житии Евфимия нет такого известия, а житие Евфросинии дополнил суздальский епископ Варлаам.

421

В предисловии по сп. Тр. С. л. № 337, л. 573: «Преже малых дней вам беседах о св. Руфимии. обещахомся и о сих побеседовати». Буквальный смысл этих слов указывает лишь на отношение праздника новых чудотворцев (17 июля) к дню памяти Евфимия (1 апреля), но так нельзя было выразиться, не написав прежде о Евфимие.

422

Сб. Тр. Серг. л. № 664, а 444. Варлаам называет Савватия бывшим игуменом, не указывая, в каком монастыре. По грамотам известен Савватий, игумен Евфимиева монастыря около 1565. Со. Рум. № 58 и 59.

423

Предисловие к житию Евфимия есть подражание предисловию Пахомия к житию Сергия, а предисловие к житию еп. Иоанна почти целиком выписано из предисловия Епифания к житию того же святого; слово на память русских чудотворцев есть близкое подражание написанному Григорием Цамблаком похвальному слову св. отцам, в посте просиявшим.

424

Сб. Тр. Серг. л. XVI века. № 69, л. 146 и 222, и синод. XVI века № 630, а 196 и 210. По рассказу жития кн. Константина, служба ему была написана за много лет до обретения мощей в 1553 году. Архиеп Филарет говорит, что повесть о Петре и Февронии написана монахом Еразмом; но ни в списках, указанных им при этом, ни в других нами виденных мы не нашли такого известия (Обзор I, стр. 211).

425

Таков состав ее по списку в синод, не переплетенном сб. XVI–XVII веков. № VI, л. 39–114. Нач. «Павел, св. апостол, церковный учитель, светило всего мира». С пропусками и сокращениями она в списке, изданном в Пам. стар, русск. лит. I, 229. Та же редакция без сказания о Муроме и легенды о еп. Василие облечена в форму похвального слова в сб Тр. Серг. л. XVII века. № 800, л. 70. Краткая редакция, в которой опущены риторические отступления, но распространен по летописи рассказ о св кн. Глебе в милют. ч. мин., май, л. 1169.

426

По летописи Муром обновлен в 1351; в 1355 Юрий был и извержен, а еп. Василий поставлен уже в 1356. ник. I11, 193 и 205.

427

Так желая видеть в кн. Константине действительное историческое лицо, предполагают, что под этим христианским именем скрывается Ярославль Святославич (+ 1129); но из сказания Даниила Паломника известно, что христианское имя этого князя было Панкратий.

428

Волокол. сб. в Моск. дух. ак. № 515, л. 424 и след «Лета 7032, марта во 2 день, пытал кн. Юрьи Иванович Стретенские старицы Ефросинии Васильевской, жена Кожина, о житии преп. Макария чудотворца, от каковых родителей родися, и каково бысть житие его. И старица Евфросиния сказывает: помнила маму его, которая его кормила, а звали ее Еуфимьею, а жила 106 лет. Начало жития Макарьева сице бысть» и т. д. Житие Макария в макар. ч. мин.. март, стр. 789, синод, сб. № 555, л. 608, волокол. сб. Моск. д. ак. № 632, л. 136, сб. Тр. Серг. л. № 692, л. 463. Первый из этих списков отличается от других некоторыми вариантами и пропусками: нет статьи о первых учениках Макария Маркелле и Сергие; чудес по обретении 16, в других 90.

429

Синод, сб. XVI века. № 927, л. 25–27; о нем ниже.

430

Из повторенного в этом описании перечня чудес видно, что оно составлено между 1539 годом, которым помечено одно из последних чудес, и 1548, к которому относится список его в волокол. сб. Моск. епарх. библ. № 648, л. 118. Нач.: «Присно убо человеколюбие Божие проповедати должны есмы». Этот сборник писан в 1548 году «замышлением» Е. И. Воронцовой, как сказано в приписке.

431

Сб. Тр. Серг. л. № 692, л. 488; № 802, л. 17. Нач.: «Се ныне время благоприятно». В заключительной статье «О списателе чудесем по преставлении пр. Макария», сказав, что он описал чудеса по просьбе колязинских иноков Серапиона и Филарета, автор продолжает «И ваших прежних тетратей никакоже не повредих, не почернил нигдеже, ни имени не пременил в чудесех, но паче распространил и речи пременил удоб приятен вид».

432

Сп. XVI века. Унд. № 367. Нач.: «Лепо же ми в настоящем плетении глагол». Ср.: Прав. Собес. 1859, ч. II, 353 и 510, также ж. Иосифа, соч. неизвестным и изд. г. Невоструевым, стр. 39. Догадка арх. Филарета, что житие Серапиона написано учеником его Иаковом, не поддерживается ни выражениями жития об Иакове, ни временем сочинений, которыми пользовался биограф (Р. Свят., март, стр. 94). Открытие и переложение мощей в указанном сн. но ошибке обозначено 7007 годом: по указанию на игумена Иосифа и келаря Адриана, при которых это совершилось, видно, что следует читать 7067. Оп. Тр. Серг. Лавры, изд. 1865 г., стр. 85. Летой, наместников, келарей и проч. в Лет. зап. Археогр. Ком. IV, 79. Святцы относят кончину Серапиона к 7067 г., смешивая его, очевидно, с годом переложения, в служ бе читаем: «Многими леты покровенны быша чсстныя мощи твоя». Милют ч. мин., март, л. 420.

433

Все три жития изданы г. Невоструевым. Указываемое им сходство Саввы с Досифеем в одном месте так далеко, что едва ли можно видеть в нем заимствование (Саввино ж., стр. 9, прим. 31). Неизвестный биограф выражается об иноке Дионисие Звенигородском как об умершем; в одном сб. сохранилась приписка с известием, что этот иннок умер в 1539 году (волокол. сб. Моск. д. ак. № 577, л. 298).

434

житие Иосифа, сост. неизвестный, стр. 4 и 56.

435

«Слово надгробное преп. иг. Иосифу. Сказание о житии его, откулу и кто бе», изд. Г. Невоструевым, стр. 23 и 28.

436

Синод, сб. XVI века. № 927. л. 2–40. Сочинение без заглавия, начинается словами: «Понеже убо мнози изначала от отец начаша чинити повести преже бывших отец, им же ти сожительство ваша и от них слышаша, инаа же сами видеша и слышаша, странствующе по монастырем». Но на об. 1-го белого листа записано: «Черньца Васиана Фатеева, бывшего архимандрита Вотжицкого монастыря, тверского уезда, письмо о житии вкратце преп. иг. Иосифа Волоцкого». (Сб. писан раньше 1568 года, когда умер Вассиан).

437

Там же, л. 6: «Сего ради изволих по силе трудившихся (sic) писанием изложити в натерице по отческому преданию первее о отци Пафнугии и о ученицех его и елика от него они слышаша, потом во отце Иосифе и о ученицех его и елика от него слышашом и сами видехом, такоже во инех монастырех пребывая, елико слышаша и сам видех и елика от сущих в мире слышаша, потщахся писанию предати таковая... глаголющих ради и неправе мудрствующих, яко в нынешняя времена такова знамена не бывають».

438

Лишь эта часть известна по другим спискам и была внесена потом в житие Пафнутия.

439

Синод, сб. № 927, л. 104–112 и 172–177.

440

Архиеп, филарет в Обзоре дух. лит. I, стр. 213.

441

Синод, сб. № 927, л. 178 и 160.

442

Волокол сб. в Моск. дух ак. № 412.

443

Волокол сб. в Моск. дух. ак. № 512. л. 213 это автограф Евфимия.

444

Миня Германа в библиотеке Тр. Серг. лавры, милютинские в синодальной.

445

Списки: XVI века. Унд № 276 без начала, XVII века, синод, рук. № 413 и сб. Германа Тулупова в Тр. Серг. л. № 694. Феодосий пользовался житием Александра Свирского, наприм, порядок жизни в Ошевенском монастыре (синод. № 413, л. 57) описан словами Иродиана. Служба, составленная Феодосием, в той же синод, рук. № 413 и сборн. Тр. Серг. л. № 625, л. 218.

446

Единственный сп. его встретили мы в минее Г. Тулунова № 695, л. 216–237. Нач.: «Якоже небо украшается звездами».

447

Списки этого редкого жития в милют. ч. мин, май, л. 1183 и в сб. синод, типогр. библ № 1615. Нач.: «Отцы и братия и богоизбранныи людие... Бывшу ми некогда в обители его и на месте его стоящу и жезл пастырский в руце имея, и еще от ученик его ту застах».

448

Ч. Мин. Г. Тулунова № 677, л. 61, сб. гр. Уварова по катал. Царского № 124, л. 82., ч. мин. милют., июнь, л. 516. Нач. «Се бо ныне о семь блаженнем светлый учитель славный Павел вопиет». В похвале читаем «Прародитель благовернейшаго и высшаго царя и государя Иоанна Васильевича, самодержца всея Руси, вел князь киевский Владимир» и проч. Последнее чудо 1599 года, по-видимому, прибавлено после.

449

Список Ионина жития Антония XVII века в сб. солов. библ. № 230 с службой, составленной тем же автором, и в рукоп, Унд № 284. Нач.: «Понеже великих святых муж добродетели писати преподобно есть». Посмертные чудеса описаны позже жития: в них рассказывается о постройке новой церкви в монастыре, начатой в 1589 году.

450

Списки редакции царевича в рукоп. Унд. XVI века. № 255 и гр. А. С. Уварова XVII века. № 385 (но катал. Царск. № 86), без приписки в которой автор рассказывает о происхождении своего труда; она напечатана у Карамз. IX, примеч. 612, по изд. Эйнерлинга.

451

Об Ионе см. грамоты Глушицкого мон. в Ист. росс. иер. II, 711 и 720. Сп. жития Сергия XVII века в солов. сб. № 1007, л. 27, Унд. № 369, л. 102, Тр. Серг. лавры № 667, л. 82, с 98 чудесами. Нач.: «Всяка убо добродетель». Ж. Варлаама в рукоп. Унд. XVI века. № 291, ч. мин. Г. Тулунова. № 677, л. 231, синод. XVIII века. № 619; чудес 24. Нач.: «Бог прославляем в советех святых».

452

См. приписку в конце службы Пахомию Нерехотскому в синод, сб. № VI, л. 133. Ж. Геннадия с службой того же автора и «Сказанием иг. Алексея к пастырю» Геннадиева мон. в синод, рукоп. XVI–XVII веков. № 929; то же, в ч. мин. Г. Тулунова № 673, л. 312. Нач. жития: «В Троице единосущней Отца и Сына и Св. Духа истинствую».

453

Списки в синод, рукоп. XVIII века. № 608, л. 55 с службой, Унд. XVII века. № 369, л. 171, с припиской автора в мин. Германа Тулунова № 676, л. 509. Нач.: «Разум убо православным христианоу». Ср.: А. А. Эксн. II, № 222.

454

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
Единственный нам известный список в сб. гр. А. С. Уварова нач. XVIII века.
№ 107, л. 64 без предисловия. Автор не знает, что Иннокентий пришел к Нилу
еще до основания последним скита, странствовал с учителем по Востоку и умер
раньше Нила; напротив, он рассказывает, что Иннокентий ушел из скита в
пустыню уже по смерти Нила.

455

Список этой памяти в рукой. Унд., писанной в Переяславле в 1663 году. №
301, л. 126. Антониево житие Герасима в сб. Унд. 1686 года. № 600, л. 161.
Нач.: «Елицы убо духом Божиим водими суть». Последние из 17 чудес описаны
другим автором: 15-е помечено 1590 годом, когда Антония уже не было на
свете.

456

Она в рукоп. XVII века ими. Публ. библ. Погод, отд. №711, без предисловия;
она сообщает более подробное известие о Сверковом монастыре с любопытным
рассказом о боярине Салтыкове, сокращая в остальном сочинение Антония.

457

Сп. XVII века в синод, сб. № 409 и XVIII века в рукоп. Унд. № 299 с
службой. Нач.: «Повесть полезна яко близь очима зрится».

458

П. С. Лет. III, 6.

459

П. С. Р. Лет. III, 4–6.

460

Они напечатаны в Ист. росс. иер. III, 123–126 и у Карамз. II, прим. 210.
Ср.: Ист. росс. иер. III, 144 и 154–175.

461

Ср.: Ист. иер. в указ. м., стр. 123–125 с Прав. Собес. 1858 года, ч. II,
стр. 314, 171 и 321.

462

Синод, рук. № 609, л. 154–159: «Повеле ми (иг. Кирилл) сия вся дозде
нанисати чудеса преподобного, а прочаа же напреди написана бяше в книзе
сей, а zde же аз сия вся тогда написах себе памяти ради в обители
живоначальная Троицы». Ср.: Он. Рум. муз., стр. 210.

463

Единственный нам известный сн. жития конца XVI или нач. XVII века в
непереплетенном синод, сб. № VI, л. 134–155 с одним посмертным чудом,
совершившимся над учеником Пахомия Иринархом. Предисловие к житию –
переделка предисловия к житию Евфросинии полоцкой. Нач.: «Благословен
Господь Бог Израилев». Перед житием помещена служба Пахомию с наставлением,
как изображать на иконе Пахомия и Геннадия Костромского.

464

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
Сп. жития XVI–XVII веков в сб. Рум. № 361, л 196, XVII века, Унд. № 381,
волокол. сб. Моск. дух. ак. № 660, л. 24. Большак, в Моск. публ. муз. №
28, л. 1. В первом из них, которым пользовался Карамзин (т. IX, прим.
173–205), сохранилась заметка автора, опущенная в других: рассказывая о
деятельности Филиппа в Москве, он говорит: «Не от иного слышать, но сам
видех». По этой редакции, перенесение мощей было в 21-й год по смерти
Филиппа, по другой – в 1590, августа 8. Предисловие к первой редакции
составлено по житию Герасима Болдинского, написанному Антонием; начало
тоже.

465

Единственный сп. второй ред. без начала в рукоп. Унд. XVII века. № 380, л.
35. Первая редакция упоминает мимоходом о приставе Стефане Кобылине,
мучившем Филиппа в заточении, потом постриженном и заточенном в Каменный
монастырь. Второй редактор рассказывает подробнее о заточении Филиппа со
слов старца Симеона, бывшего Ст. Кобылина, «поточену ему бывшу на
Соловках». На время второй редакции есть намек в известии ее, что на месте
мельниц, построенных Филиппом, ныне построены новые каменные: может быть,
это те, которые были поставлены после пожара, истребившего мельницы в 1601
году, по Соловецкой летописи. Солов, рукоп, Каз. дух. ак. № 483.

466

Житие Федора в ник. лет. VII, 316–359. Канон Иосифу в волок, сб. Моск. дух.
ак. № 381.

467

Милют. ч. мин, ноябрь, л. 1055, Унд. XVII века. № 275 и 1271: в последнем
анаграмма, в которой скрыто имя автора; она напечатана по рукоп. Царского в
III т. Зап. Археол. Общ. и разобрана в т. IV, стр. 140. Нач. жития: «Якоже
в чувственных видимое солнце». Иона, вероятно, прежде жил в Рождественском
монастыре и не прекращал сношений с ним, став в 1589 году епископом
вологодским; о чуде 1572 года рассказал ему монах этого монастыря Антоний;
в 1600 году он положил в ту же обитель список творений Максима Грека на
помянутой души своей по смерти. Опис рукоп. Царского, стр. 200.

468

Эти известия извлечены из предисловия Филофея к житию и записок Германа,
помещенного Тулуповым перед житием в рукоп. Тр. Серг. л. № 672, л. 85. В
рукоп. Унд XVII века. № 345 то же житие со службой. Герман был первым
строителем монастыря на Столбном острове и скончался в 1614 году; духовную
его см. в Ист. опис Ниловой пустыни, В. Успенского, стр. 109. Нач. жития:
«Благословен Бог и Отец Господа нашего».

469

Унд. № 345, л 41; Филофей говорит о себе, что не бывал в Ниловой пустыни.

470

Она в рукоп. Унд XVIII века. № 346 и 347, в обеих без предисловия; нач.:
«Сей преп. Нил рождение и воспитание име от области и предел В. Новаграда».

471

Этот свод в солов. рукоп. Каз. дух. ак. № 609; список помечен 1632 годом
Здесь повести о монастыре предшествует опись монастырских зданий; в повести
переписана большая часть Корнилиева сказания, к которому прибавлены
известия о первом печерском пустыннике Марке, о деятельности Корн или я и о
его преемниках; затем следуют статьи об осаде Пскова и монастыря в 1581
году, о переложении мощей Марка и Ионы при иг. Иоакиме, о нашествии поляков
Страница 324

472

Рукоп. г. Погодина; см. Москвит. 1843, № 9, стр. 139.

473

Опис Печерск. монастыря, изд. в Дерите в 1821 году, стр. 52. Архиеп. Филарет в Обз. русск. дух. лит. I, стр. 214 и 225. Митр. Евгений в Слов, пис дух. чина, ч. 2, стр. 200. Повесть издана в Чт. Общ. Ист. и др. 1847, кн. I.

474

Рукоп. Унд XVII века. № 300, Рум № 157, л. 169, милют. ч. мин, март, л 110. Житие напеч. в Степен. I, 377.

475

Обе статьи в рукоп. Унд. XVII века № 363, описание чудес в сб. Тр. Серг. лавры XVII века. № 628, л 88. В летописи находим известие, что мощи Романа обретены и внесены в соборную церковь Углича в 1595 году (Ник. VIII, 32 и 33 Летоп. о мног мятеж., стр. 43). Это известие неточно по житию Паисия Углицкого, мощи обретены спустя немного лет по освящении церкви в монастыре Паисия в 1482 году и за 120 с лишком лет до разорения Углича Литвой; следовательно, около 1485 года. По актам известен архимандрит переяславского Даниилова монастыря Сергей в 1580 и 1584 годах. Собр. гос. грам. и догов. I, стр. 587. А. А. Эксн. I, стр. 212.

476

Обзор р. дух. лит., 1, стр. 312; в Р. Свят., июнь, примеч. 34, автор не повторил своего известия о Сергие.

477

Краткая без предисловия в Милют. ч. мин., июнь, л. 260. Пространная— в нашей рукописи, писанной в Угличе в 1776 году. Нач.: «Ныне убо, отцы и братия, подобает нам светлое сие торжество праздновати». В конце рассказа о чудесах Паисия при жизни биограф замечает; «Многа писания последи литовскаго разорения не обретаются уже, потреблены бо суть вся от тех злых человек и сожжена быша, и летописец гр. Углича тогда же погибе, и сия едва в ризнице преи, отца обретохом, да и то вся истлевша и издрача весьма и едва мощно разобрати; сия же мало от тех сиисавше и zde в житие преп. отца приличная положихом и исполнихом житие святаго от оной истории, ныне нами обретенныя, яже преже доселе тая история неведома бе, и житие преподобнаго вкратце пишася, то сие ныне исправися и пространно написася».

478

Архиеп. Филарет относит составление пространной редакции к концу XVII века, не указывая оснований. В обеих редакциях житие сопровождается 27 посмертными чудесами, из которых 2-е помечено 1574 годом, 21-е относится ко времени царя Василия Шуйского. В пространной к этому прибавлено 4 позднейших чуда, из которых одно помечено 1654 годом.

479

Она известна нам по рукописи Пискарева в Моск. публ. муз.

480

О Вассиане см. л. 53, о Варлааме л. 67. Повесть писана после 1764 года, когда упразднен монастырь Вассиана, однако ж, упомянув о восстановлении его п 1616 году, она прибавляет, что он «доныне стоит неразрушим славно», так, очевидно, говорило житие Вассиана.

481

Слово святителям в милют. ч. мин., окт., л. 447; слово Прокопию и Иоанну в рукоп. Унд. № 362, л. 197.

482

Опис. Ниловой Стол, пустыни, В. Успенского, стр. 110. Рукоп. волокол в Моск. дух. ак. № 412. В Соловецком уставе иг. Филиппа, писанном в 1563 году, в списке братии упомянут один инок, Мисаил. Рукоп. солов. в Казанск. дух. ак. № 1127.

483

Списки: Унд № 293, гр. А. С. Уварова по катал. Царск. № 135, л. 453, № 265, л. 51. Нач.: «Благословен Бог и Отец Господь».

484

Все списки жития XVII века Нач.: «Единородный Сын Слово Божие». Ср.: житие Евфимия В. в рукоп. Унд. XV века. № 558, л. 318. По си. Царск № 126 житие оканчивается чудом 1612 года, по сн. Унд. № 328 и милют. ч. мин., февр., л. 100–чудом 1620, по сн. Тр. Серг. лавры. № 696, л. 75–тремя чудесами 1627 года, по сн. гр. Уварова. № 459, л. 93–чудом 1638 года. Архиеп. Филарет, останавливаясь на второй из этих групп, полагает, что житие писано в 1620 году. Русск. Свят., февр, примеч. 18. Слово на обретение мощей напеч. в чтен. Общ. Ист. и Др. 1864 года, кн. 3.

485

Это житие чрезвычайно редко; мы знаем его по списку в поморской рукописи, нам принадлежащей. Чудеса 1622–1674 годов, описанные Иоанном, начинаются предисловием: «Тайну цареву добро таити со опасением». Рассказ о пришествии Кирилла на Челму начинается словами: «По смотрению убо Божию дошед преподобный отец наш Кирилл чудотворец на место оно, глаголемое Челма гора, от града Каргополя 42 поприща, на усть Челмы реки, над озером Челмозером, о ней же извещение и глас Божий слышав».

486

Можно указать одно неясное подтверждение этой догадки. В сохранившейся службе Корнилию Палеостровскому есть известие, что он родился в Пскове (см. статью г. Барсова «Палеостров» в Чт. Общ. Ист. и Др. 1868 года, кн. 1, прим. 2). В житии Кирилла нет известия о месте его рождения, но указано место пострижения – монастырь Антония Римлянина. В последнем, как и на Палеострове, главный храм во имя рождества Богородицы, я основатели новых монастырей имели обычай воспроизводить в них храм обители, из которой вышли. Арх. Филарет, вероятно, пользовался выдержками из жития Кирилла и потому написал, что оно составлено в XV веке и дополнено чудесами при натр. Никоне. Г. Свят, дек, прим. 108.

487

А. А. Эксп. III, № 163, 210, 295, 297. житие напеч. в Пам, стар, русск. лит. I, 63 с пропусками Нач. предисловия: «Благословен Бог Отец Вседержитель». В конце жития по сп. в нашем поморском сб, л 168: «Мы же о житии ея никому не новедахом, дондеже иреставися сын ея Георгиу!, и конающе гроб его, обретохом мощи святых, и оттоле нонудихся списати житие святы я».

488

Списки XVIII века в солов. сб. Каз. дух. акад. № 858, л. 89, в рукоп. Унд. № 314, гр. А. С Уварова № 833 и в раскольн. рукоп. Моск. дух. ак. № 437. Нач: «Сей преп. отец наш Иринарх родисл града Ростова, веси Кондакова от христиану родителю».

489

Сб. Тр. Серг. л. XVII века № 696, л. 185. Нач.: «Иже преже всех сый и всякая за всех подобает истинному человеку ведати». В милют. ч. мин, июль, л 1338 без предисловия.

490

Унд. № 332, солов. сб. № 229, гр. Уварова но катал. Царск. № 743, л. 289–сп. 1602 года; только 3–е из 10 посмертных чудес помечено 1532 годом.

491

Сб. Тр. Серг. л № 694, л. 340 с похвальным словом Нач: «Что убо похвала благоверию и что ино утверждение».

492

Письма русск. государей, изд. Археогр. Комм № 18.

493

Унд. № 296 нового письма. Предисловие составлено по второй редакции жития Макария Желтоводского; начало тоже. Канон написан был позднее, по поручению вологодского епископа Павла (1716–1725), как видно из слова об Иосифе Заоникиевском.

494

Это житие успело попасть в милют. ч. мин, февр, л. 512. Ср: сб. XVII века. Унд. № 640, л. 271, Большак, в Моск. публ. муз. № 28, л. 96. К житию приложено 6 чудес, совершившихся в Тотье от образа Германова, написанного в 1612 году. Праздновать память Германа в Соловецком монастыре разрешено холмогорским архиеп. Афанасием в 1690; грамота об этом в солов. сб. Каз. дух. ак. № 182, л. 14.

495

Солов, рукой. XVII века. № 235. Эти записки, очевидно, дополнены другою рукой, в конце повести заметившей: «Письменному же повествованию преданы оныя (чудеса) от старца Илариона обители сея».

496

Оно в рукоп. Ими. публ. библ Погодинск. отд. № 725, л. 36 Нач.: «Еже убо тесное разума».

497

Солов, рукоп. № 182, л 120–154. Кроме первых чудес Иоанна описанных Варлаамом, здесь помещены: записка Мартиниана об одном исцелении, письмо из Соловецкого монастыря о написании обр;иа Иоанна в 1607 году, грамота новгородского mutjjoн. Макария Корольскому иг. Герасиму 1624 года с

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
поручением произвести следствие о чудесах Иоанна и Аоггина, следственным
акт и записка о перенесении мощей.

498

Это житие без чудес в Милют. ч. мин, февр, л. 1177; полный список в нашей
поморской рукописи, л. 301. Нач.: «Сей убо раб Божии родися близь Студеяаго
моря на Онеге реце в Турчасовском селе».

499

Солов, рукоп. нового письма в Каз. дух. ак. N° 1195, л. 37: говоря о
пустынниках, уединявшихся на острове около 1632 года, повествователь
замечает «Слышахом же о них от старых соловецких жителей, изряднее же от
монаха некоего Илариона, жившаго в Александровой пустыни, что близь
Дамиановых пустынь».

500

Волокол. рукоп. конца XVII века в Моск. дух. ак. № 610.

501

Список жития нашли мы только в рукоп. Унд XVII века. N° 273 с службой на
обретение мощей. Нач.: «Бысть некий черноризец, рекомый Бестуж» Место
погребения Адриана оставалось неизвестным до 1625 годя В описании жизни
читаем: «Не имамы поведати в та временна, где его скуташа и скрыта», легко
заметить здесь поправку. Предсмертное показание Ионы о месте погребения
Адриана, упоминаемое в слове о мощах, сохранилось и почти дословно сходно с
рассказом слова об этом: по-видимому, слово писано тем же иг. Лаврентием,
которому Иона дал это показание (А. Ист. III, N° 14).

502

Сб. XVII века гр. Уварова. N° 415 (по катал. царского. № 118), а 28–206.
Нач.: «Бысть некий юноша именем Аммос». Арх. Филарет, ссылаясь на этот
список, говорит, что кончина Феранонта в нем помечена 1591 годом. Но: 1)
ему, вероятно, доставлена была неточная копия с списка, вследствие чего он
переделал по-своему и другие черты жития; 2) поправкой он не устраняет
противоречий последнего.

503

Вологодск. Епарх. ведом. 1866 года. N° 5.

504

Если справедливо показание г. Савваитова в Он. Спасо-Прилуцк. мон., стр.
42.

505

Два списка жития в Синод, сб. XVII века. № 850, л. 289 и 815 с
стилистическими и фактическими вариантами, первый с припиской о времени
составления жития. Записка там же, л. 928.

506

Милют. ч. мин., июнь, л. 728 без предисловия; другой сп. в сб. XVII века.
Большак, в Моск. публ. муз. N° 422 не полон. Чудеса относятся к 1569– 1649
годам; последнее – «нынешняго 157 года».

507

В старопеч. библ. Унд. № 588 и 598. Нач. «Все человеческое естество многоразличными образы суете повинуся».

508

Она в синод рукоп. XVII века. № 620 и в нашем поморском сб., л. 55, без предисловия и повести о свидетельстве мощей; посмертных чудес в нервом сп. – 8, во втором–3, в печатных изданиях –18 или 19. Предположение архиеп. Филарета в Обзоре дух. лит. 1, стр. 332 ни на чем не основано.

509

Сб. нач. XVIII века гр. Уварова. № 107, л. 69, и наш поморский сб., л. 285.

510

Солов, сб. XVII века № 871, л. 279–302 и N° 989. Нач.: «Божия некая тайны великаго человеколюбия мало пред нашим родом явлена быша». По поводу чудесного звона в пустыне при основании обители автор замечает: «Мы же дивихомся о чудеси том». Ср.: повесть с грам. в Акт. Ист. II, № 72; III, № 166.

511

Редкий си. жития в рукоп. Унд. № 385. Нач. «Единородный Сын Слово Божие». На последнем листе пометил «1654 г.» указывает на время списка.

512

Это редкое житие известно нам только по си. XVIII века в сб. гр. Уварова N° 107, л. 47. Нач. «Слава Тебе, Христе Боже, сотворшему всяческая посмертных чудес», 17.

513

Сб. Рум № 154, л. 370–380.

514

Список 1741 года в солов. рукой. N° 182, л. 17–25. Нач.: «Сей убо праведный муж старец Серапион, якоже поведаша ми о нем иже многа лета с ним поживше». Автор говорит, что Серапион пришел на Кожеозеро в 1566 году; но сам Серапион о челобитной к царю 1595 года писал, что строил монастырь 36 лет. Акт. Ист. 1г № 246.

515

Пространное житие с чудесами в той же солов. рукоп. № 182, л. 25. Без чудес оно напеч. в Прав. Соб. 1865 года, I, 204. Краткую редакцию нашли мы в синод, сб. XVII века № 850, л. 531–533.

516

Оно приложено к житию по списку XVIII века гр. Уварова № 105 (но катал. Царск. N° 94), л. 108. Другие списки в рукоп. XVII века. Большак, в Моск. публ. муз. № 419 и гр. Уварова нач. XVIII века N° 162, л. 119. Нач.: «Тайны царицы добро есть хранити». Сп. службы XVI века в сб. гр. Уварова по катал. Царск, № 378, л. 223, и N° 563, л. 522. Мы не могли проверить известие, приводимое архиеп. Филаретом по рукоп. Петерб. дух. акад. (Обзор дух. лит. Страница 329

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
I, стр. 223), будто житие Ефрема написано в 1572 году Иоасафом;
рассматриваемая редакция во всяком случае составлена не Иоасафом и не в XVI
веке.

517

Эта повесть прибавлена к житию в нашем поморском сб., л 189.

518

Рукоп. 1663 года Унд. № 301, л. 84. Здесь (л. 125) и запись Ионы о
свидетельстве мощей.

519

Эти чудеса приложены к житию Антония в солов. рукописи, писанной в 1666
году в Спском монастыре, № 230, л. 293, и в рукоп. Унд. № 284, л. 203.

520

Рукоп. 1746 года в ими. публ. библ., отд. Погод № 726 и наш поморский сб.,
л. 315.

521

Списки XVIII века в солов. рукоп. № 182, л. 86 и в нашем поморском сб., л.
287. Напеч. не вполне в Правосл. Собес. 1859 года, II, 94.

522

Сказания кн. Курбского, стр. 126–142.

523

Буквально понимаемое известие Курбского, что Феодорит с Митрофаном прожили
на Коле лет 20 и потом поехали в Новгород к архиеп. Макарию, противоречит и
предшествующему и дальнейшему рассказу Курбского. Преосв. Макарий
поправляет 20 на 12 и полагает начало проповеди Феодорита после 1542 года
(Ист. Р. Ц. VI, 326). Но по рассказу Курбского видно, что Феодорит первый
начал просвещать лопарей около Колы, которые были крещены в 1531 году,
когда для них освятили две церкви в Коле. Притом Лев Филолог, имея в виду
движение среди лопи в 1531–1535 годах, со слов соловецкого монаха еще до
1542 года написал, что «единодушно вси живущии неразумнии людие к
просвещению притекоша». Мы думаем, что Феодорит прожил на Коле всего 20 лет
и что Курбский записал верные черты, переданные ему самим Феодоритом, но
перемешал их хронологический порядок. Известие летописи о просветительной
миссии из Новгорода на Колу в 1531 году можно сопоставить с рассказом
Курбского о возвращении Феодорита из Новгорода «с некоторыми другими».
Духовник Макария, Феодорит не был ли тем соборным священником, которого
тогда послали на Колу?

524

Архиеп. Филарета–Р. Свят., дек, стр. 550–559. Прав. Соб. в указ. месте,
стр. 89–94. Журн. Мин. Нар. Пр. 1868, июль, стр. 257–292.

525

Соч. Максима Грека III, 266. Прав. Соб. 1859 года 11, 352. П. С. Р. Лет. V
73, VI, 282, 289 и 296.

Разве на месте сохранилась память о старце Феогносте, распространившем христианство на Поное во 2-й половине XVI века? А. А. Эксн. I, № 288.

527

Место Троицкого Феодоритова монастыря укалывают близ Колы, где ныне кладбище. Опис. Колы, Рейнеке. СПб., 1830.

528

Синод, рукоп. XVII века № 622 с службой на перенесение мощей и каноном на обретение. На первом листе рукописи почерком XVII века записано, что «в 186 г. натр. Иоаким сей книге – лживое списание о Анне Кашинские, сложение кашинскаго попа с причетники и с своими сродники, указал быти в своей ризной казне впредь для спору»; но в списке нет прямого подтверждения известия, что этот нон – Василий, писавший со слов пономаря Никифора (Указ, Синод, библ. преосв. Саввы, стр. 174).

529

Едва ли не единственный сп. жития в сб. XVIII века гр. А. С. Уварова. № 426 (но катал. Царск. № 130), л. 122. После прибавлены 8 чудес 1700–1741 годов.

530

Сп. этой повести нашли мы в солов. сб. № 182, л. 155–162. Нач.; «Преи, отец Варлаам в лета бе царя и вел. кн. Иоанна Васильевича, рождение и воспитание име в Керецкой волости».

531

Список XVIII века мы нашли только в рукоп. гр. А. С. Уварова. № 792, л. 70–267. Нач.: «Уме промыслительный мой! к тебе убо в настоящее сие время беседу». После прибавлены к труду Иоанна новые чудеса 1675–1679 годов с любопытной заметкой о раскольниках в Казанском крае (л. 204). Есть в житии и неточности; так, причиной низвержения митр Филиппа выставлен отказ его благословить царя на разгром Новгорода, что было уже после низвержения; точно так же Герман не мог защищать Филиппа в 1568 году по этому поводу, о чем много говорит житие. Арх. Филарет по ошибке называет автором жития митр. Лаврентия (Обзор русск. дух. лит. 1, 351).

532

Списки XVIII века в сб. гр. Уварова. № 911, л. 93 и в нашем поморском сб., л. 69; но другим спискам, житие издано в Прав. Соб. 1868 года г. Шестаковым Из замечания в предисловии, что житие писано автром для прочих иноков, не видевших святого, ничего нельзя заключить об отношении биографа к последнему, ибо все это место дословно списано у Енифания.

533

Унд. № 362, л. 148 и 181. Повесть о Соломонии напеч. в Пам стар, русск. лит. I, 153.

534

В нашем поморском сб., л. 273. Нач – «Сей бе блаженный рождение и воспитание Плесскаго уезду села Оделева». Биограф писал по рассказам людей, знавших Симона (+1593), и без притязаний на литературное искусство. Другая, более пространная и витиеватая редакция (в рукоп. ими. публ. библ, отд.

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
Погод. № 757) доводит ряд чудес до 1695 года. Нач.: «Подобаше убо первое
досточестно восномянуги возлюбленная родителя, кто и откуду бяху».

535

В нашем поморском сб., л. 333, и Унд. нового письма, № 361.

536

Солов, рук. XVI11 века № 182, л. 163; последнее чудо (23-е) относится к XVIII веку.

537

Единственный, кажется, список в синод, рукоп. XVII века № 406. Нач.: «Иже святое житие поживших». В описании подвигов Симона в пустыне з.1мечено: «Труды же его бяху таковы, яковы же от уст его слышахом». Рассказ об убиении Симона оканчивается словами: «Уже лета довольна мимондоша но убиении святаго, ни от кого же преписана и брегома».

538

Список в рукоп. XVIII века Е. В. Барсова.

539

Список в рукоп. Тр. Серг. л. нового письма, № 37, л. 15, Пред житием помещена повесть о чудотворной иконе, которая еще до Лукиана в 1594 году принесена была на место, где потом возникла его обитель. Эта повесть написана в начале XVIII века и ссылается на житие Лукиана.

540

Это житие известно нам только по списку, изданному в Пам. стар, русск. лит. IV, 52: здесь нет никаких указаний на автора. Рассказ Мартирия о своем видении в Истор. Оч. Ф. И. Буслаева, ч. 2, стр. 392. Архиеп. Филарет (Обзор дух. лит. 1, 360 и Р. Свят., март, стр. 9) прибавляет, что житие написано в 1695 году.

541

Обз. дух. лит. I, 367. Р. Свят., сент., стр. 57. Слов. пис. дух. чина, изд 2, I 197.

542

Унд. № 375. Сказание Игнатия очень витиевато и учено Нач: «Благий и всеблагий и преблагий Бог о Божием угоднице благопоспеша повесть начатие.

543

Они кратко перечислены в житии (напеч. по соловецким спискам в Прав. Собес 1860 года, янв. и февр.), стр. 245 и 246.

544

Солов, рукоп. № 1014.

545

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
Анзерск. рукоп. в солов. библ. № 2, гл. 6, л. 71. Макарий предпослал описи
любопытное предисловие, в котором называет себя постриженником Елизарова
скита.

546

В нашем поморском сб., л 255 ряд чудес доведен до 1694 года, в солов. сб. №
182, л. 181 прекращается в начале XVIII века; здесь и служба, о которой в
повести (л. 200) замечено, что по переложении мощей в 1694 году игумену
велено было «прийти в Москву, да тамо сочинивше службу преподобным от
чудес, повелением царевым в тиснение предати повелят».

547

В нашем поморском сб., л. 51 – 54. Нач; «Тайну цареву добро есть хранить»
Сергий нашел в больнице Кириллова монастыря древнего старца Авраамия,
который в молодости, лет за 80 до этого, был пономарем в Заоникиевской
обители; тогда, говорил он, «живущии в обители вси памятью житие Иофиса
проповедоваху, аще писанию предано имяху, но более речию всех услажаху».

548

Ж. Корнилия в рукоп. Унд нового письма, № 1043; тропарь и кондак написаны,
по известию биографа, Димитрием Ростовским, свидетельствовавшим мощи
Корнилия в 1705 году. Ж. Илариона в рукоп. Унд. XVIII века № 418; издано в
Москве в 1859 и в Прав. Соб. 1869 г. Ж. Феодосия напеч. в Моск. синод,
типогр. в 1806 году. Ж. Антония в рукоп. Унд. нового письма, № 281 с
службой; рассказ об отношениях Антония, родившегося, но житию, в 1206 году,
к Варлааму Хутынскому, умершему раньше, основан на ошибочном известии о
смерти Варлаама в 1243 году. Ср. выше.

549

Оно напечатано по рукоп. Моск. дух. ак. С. Смирновым во Времен. Общ. Ист. и
Др., кн. X.

550

Синод, рук. № 416–автограф Азарьина служба Дионисию, составленная
биографом, л. 1–9; житие, л. 10–103; далее: л. 103–467 – записка Ивана
Наседки и остальные приложения: грамота царя об исправлении требника,
защитительные речи Дионисия, Арсения Глухого и Ивана Наседки, обличительная
речь последнего против Антония Подольского, изыскание его же о прибавке «и
огнем» в 40 главах и два послания восточных патриархов о том же. В синод,
рук. № 85, как и в печатном издании 1824 года, записка Наседки внесена в
текст жития, а остальные приложения опущены.

551

Синод, рукоп. 1723 года. № 580, л. 232–251. Только в рассказе о Ферапонте
и Кирилле есть несколько черт. которых не находим в известных житиях обоих.

552

Списки XVII века в рукоп. Унд. № 341, л. 12, и № 1209, л. 18; сокращение
этой ред в рукоп. Унд. XVII века. № 1255. Нач; «ничтоже тепльшия души
блажайше зрети ко всякой добродетели простирающийся». На автора –
архиепископа указывает, по-видимому, выражение в рассказе о переложении
мощей: «Узаконихом и гроб его святаго открывати в церковное славословие»,
если только форма глагола не есть здесь следствие обычной у древнерусских
писателей нетвердости в церковно-славянском спряжении.

553

Рукоп. Унд. XVII века № 1224, но почерку и формату сходная с указанным сп. жития Михаила, Унд. № 1209; новые чудеса на л. 80–118, без конца.

554

Эта ред. в нашей рукоп. времени импер. Анны. Нач.: «Поновления почитати обыче древний закон». К этой ред. приложен составленный по ней синаксарь, или проложной очерк жизни святого.

555

Отисок этой ред. в синод, сб. XVII–XVIII веков. № 596, л. 13. Нач.: «Много зело украшают царство диадима, багряница и самовластный скиптр». К биографии приложены акты, на которые ссылается биограф, ханские ярлыки и копия с найденной в казне рязанской митрополии подлинной грамоты Алексия на Черленый Яр с его собственноручной подписью по-гречески (Ант. Ист. I. № 3). К ярлыкам биограф присоединил заметку: «Иных не возмогохом превести, зане неудобь познавамоу речью писани быша» (л. 34).

556

Напр., замечание о знакомстве Алексия с греческим языком и о его переводе Нового Завета с известием о переводе с греческого книги Литургиария митр. киприаном (л. 16), также известие о древнем благочинии, установленном в Чудовом монастыре Алексием (л. 26).

557

Арх. Филарет в Обз. русск. дух. лит. I, стр. 370.

558

Так он с большей уверенностью повторяет ошибочное предание об избрании Афанасия на патриарший престол в Царьграде, о чем Симон Азарьин в предисловии к чудесам Сергия говорит еще нерешительно, с оговорками. См. житие Афанасия в рукоп. Унд XVII–XVIII веков. № 288, л. 83.

559

Архиеп. Филарет в Обз. русск. д. лит. I, стр. 380 и Р. Свят., сент., стр. 48. По-видимому, к рассматриваемому разряду житий принадлежит новая редакция жития Варлаама Хутынского, хранящаяся в его монастыре и приписываемая Софронию Лихуду (Слов, пис. дух. чина, стр. 248. Обз. руск. д. лит. I, стр. 363); но ее не нашли мы ни в одной из рукописных библиотек, которыми пользовались.

560

Это сказание известно нам только по рукописи XVII века, принадлежащей Н. С. Тихонравову, № 57 без трех первых листов. Исторические сведения автора о времени Паисия так скудны, что он сознается в незнании, «каковыя ради вины» началась усобица между вел. кн. Василием и его дядей Юрием, и, неверно относя смерть последнего к 1429 году, прибавляет: «Како же вел. кн. Георгий Димитриевич к Москве прииде, во время ли взятия града Галича вел. князем московским, племени ему суцу, или по взятии града яковым-любо образом прииде, о сем мы в галических древних летописцех не обретохом» (л. 44).

561

Отрывок в сб. Тр. Серг. л. № 806, л. 244–246. Печатное житие изд. в Петерб. синод, типогр. 1850 г. с службой и похвальным словом. Из 5 посмертных чудес одно 4-е помечено 1573 годом.

562

Стр. 55 и след.

563

Эти положения высказаны в трудолюбивом исследовании г. Некрасова «Зарождение национальной литературы в Северной Руси».

564

Те же особенности заметны в одной летописной повести о постройке Успенского собора и обретении мощей св. митроп. Петра (см. о ней выше, стр. 133) и в записке игумена Алексея о составленном им житии Геннадия Костромского. Рассказы Антония Галичанина о своих предсмертных видениях, переданные посещавшему его брату, внесены потом в число чудес Павла Обнорского. Смерть Антония помечена в рассказах 1526 годом. Может быть, это тот Антоний, которому, по известию жития Сергия Нуромского, ученик Сергия и Павла Алексей сообщил рассказы о Сергии, а брат, посещавший Антония и записавший эти видения, тот ученик его и оградник Геннадий, которому Антоний передал полученные от Алексея сведения (см. видения Антония в волокол сб. Моск. дух. ак. XVI века. № 491, л. 160 и № 530, л. 390).

565

В редакциях житий Михаила Клонского и чудотворца Николы встречаем формы рече, хоцю, прешед, имаиш убежати и т. п.

566

Унд. № 284, л. 36.

567

Волокол. сб. Моск. дух. акад. половины XVI века. № 659, л. 425–428.

568

Выше, стр. 133 Сказания об Иосифе в волокол. рукоп. Моск. дух. Акад. XVI века. № 577, л. 296, и № 564, л. 73 и 75.

569

Рукоп. гр. А. С. Уварова. № 441, л. 172. Записка напеч. в Ист. росс. иер. VI, 170; только приход Симона на Сойгу у Соскина помечен 7046, а не 7047 годом.

570

Для примера делаем выдержки из «летописца», веденного игуменом Иосифова монастыря Евфимием Турковым (волокол. рукоп. Москов. дух. акад. № 412, л. 116 и 119): «В лето 7090, ноября в 19, престависи благоверный христоролюбивый государь наш царевич Иван Иванович всеа Руси, сын благочестиваго и богومудраго царя и государя вел. кн. Ивана Васильевича, всеа Руси самодержца, а дал по нем государь наш, отец его, в дом Пречистыя злата и сребра и бисера много множество. – В лето 7071 преставися старец мой Феодосий, архиепископ бывший в Новаграда и Пскова, февраля 26, господин великий. Ох, ох! – лета 7077 преставися старец Феодосие Плещеев, ученик архиепископа Феодосия, ноября 24. Смерть, смерть! – лета 7086 преставися старец Феодосие Ямской, брат старице Марине (матери Евфимия) июля 2. – Преставися отец игумену Иван Иванович сын в л. 7033, ноября 14, а Иван Турков

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
дед, в иноцех Иев, 7024 лета, марта 17, а Иван Жуков 7057, а подружие его
Анна в лето 7077. – Пострижеса многогрешный Еуфимей лета 7059, июля в 5
день, при игумене Гурье, Пенковых князей послужильце (нервом архиеп.
Казанском)». – На последних листах псалтири Тр. Серг. лавры XVI века № 327
приписано: «Того же (7055) лета дал кн. вел Иван Васильевич чудотворцу
Сергию 3000 рублей. Того же лета купили монастырем село Буженино с
деревнями, дали на нем 1000 рублей. Того же лета дал кн. вел. Иван
Васильевич к Благовещению на Киржач 12 деревень волостных в вотчину, да в
Нижнем Новгороде дал Живоначальной Троице и чудотворцу Сергию 7 деревень в
Стрелице».

571

Солов, сб. № 871, л. 305. Рукоп. гр. А. С. Уварова. № 441, л. 173.

572

Унд. № 292, л. 42–88: 21 чудо Варлаама первой половины XVI века. Тр. Серг.
л. № 792, л. 161 – 217: 22 чуда его же с 1440 до 1572 года, когда они были
описаны.

573

Сб. солов. библ. № 182, л. 14.

574

Акты см. в сб. Тр. Серг. лавры. № 654, л. 74 и синод. № 234. Слово о
явлении мощей вместе с повестью натр. никона об Иверском монастыре
напечатано было в книге «Рай мысленный», изданной в типографии этого
монастыря в 1659 году.

575

Служ. мин. в Тр. С. л. № 541. Служба Филиппу в рукоп. той же библ. № 654,
л. 45, перед выписанной выше (стр. 170) легендой о Филиппе.

576

В болгарской редакции: «Во Анамию Сурьскую».

577

Св. Николай тайно уходит в город Кург, по болгарской ред. в Кипп, где к
нему приносят 45 прокаженных. Святой мажет их маслом и велит 1 раз
погрузиться в фараоне, реке Адамасковой, отчего они исцеляются.

578

В одном городе Ассирия он исцеляет княжеского сына от беса, напущенного на
него за грехи родителей, и этим заставляет горожан веровать во Христа.

579

Патриарх идет в ликийский город, беседует с Николаем и ставит его епископом
всей Ликии.

580

К стр. 143 и 153 (Ср.: Стогл. изд. в Казани, стр. 41). Перечень чудотворцев
в этой статье вместе с содержащей его редакцией жития Ионы доселе оставался

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org неизвестным в Библиографии древнерусских исторических источников; печатаем его по другому списку, найденному после напечатания означенных страниц и более исправному сравнительно с тем, который там указан. В примеч. 6, на стр. 583, юрод. Максим, канонизованный в 1547 году, по недосмотру занесен в список канонизованных в 1549 году.

581

В другом списке за этим именем следует вставка на полях: «Также и епископи тогоже града Никита и Нифонт».

582

Ключевский В. О. Очерки и речи. Второй сборник статей. М., [б. г.] // Речь на собрании Московской Духовной Академии в память преи. Сергия. Впервые напечатана в «Богословском вестнике», 1892 г., XI.

583

Ключевский В. О. Очерки и речи. Второй сборник статей.

584

Никон, лет. I, 9 ч. // ПСРЛ. Т. 1. СПб, 1846. С. 94.

585

Павлов А. Первоначальный славяно-русский Номоканон. Казань, 1869.

586

??? ????????? ????????? ????????????? ????? ?????????, ?????? ??? ? ???' ???
????? ??? ?????? '????????

587

См., например, в Эклоге тит. II, гл. 6 и 7; Zachariae Coll. libr. juris, graeco-romani inedit. 18.

588

Proch., t. X, с 1; t. VII, с 28 и 16.

589

bid., t. XXV, с 4: ?? ??? ??? ?????? ?(????????? ??? ????????????? ???' ???
????? ?????? ??????????????

590

«Промилловался (вар. поовиновался) еси, оже еси не ставил послухов».

591

Русск. ист. Библ. VI, 4: «не бо принимает сего церковное наказание и ученье»
// Русская историческая библиотека. Т. VI. С. 4.

592

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
Proch., t. VII, c. 4; Ист. Библ. VI, 12 и 143.

593

Ист. Библ. VI, 919.

594

Proch., t. VI, c. 27.

595

Русск. ист. Библ. VI, 858.

596

Е. Голубинского, Ист. Р. Церкви. I, 515.

597

Русск. ист. Библ. VI, № 130.

598

Proch., t. XXXVI, c. 8.

599

Р. ист. Библ. № 31. Ср.: Proch., t. XXX, c. 19.

600

Это довольно близкий перевод выражения Прохирона (VI, 2), встречаемый в одной древнерусской компиляции византийских законов, в статье, составленной но византийским источникам, но приуроченной к русским понятиям и отношениям. А. С. Павлов, «Книги законные», стр. 26 и 70.

601

Ипат. лет. но изд. 1871 г., стр. 595.

602

Proch, t. XVI, c. 1 и 14.

603

Ibid., t XXXIV, c 3.

604

Попытка проследить влияние Церкви на древнерусское холопство сделана автором в статье «Подушная подать и отмена холопства в России» («Русская Мысль» 1886 г., кн. VII).

605

Ключевский В. О. Опыты и исследования. Первый сборник статей Петроград,
Страница 338

Православие в России. Василий Осипович Ключевский filosoff.org
1918. С. 32–106.

606

См. это послание, кажется, нигде не напечатанное, в рукописи Румянцевского музея XVI века. № 204. л. 438.

607

См. указанное в предыдущей главе послание Фотия в Псков.

608

Оставив митрополию в 1464 году, Феодосий жил в Чудовом, потом в Троицком Сергиевом монастыре и умер здесь в 1475 году.

609

См., например, Акты Исторические. I, № 31 и 284.

610

«Полоцкая православная церковь», И. Д. Беляева в «Православном обозрении». 1870. № 1. С. 114 и след.

611

См. послание Фотия в сборнике Румянцевского музея. № 204. л. 420–426.

612

См. это сказание в сборнике Румянцевского музея. № 204. л. 315–349.

613

Эта повесть известна нам по рукописи Ундольского в московском Румянцевском музее, № 306. Ее происхождение, состав и отношение к житию Евфросина, составленному Василием, рассмотрены автором настоящей статьи в исследовании «Древнерусские жития святых как исторический источник». Здесь приводятся некоторые объяснительные или дополнительные замечания. Старая повесть сопровождается четырьмя чудесами, в сочинении Василия пятое чудо совершилось с Киприаном, о котором он упоминает в предисловии как о своем современнике и об одном из иноков, просивших его написать житие Евфросина. Старая повесть написана при игумене Памфиле и архиепископе Геннадии. В предисловии Василий упоминает об иноке Маркелле, пострижнике Памфиловом, который в 1547 году был уже старцем, иночествовавшим 50 лет. Значит, в последние годы XV века Памфил был уже игуменом. К 1505 году относится его известное послание в Псков. Таким образом, старая повесть написана в конце XV или в самом начале XVI века, не позже 1504 года.

614

Памятники старинной русской литературы гг. Пыпина и Костомарова. Вып. VI. С. 118.

615

См. указанное выше исследование о житиях.

616

Рукопись Софийской библиотеки, теперь в Петербургской духовной академии, № 1264. л. 15 об. Эта статья, или «устав», выписана в указанном выше исследовании о житиях, с 256, примеч. 2. Здесь прямо сказано: «Иже мнози ноют подвочую аллилугия, а не втрегубна, на грех себе поють».

617

Рукопись Московской духовной академии. № 142. Места с сугубой аллилуией см. на л. 146 об., 155 и об.

618

Рукопись Московской духовной академии. № 152. л. 143 об. и 152.

619

Эта любопытная рукопись принадлежит Е. В. Барсову, писана уставом. Приведенное замечание об аллилуии см. на л. 85. К числу особенностей письма в этой рукописи относится употребление буквы Ъ вместо Ъ: «??злюбиль еси, язык лъстивь, от врагъ моихъ, вънми, Богъ» и т. п.

620

Ист. русск. раскола, преосв. Макария, стр. 5.

621

См. это послание в Синодальном списке макарьевских четых миней, месяц август, л. 809, и в Синодальной рукописи, № 466, л. 260. О нем будет еще речь ниже.

622

Полное собрание русских летописей. VI. 271 и 274.

623

Там же.

624

Волоколамский сборник в Московской духовной академии. № 514 л. 499.

625

Там же. л. 501.

626

Ключевский В. О. Отзывы и ответы. Третий сборник статей. Петроград. 1918 С. 19–77.

627

Костомаров И. И. Северо-русские народоправства. II. СПб., 1886.

628

629

Буслаев Ф. П. Истор. очерки русской народной словесности и искусства.

630

Хрущов И. П. Исследование о сочинениях Иосифа Санина, преп. игумена Волоцкого. СПб., 1868.

631

История российской иерархии, собранная Новгородской семинарии префектом, философии учителем, соборным иеромонахом Амвросием ч. 1–6. М. 1807–1815.

632

Ключевский В. О. Опыты и исследования. Первый сборник статей Петроград, 1919. С. 1–31.

633

Житие Зосимы и Савватия, рукопись Синодальной библиотеки, № 91. Главным материалом настоящего очерка, кроме этого жития, служил рукописный сборник соловецких грамот, который находится в Соловецкой библиотеке, принадлежащей теперь (1866) Казанской духовной академии, № 18, 19, 20.

634

Сборник соловецких грам. 18, грам № 5.

635

Из 35 или 36 земельных владений, приобретенных Соловецким монастырем до начала XVI века на Поморском, Карельском и Терском берегу, только в четырех указываются страдомные или орамные земли и эти владения все были на Поморском берегу. Сборник соловецких грамот, № 2–5.

636

Житие Зосимы и Савватия по указанной рукописи, л. 284.

637

Православный собеседник, 1859, № 6: «Слово черноризца Зиновия», стр. 237–238.

638

Летописец Соловецкий, 1815, стр. 7 и 8 // Летописец Соловецкий, или Краткое летописание. М., 1815.

639

Грамота арх. Геннадия 1491 года в Оп. Сол. мон., арх. Досифея, ч. 3, стр. 182. В конце XVI века монастырь имел в волости Варзуге 224 лука земли, на которой было 7 дворов крестьянских жилых, да 8 мест дворовых пустых.

640

Лук содержал в себе 2 обжи, а обжа имела 126 сажень длиннику и 32 поперечнику.

641

С приобретением Шизни у монастыря явилась третья пристань на Поморском берегу, сверх приобретенных прежде в Суме и в Вирме.

642

См.: грамот, в 3-й части «Оп. Сол. мон.» Досифея. № 1.

643

Там же, № 3.

644

Сборн. Сол. грам., № 16 и 17.

645

Грамот. в 3-й части «Оп. Сол. мон.», № 4.

646

Сборн. Сол. грам., № 43.

647

Там же, № 44.

648

Там же, № 46 и 120.

649

Там же, № 64; «Оп. Сол. мон.», ч. 3, грам. № 15 и 16.

650

Сборн. Сол, грам, № 61.

651

«Оп. Сол. мон.», ч. 3, грам. № 27.

652

Летописец Сол., 1815, стр. 35.

653

Сборник Сол. грам, № 48 и 49.

654

Там же, № 108.

655

Сборы. Сол. грам, № 114 и 177.

656

Там же, № 239.

657

Там же, № 268; Летописец Солов, стр. 39.

658

Сборн. Сол. грам., № 47.

659

Там же, № 87.

660

Там же, № 177 и 184.

661

Сборн. Сол. грам., № 232 и 260, летописец Солов., 1815, стр. 35.

662

Эти подробности о Красноборском погосте и Спасской церкви взяты из соловецкой грамоты 1680 г. (в 3-й ч. «Оп. Сол мон.», стр. 167–178) и из повести о чудотворной красноборской иконе (рукопись Синод, библиотеки. № 809, л. 850–889). В этой повести, составленной около половины XVII века, читаем «На Красном бору, в Устюжском уезде, над Двиною рекою, на усть Неменжи реки, пониже Прокопия праведного совершен и освящен храм во имя Бога и Спаса нашего, в 135 году, и без пения стоял со 140 году до 149 году». В этом последнем году было первое чудо от иконы, и «в то время бысть съезд великий на Красный бор ко Всемилостивому Спасу от многих весей и приходов, свящегницы со кресты и со всеми крылошаны».

663

«Оп. Сол. мон.» ч. 3, грам на стр. 184–194.

664

По известию в сборн. Солов, биол. XVI века № 860.

665

Православное обозрение. 1871. №№ 9 и 11.

666

Ключевский В. О. Отзывы и ответы. Третий сборник статей. Петроград, 1918. С. 1–18.

667

Ключевский В. О. Отзывы и ответы. Третий сборник статей. Петроград, 1918. С. 263–273.

668

Ключевский В. О. Отзывы и ответы. Третий сборник статей. Петроград, 1918. С. 194–199.

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке

<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

<http://buckshee.petimer.ru/> Форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимость. Здоровый образ жизни.

<http://petimer.ru/> Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет магазин обуви Интернет магазин

<http://worksites.ru/> Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных сайтов. Интеграция, Хостинг.

<http://dostoevskiyfyodor.ru/> Приятного чтения!