

Георгий Федотов

Святые Древней Руси.

Содержание:

- Предисловие.
 - Введение.
 - 1. Борис и Глеб — Святые Страстотерпцы.
 - 2. Преп. Феодосий Печерский.
 - 3. Святые Киево — Печерского Патерика.
 - 4. Преп. Авраамии Смоленский.
 - 5. Святые Князья.
 - 6. Святители.
 - 7. Святитель Стефан Пермский.
 - 8. Преп. Сергей Радонежский.
 - 9. Северная Фиваида.
 - 10. Преп. Нил Сорский.
 - 11. Преп. Иосиф Волоцкий.
 - 12. Трагедия Древнерусской Святости..
 - 13. Юродивые.
 - 14. Святые Миряне и Жены.
 - 15. Легендарные Мотивы в Русских Житиях.
 - Заключение.
 - Указатель Литературы.
-

Федотов Георгий Петрович (1886-1951). Родился 1 октября в Саратове. Студентом стал членом социал-демократической партии. Бежал за границу. Изучал историю в Германии (1906-1908). Вернулся нелегально в Россию и окончил историко-филологический факультет Санкт-Петербургского университета (1912). В 1914 г. легализировал свое положение и преподавал историю сначала в Санкт-Петербурге, затем в Саратове. Защитил магистерскую диссертацию (1916). Уехал из России в 1925 г. Преподавал историю Западной Церкви и агиологию в Свято-Сергиевском богословском институте в Париже (1926-1939). Участвовал в работе Русского студенческого христианского движения (РСХД) и Содружества святого Албания и преподобного Сергия. Совместно с матерью Марией (Скобцовой) участвовал в создании благотворительной и культурно-просветительной организации помощи русским эмигрантам "Православное дело". Редактор журнала "Новый Град" (1931-1940). В 1943 г. переехал в США. С 1946 г. преподавал в Свято-Владимирской семинарии, профессор. Скончался 1 сентября в Нью-Йорке. Полная библиография его трудов напечатана его женой в Париже в 1956 г.

Предисловие.

Книга, которую предлагает читателю издательство "Московский рабочий," никогда еще не издавалась в Советском Союзе. Это весьма серьезное научное исследование, посвященное древнерусским житиям святых, написанное превосходным мастером прозы — Георгием Петровичем Федотовым.

Почему сегодня для нас так важна эта книга? Прежде всего, она напоминает нам о тех нравственных идеалах, на которых воспитывалось не одно поколение наших предков. Миф об отсталости Древней Руси давно развеян учеными, но по-прежнему продолжает корениться в сознании огромного числа наших соотечественников. Мы уже поняли высоту древнерусского ремесла, порой уже недостижимую для нас, начинаем понимать и значение древнерусской музыки и литературы.

Я рад тому, что пропаганда древнерусской музыки ширится, и она находит все больше поклонников. С древнерусской литературой дело обстоит сложнее. Во-первых, упал уровень культуры. Во-вторых, предельно затруднен доступ к первоисточникам. Предпринятое отделом древнерусской литературы Пушкинского дома издание “Памятников литературы Древней Руси” пока не способно удовлетворить растущие запросы читателей из-за небольшого тиража. Именно поэтому издательство “Наука” готовит двадцатитомное издание “Памятников” двухсоттысячным тиражом. Нам еще предстоит узнать и постичь все величие древнерусской литературы.

Чем же для нас ценно издание книги Георгия Федотова? Оно вводит нас в особый и почти забытый мир древнерусской святости. Нравственное начало всегда было необходимо в общественной жизни. Нравственность в конечном счете едина во все века и для всех людей. Честность, добросовестность в труде, любовь к Родине, презрение к материальным благам и в то же время забота об общественном хозяйстве, правдолюбие, общественная активность — всему этому учат нас жития.

Читая старую литературу, мы должны помнить, что и старое не устаревает, если к нему обращаться с поправкой на время, на иные общественные условия. Взгляд историка никогда не должен оставлять нас, иначе мы ничего не поймем в культуре и лишим себя величайших ценностей, которые вдохновляли наших предков.

*Академик Д. С.ЛИХАЧЕВ
Георгий Федотов*

Введение.

1. Изучение русской святости в ее истории и ее религиозной феноменологии является сейчас одной из насущных задач нашего христианского и национального возрождения. В русских святых мы чтим не только небесных покровителей святой и грешной России: в них мы ищем откровения нашего собственного духовного пути. Верим, что каждый народ имеет собственное религиозное призвание и, конечно, всего полнее оно осуществляется его религиозными гениями. Здесь путь для всех, отмеченный вехами героического подвижничества немногих. Их идеал веками питал народную жизнь; у их огня вся Русь зажигала свои лампадки. Если мы не обманываемся в убеждении, что вся культура народа, в последнем счете, определяется его религией, то в русской святости найдем ключ, объясняющий многое в явлениях и современной, секуляризированной русской культуры. Ставя перед собой грандиозную задачу ее оцерковления, ее обратного включения в тело вселенской Церкви, мы обязаны специфицировать вселенское задание христианства: найти ту особую ветвь на Лозе, которая отмечена нашим именем: русскую ветвь православия.

Удачное разрешение этой задачи (конечно, в практике, в духовной жизни) спасет нас от большой ошибки. Мы не будем приравнивать, как часто это делаем, русского к православному, поняв, что русская тема есть тема частная, а православная — всеобъемлющая, и это спасет нас от духовной гордыни, искажающей нередко русскую национально — религиозную мысль. С другой стороны, осознание нашего личного исторического пути

поможет нам сосредоточить на нем возможно более организованных усилий, избавив, может — быть, от бесплодной растраты сил на чужих, нам непосильных дорогах.

В настоящее время среди русского православного общества господствует полное смешение понятий в этой области. Обычно сопоставляют духовную жизнь современной, после — петровской России, наше старчество или наше народное юродство, с Добротолубием, т.е. с аскетикой древнего Востока, легко перебрасывая мост через тысячелетия и обходя совершенно неизвестную, или мнимо-известную святость древней Руси. Как это ни странно, задача изучения русской святости, как особой традиции духовной жизни, даже не была поставлена. Этому мешал предрассудок, который разделялся и разделяется большинством, как православных, так и враждебных Церкви людей: предрассудок единообразия, неизменности духовной жизни. Для одних это канон, святоотеческая норма, для других — трафарет, лишаящий тему святости научного интереса. Разумеется, духовная жизнь в христианстве имеет некоторые общие законы, лучше сказать, нормы. Но эти нормы не исключают, а требуют разделения методов, подвигов, призваний. В католической Франции, развивающей огромную агиографическую продукцию, в настоящее время господствует школа Жоли (автор книги о “психологии святости”), которая изучает в святом индивидуальность — в убеждении, что благодать не насилует природы. То правда, что католичество со своей характерной спецификацией во всех областях духовной жизни, прямо приковывает внимание к конкретной личности. В православии преобладает традиционное, общее. Но это общее дано не в безликих схемах, а в живых личностях. Мы имеем свидетельства о том, что иконописные лики многих русских святых в основе своей портретны, хотя и не в смысле реалистического портрета. Личное в житии, как и на иконе, дано в тонких чертах, в оттенках: это искусство нюансов. Вот почему от исследователя требуется здесь гораздо больше острого внимания, критической осторожности, тонкой, ювелирной акрибии, чем для исследователя католической святости. Тогда лишь за типом, “трафаретом,” “штампом” встанет неповторяемый облик.

Огромная трудность этой задачи зависит от того, что индивидуальное открывается лишь на отчетливом фоне общего. Другими словами, необходимо знание агиографии всего христианского мира, прежде всего православного, греческого и славянского Востока, чтобы иметь право судить об особом русском характере святости. Никто из русских церковных и литературных историков до сих пор не был достаточно вооружен для такой работы. Вот почему и предлагаемая книга, которая лишь в очень немногих пунктах может опереться на результаты готовых работ, является лишь черновым наброском, скорее программой будущих исследований, столь важных для духовных задач нашего времени.

2. Материалом для настоящей работы будет служить доступная нам агиографическая житийная литература древней Руси. Жития святых были излюбленным чтением наших предков. Даже миряне списывали или заказывали для себя житийные сборники. С 16-го века, в связи с ростом московского национального сознания, появляются сборники чисто русских житий. Митрополит Макарий при Грозном, с целым штатом сотрудников — грамотеев, более 20 лет собирал древнюю русскую письменность в огромный сборник “Великих Четых Миней,” в котором жития святых заняли почетное место. Среди лучших писателей древней Руси посвятили свое перо прославлению угодников Нестор Летописец, Епифаний Премудрый и Пахомий Логофет.

За века своего существования, русская агиография прошла через разные формы, знала разные стили. Слагаясь в тесной зависимости от греческого, риторически развитого

и украшенного жития (образец — Симеон Метафраст X-го века), русская агиография, быть может, лучшие свои плоды принесла на Киевском юге. Немногочисленные, правда, памятники домонгольской поры с пышной словесной культурой соединяют богатство конкретное деписания, отчетливость личной характеристики. Первые всходы житийной литературы на Севере, до и после монгольского погрома, имеют совсем иной характер: это краткие, бедные и риторикой и фактическими подробностями записи — скорее канва для будущих сказаний, нежели готовые жития. В. О. Ключевский высказал предположение о связи этих памятников с кондаком шестой песни канона, за которой читается житие святого в канун его памяти. Во всяком случае, мнение о народном происхождении древнейших северно — русских житий (Некрасов, отчасти уже Шевырев) давно оставлено. Народность языка некоторых житий — вторичное явление, продукт литературного упадка. С начала 15-го века Елифаний и серб Пахомий создают и в северной Руси новую школу — несомненно под греческими и юго — славянскими влияниями — школу искусственно изукрашенного, пространного жития. Ими — особенно Пахомием — создается устойчивый литературный канон, пышное “плетение словес,” подражать которому стремятся русские книжники до конца 17-го века. В эпоху Макария, когда переделывалось множество древних, неискусных житийных записей, творения Пахомия вносились в Четьи Минеи в неприкосновенности.

Огромное большинство этих агиографических памятников находятся в строгой зависимости от своих образцов. Есть жития почти целиком списанные с древнейших; другие развивают общие места, воздерживаясь от точных биографических данных. Так поневоле поступают агиографы, отделенные от святого длительным промежутком времени — иногда столетиями — когда и народное предание иссякает. Но здесь действует и общий закон агиографического стиля, подобный закону иконописи: он требует подчинения частного общему, растворения человеческого лица в небесном прославленном лике. Писатель-художник, или преданный ученик святого, взявшийся за свой труд над его свежей могилой, умеют тонкой кистью, скупно, но точно, дать несколько личных черт. Писатель поздний или добросовестный труженник работают по “лицевым подлинникам,” воздерживаясь от личного, неустойчивого, неповторимого.

При общей скупости древнерусской литературной культуры неудивительно, что большинство исследователей приходят в отчаяние от бедности русских житий. В этом отношении характерен опыт Ключевского. Он знал русскую агиографию, как никто другой ни до ни после него. Он изучил по рукописям до 150 житий в 250 редакциях, — и в результате многолетних исследований пришел к самым пессимистическим выводам. За исключением немногих памятников, остальная масса русской житийной литературы бедна содержанием, представляя чаще всего литературное развитие или даже копирование традиционных типов. В виду этого и “небогатым историческим содержанием жития” нельзя пользоваться без предварительной сложной работы критики.

Опыт Ключевского (1871 г.) надолго отпугнул русских исследователей от “неблагодарного” материала. А между тем его разочарование в значительной мере зависело от его личного подхода: он искал в житии не того, что оно обещает дать — как памятник духовной жизни, — а материалов для изучения постороннего явления: колонизации русского Севера. Стоило, через 30 лет после Ключевского одному светскому провинциальному ученому поставить своей темой изучение религиозно — нравственных направлений, и русские жития по — новому осветились для него. Исходя как раз из изучения шаблонов, А. Кадлубовский мог в легчайших изменениях схем усмотреть различия духовных направ-

лений, очертить линии развития духовных школ. Правда, это сделано им лишь для 11/2-2 столетий московской эпохи (15-16), но для столетий важнейших в истории русской святости.

Надо удивляться, что пример варшавского историка не нашел у нас подражателей. За последние предвоенные десятилетия история русского жития имела у нас многих пре- красно вооруженных работников. Изучались преимущественно или областные группы (Вологодская, Псковская, Поморская) или агиологические типы (“святые князья”). Но изучение их продолжало оставаться внешним, литературно — историческим, без достаточно- го внимания к проблемам святости, как категории духовной жизни.

Нам остается прибавить, что работа над русской агиографией чрезвычайно затруд- нена отсутствием изданий. Из 150 житий, или 250 редакций, известных Ключевскому (а после него были найдены и неизвестные ему), напечатаны не более полусотни преимуще- ственно древнейших памятников. А. Кадлубовский дает их — неполный список. Начиная с середины 16-го века, т.е. как раз с расцвета агиографической продукции в Москве, почти весь материал лежит в рукописях. Не более 4 агиографических памятников получили научные издания; остальные — перепечатки случайных, не всегда лучших рукописей. По- прежнему исследователь прикован к старым допечатным сборникам, рассеянным в биб- лиотеках русских городов и монастырей. Подлинный литературный материал древности вытеснен позднейшими переложениями и переводами. Но и переложения эти далеки от полноты. Даже в Четых — Минеях св. Димитрия Ростовского русский житийный матери- ал представлен крайне скупо. Для большинства отечественных подвижников св. Димит- рий отсылает к Прологу, который дает лишь сокращенные жития, и то не для всех святых.

Благочестивый любитель русской агиографии может найти для себя много интерес- ного в 12-ти томах переложений А. Н. Муравьева, писанных — в этом их главное досто- инство — часто по рукописным источникам. Но для научной работы, особенно ввиду вы- шеуказанного характера русского жития, переложения, конечно, не годятся. Понятно, при таких условиях, что наша скромная работа, за рубежом России, не может удовлетворить строгим научным требованиям. Мы пытаемся лишь, вслед за Кадлубовским, внести в рус- скую агиографию новое освещение, т.е. поставить новые проблемы — новые для русской науки, но весьма старые по существу, ибо совпадающие со смыслом и идеей самой агио- графии: проблемы духовной жизни.

Так в анализе трудностей русской агиографической науки вскрывается, как почти в каждой русской культурной проблеме, основная трагедия нашего исторического процесса. Безмолвная “святая Русь,” в своей оторванности от источников словесной культуры древности, не сумела поведать нам о самом главном, о своем религиозном опыте. Новая Россия, вооруженная всем аппаратом западной науки, прошла равнодушно мимо самой темы “святой Руси,” не заметив, что развитием этой темы, в конце концов, определяется судьба России.

3. В заключение этой вводной главы необходимо сделать несколько замечаний, ка- сающихся канонизации русских святых. Этой частной теме в русской литературе посчаст- ливилось. У нас имеются два исследования: Васильева и Голубинского, которые пролили достаточно света на эту, прежде темную, область.

Канонизация есть установление Церковью почитания святому. Акт канонизации — иногда торжественный, иногда безмолвный — не означает определения небесной славы подвижника, но обращается к земной церкви, призывая к почитанию святого в формах об-

щественного богослужения. Церковь знает о существовании неведомых святых, слава которых не открыта на земле. Церковь никогда не запрещала частной молитвы, т.е. обращения с просьбой о молитве к усопшим праведникам, ею не прославленным. В этой молитве живых за усопших и молитве усопшим, предполагающей ответную молитву усопших за живых, выражается единение Церкви небесной и земной, то “общение святых,” о котором говорит “апостольский” символ веры. Канонизованные святые представляют лишь четко, литургически очерченный круг в центре Небесной Церкви. В православной литургии существенное отличие канонизованных святых от прочих усопших состоит в том, что святым служатся молебны, а не панихиды. К этому присоединяется поминание их имен в различные моменты богослужения, иногда установление праздников им, с составлением особых служб, т.е. переменных молитв богослужения.

На Руси, как впрочем и во всем христианском мире, народное почитание обычно (хотя и не всегда) предшествует церковной канонизации. Православным народом чтутся в настоящее время множество угодников, никогда не пользовавшихся церковным культом. Более того, строгое определение круга канонизованных святых русской Церкви наталкивается на большие трудности. Трудности эти зависят от того, что, помимо общей канонизации, Церковь знает еще и местную. Под общей мы в данном случае — не совсем правильно — разумеем национальное, т.е., в сущности, тоже местное почитание. Местная канонизация бывает или епархиальной или более узкой, ограничиваясь отдельным монастырем или храмом, где покоятся мощи святого. Последние, т.е., узко местные формы церковной канонизации часто приближаются к народной, так как устанавливаются иногда без надлежащего разрешения церковной власти, прерываются на время, снова возобновляются и вызывают неразрешимые вопросы. Все списки, календари, указатели русских святых, как частные, так и официальные разногласят, иногда весьма значительно, в числе канонизованных угодников. Даже последнее синодальное издание (впрочем, не официальное, а лишь официозное), “Верный месяцеслов русских святых” 1903 года не свободен от погрешностей. Он дает общее число 381.

При правильном понимании значения канонизации (и молитвы святым) спорные вопросы канонизации в значительной мере теряют остроту, как перестают смущать и известные в русской церкви случаи деканонизации, т.е. запрещение почитания уже прославленных святых. Канонизованная в 1649 г. княгиня Анна Кашинская была вычеркнута из числа русских святых в 1677 г., но восстановлена при императоре Николае II. Причиной деканонизации было — действительное или мнимое — двуперстное сложение ее руки, использованное старообрядцами. По той же причине из общечтимых переведен в местнотимые угодники св. Ефросин Псковский, горячий поборник двукратной алилуи. Известны и другие, менее замечательные, случаи, особенно частые в 18 столетии. Церковная канонизация, акт обращенный к земной церкви, руководится религиозно — педагогическими, иногда национально-политическими мотивами. Устанавливаемый ею выбор (а канонизация и есть лишь выбор) не притязает на совпадение с достоинством иерархии небесной. Вот почему на путях исторической жизни народа мы видим, как меняются в его, даже церковном, сознании небесные покровители; некоторые столетия окрашиваются в определенные агиографические цвета, впоследствии бледнеющие. Теперь русский народ почти забыл имена Кирилла Белозерского и Иосифа Волоцкого, двух из самых чтимых святых московской Руси. Побледнели для него и северные пустынножители и новгородские святые, но в эпоху империи расцветает почитание св. князей Владимира и Александра Невского. Быть может, лишь имя преподобного Сергия Радонежского сияет никогда не меркнущим

светом на русском небе, торжествуя над временем. Но эта смена излюбленных культов является драгоценным показателем глубоких часто незримых прорастаний — или увяданий — в основных направлениях религиозной жизни народа.

Каковы те органы церковной власти, которым принадлежит право канонизации? В древней Церкви каждая епархия вела свои самостоятельные списки (диптихи) мучеников и святых, и распространение почитания некоторых святых до пределов вселенской Церкви было делом свободного выбора всех городских — епископальных церквей. Впоследствии канонизационный процесс был централизован — на Западе в Риме, на Востоке в Константинополе. На Руси Киевские и Московские митрополиты-греки, естественно, сохранили за собой право торжественной канонизации. Известен даже единственный документ, связанный с канонизацией митрополита Петра, из которого видно, что русский митрополит запрашивал патриарха Цареградского. Несомненно однако, что в многочисленных случаях местной канонизации епископы обходились без согласия митрополита (Московского), хотя трудно сказать, каково было господствующее правило.

С митрополита Макария (1542-1563) канонизация, как общецерковная, так и местных святых становится делом соборов при митрополите, впоследствии патриархе Московском. Время Макария — юность Грозного — вообще означает новую эпоху в русской канонизации. Объединение всей Руси под скипетром князей московских, венчание Ивана IV на царство, т.е. вступление его в преемство власти византийских, “вселенских” по идее православных царей, необычайно окрылило московское национально — церковное самосознание. Выражением “святости,” высокого призвания русской земли были ее святые. Отсюда потребность в канонизации новых угодников, в более торжественном прославлении старых. После Макарьевских соборов 1547-1549 гг. число русских святых почти удвоилось. Повсюду по епархиям было предписано производить “обыск” о новых чудотворцах: “где которые чудотворцы прославились великими чудесы и знамении, из коликих времен и в каковы лета.” В окружении митрополита и по епархиям работала целая школа агиографов, которая спешно составляла жития новых чудотворцев, переделывала старые в торжественном стиле, соответствующем новым литературным вкусам. Четьи — Минеи митрополита Макария и его канонизационные соборы представляют две стороны одного и того же церковно — национального движения.

Соборная, а с XVII века патриаршая власть сохранила за собой право канонизации (исключения встречаются для некоторых местных святых) до времени Св. Синода, который с 18 века сделался единственной канонизационной инстанцией. Петровское законодательство (Духовный Регламент) относится более, чем сдержанно, к новым канонизациям, — хотя сам Петр канонизовал св. Вассиана и Иону Пертоминских, в благодарность за спасение от бури на Белом море. Два последних синодальных столетия отмечены чрезвычайно ограничительной канонизационной практикой. До императора Николая II были причислены к лику общецерковных святых всего 4 угодника. В XVIII веке нередки случаи, когда епархиальные архиереи собственной властью прекращали почитание местных святых, даже церковно канонизованных. Лишь при императоре Николае II, в соответствии с направлением его личного благочестия, канонизации следуют одна за другой: 7 новых святых за одно царствование.

Основаниями для церковной канонизации были и остаются:

- 1) жизнь и подвиг святого,
- 2) чудеса и

3) в некоторых случаях нетление его мощей.

Отсутствие сведений о жизни святых было препятствием, затруднявшим канонизацию святых Иакова Боровицкого и Андрея Смоленского в XVI веке. Но чудеса восторжествовали над сомнениями московских митрополитов и их следователей. Чудеса вообще являются главным основанием для канонизации — хотя и не исключительным. Голубинский, который вообще склонен приписывать этому второму моменту решающее значение, указывает, что церковное предание не сохранило сведений о чудесах св. князя Владимира, Антония Печерского и множества святых новгородских епископов. Что касается нетления мощей, то по этому вопросу у нас в последнее время господствовали совершенно неправильные представления. Церковь чтит, как кости, так и нетленные (мумифицированные) тела святых, ныне одинаково именуемые мощами. На основании большого материала летописей, актов обследования святых мощей, в старое и новое время, Голубинский мог привести примеры нетленных (кн. Ольга, кн. Андрей Боголюбский и сын его Глеб, киевские печерские святые), тленных (св. Феодосии Черниговский, Серафим Саровский и др.), и частично нетленных (св. Димитрии Ростовский, Феодосии Тотемский) мощей. Относительно некоторых свидетельства дwoятся или даже позволяют предполагать позднейшую тленность некогда нетленных мощей.

Самое слово “мощи” в древне — русском и славянском языке означало кости и иногда противопоставлялось телу. Об одних святых говорилось: “лежит мощьми,” а о других: “лежит в теле.” На древнем языке “нетленные мощи” означали “нетленные” т.е. не распавшиеся кости. Известны не очень редкие случаи естественного нетления, т.е. мумификации тел, ничего общего со святыми не имеющих: массовая мумификация на некоторых кладбищах Сибири, Кавказа, во Франции — в Бордо и Тулузе и т. д. Хотя Церковь всегда видела в нетлении святых особый дар Божий и видимое свидетельство их славы, в древней Руси не требовали этого чудесного дара от всякого святого, “Кости наги сточают исцеление,” пишет ученый митрополит Даниил (XVI в.). Только в синодальную эпоху укоренилось неправильное представление о том, что все почивающие мощи угодников являются нетленными телами. Это заблуждение — отчасти злоупотребление — было впервые громко опровергнуто СПб. Митрополитом Антонием и Св. Синодом при канонизации св. Серафима Саровского. Несмотря на разъяснение Синода и на исследование Голубинского, в народе продолжали держаться прежние взгляды, и потому результаты кощунственного вскрытия мощей большевиками в 1919-20 гг. были для многих тяжелым потрясением. Как это ни странно, древняя Русь трезвее и разумнее смотрела на это дело, чем новые “просвещенные” столетия, когда и просвещение и церковная традиция страдали от взаимного разобщения.

1. Борис и Глеб — Святые Страстотерпцы.

Князя Борис и Глеб были первыми святыми канонизованными русской церковью. Они не были первыми святыми русской земли. Позже их, в разное время, Церковь стала чтить варягов Феодора и Иоанна, мучеников за веру, погибших при Владимире — язычнике, княгиню Ольгу и князя Владимира, как равноапостольных просветителей Руси. Но святые Борис и Глеб были первыми венчанными избранниками русской Церкви, первыми чудотворцами ее и признанными небесными молитвенниками “за новые люди христианские.”

Как говорит одно их житие, они “отняли поношение от сынов русских,” столь долго косневших в язычестве. Вместе с тем их почитание сразу устанавливается, как всенародное, упреждая церковную канонизацию. Более того, канонизация эта была произведена, несомненно, не по почину высшей иерархии, т.е. греков — митрополитов¹, питавших какие — то сомнения в святости новых чудотворцев. Уже после рассказа князя Ярослава о первых чудесах, митрополит Иоанн был “преужасен и в усумнении.” Тем не менее именно этот Иоанн перенес нетленные тела князей в новую церковь, установил им праздник (24 июля) и сам составил им службу (1020 и 1039 г.). Со времени убиения князей (1015 г.) прошло так мало лет, а сомнения греков были так упорны, что еще в 1072 г., при новом перенесении их мощей, митрополит Георгий “бе не верствуя, яко свята блаженная.” Нужна была твердая вера русских людей в своих новых святых, чтобы преодолеть все канонические сомнения и сопротивление греков, вообще не склонных поощрять религиозный национализм новокрещенного народа.

Нужно сознаться, что сомнения греков были вполне естественны. Борис и Глеб не были мучениками² за Христа, но пали жертвой политического преступления, в княжеской усобице, как многие до и после них. Одновременно с ними от руки Святополка пал и третий брат Святослав, о канонизации которого и речи не было. Святополк, начавший избивать братьев в стремлении установить на Руси единодержавие, лишь подражал своему отцу Владимиру — язычнику, как об этом вспоминает сам святой Борис. С другой стороны, греческая церковь знает чрезвычайно мало святых мирян. Почти все святые греческого календаря относятся к числу мучеников за веру, преподобных (аскетов — подвижников) и святителей (епископов). Миряне, в чине “праведных,” встречаются крайне редко. Нужно помнить об этом, чтобы понять всю исключительность, всю парадоксальность канонизации князей, убитых в междоусобии, и при том первой канонизации в новой церкви, вчера еще языческого народа.

Канонизация Бориса и Глеба ставит перед нами таким образом большую проблему. От нея нельзя отмахнуться ссылкой на иррациональность святости, на неведомость судеб Церкви или на чудеса, как главное основание почитания. Неизвестный автор жития князя Владимира, составленного в 12 веке, объясняет отсутствие чудес при его гробе отсутствием народного почитания. “Если бы мы имели тщание и молитву приносили за него в день преставления его, то Бог, видя тщание наше к нему, прославил бы его.” Всего два чуда отмечены до канонизации св. Бориса и Глеба, а уже славянская и варяжская Русь стекалась в Вышгород³ в чаянии исцелений. Но чудеса и не составляют главного содержания их житий. К житиям этим, древнейшим памятникам русской литературы, и надо обратиться за ответом на вопрос: в чем древняя Церковь и весь русский народ видели святость князей, самый смысл их христианского подвига?

¹ ...греков-митрополитов...- Русская Православная Церковь, принявшая крещение от Византийской, Константинопольской, Церкви, первого митрополита, главу Церкви, получила также из Византии.

² Мученики — согласно христианскому преданию, те, которые погибают за свои убеждения мученической смертью. Поскольку основатель христианства Иисус Христос погиб на кресте, то смысл христианского мученичества состоит в том, чтобы подражать Христу. Известно христианское изречение: “Кровь мучеников-семя Церкви”. Поэтому князья Борис и Глеб не были собственно мучениками для греков-митрополитов.

³ Вышгород — место на берегу Днепра, где были погребены тела Бориса и Глеба.

Три житийных памятника, посвященные св. князьям в первое же столетие после их мученической смерти, дошли до нас: 1. Летописная повесть, под 1015 годом, 2. “Чтение о житии и погублении бл. страстотерцев⁴ Бориса и Глеба,” принадлежащее перу знаменитого Нестора Летописца — конец 11 в. 3. “Сказание, страсть и похвала св. мучеников Бориса и Глеба,” произведение неизвестного автора той же эпохи, приписанное митрополитом Макарием черноризцу Иакову. Из них летописная повесть, легшая в основание и других житий, представляет самостоятельное литературное произведение, включенное в летопись под 1015 годом, с весьма драматическим, местами художественным развитием действия, с морально религиозным освещением событий, с обрамлением из текстов св. Писания и акафистным⁵ заключительным славословием.

“Сказание” по своему стилю и основной идее ближе всего примыкает к Летописи. Оно еще более драматизирует действие, расширяет молитвенно — лирические части, насыщая порою характер народной заплачки. Это “слово о гибели” невинных и вместе с тем, религиозное осмысление вольной, жертвенной смерти. Нестор дал более ученое повествование, более приближающееся к греческой житийной традиции. Обширное введение дает замечательную всемирно — историческую схему, отмечающую место русского народа в истории Церкви Христовой. Страданию князей предпосылается краткий очерк их христианской жизни — собственно житие, — но основная идея Летописи и Сказания сохранены. Отличаясь меньшими литературными достоинствами, труд Нестора был гораздо менее распространен в древней Руси: на 150 известных списков Сказания приходится всего 30 рукописей Чтения. Эта подробность указывает нам, где мы должны прежде всего искать древнего народно — церковного понимания подвига страстотерпцев. Скажем заранее, что с этим пониманием согласны и церковные службы страстотерпцам, хотя они гораздо менее выразительны в своей греческой торжественности.

Только Нестор, в стремлении к житийной полноте сообщает некоторые сведения о жизни святых князей до убийства их. Сведения эти очень скудны: время изгладило все конкретные черты. Борис и Глеб рисуются связанными тесной духовной дружбой. Юный Глеб (“детеск телом”) не разлучается с Борисом, слушая его день и ночь. Борис, наученный грамоте, читает жития и мучения святых, моля Бога о том, чтобы ходить по их стопам. Милостыня, которую любят творить князья, объясняется влиянием отца Владимира, о нищелюбии которого Нестор тут же сообщает известные летописные подробности. Это же милосердие и кротость Борис проявляет и на княжении в своей волости, куда уже женатого (по воле отца), посылает его Владимир. Отсутствие всех этих фактов в распространенном на Руси Сказании показывает, что не мирянское благочестие князей, а лишь смертный подвиг их остался в памяти народной.

Внешняя обстановка этого подвига рисуется всеми нашими источниками в существенных чертах одинаково — с небольшими отклонениями у Нестора.

Смерть князя Владимира (1015 г.) застаёт Бориса в походе на печенегов. Не встретив врагов, он возвращается к Киеву и дорогой узнает о намерении Святополка убить его. Он решает не противиться брату, несмотря на уговоры дружины, которая после этого оставляет его. На реке Альте его настигают убийцы, вышгородцы, преданные Святополку.

⁴ *Страстотерпцы* — то есть претерпевшие страсти. Страстями назывались страдания, выпавшие на долю мучеников.

⁵ *Акафист* — буквально “неседален”. Церковное хвалебное песнопение, чин молитв, в которых прославляются святые. Состоит из 12 кондаков и 12 икосов. Исполняется стоя.

В своем шатре князь проводит ночь на молитве, читает (или слушает) утреню⁶, ожидая убийц. Путша с товарищами врываются в палатку и пронзают его копьями 24 июля). Верный слуга его, “угр” (венгр) Георгий, пытавшийся прикрыть своим телом господина, убит на его груди. Обвернув в шатер, тело Бориса везут на телеге в Киев. Под городом видят, что он еще дышит, и два варяга приканчивают его мечами. Погребают его в Вышгороде у церкви св. Василия.

Глеба убийцы настигают на Днепре у Смоленска, в устье Медыни. По летописи и Сказанию, князь едет водным путем, по Волге и Днепру, из своей волости (Мурома), обманно вызванный Святополком. Предупреждение брата Ярослава, застигшее его у Смоленска, не останавливает его. Он не хочет верить в злодейство брата Святополка. (По Нестору, Глеб находится в Киеве при смерти отца и бежит на север, спасаясь от Святополка). Ладья убийц встречается с ладьей Глеба, тщетно умоляющего о сострадании. По приказу Горясера, собственный повар Глеба перерезает ножом его горло (5 сентября). Тело князя брошено на берегу “между двумя колодами,” и лишь через несколько лет (1019 — 1020), нетленное, найдено Ярославом, отметившим братнюю смерть, и погребено в Вышгороде рядом в Борисом.

Даже краткий летописный рассказ приводит молитвы к размышления святых князей, долженствующие объяснить их почти добровольную смерть. Сказание развивает эти места в патетическую лирику, где мотивы псалмов⁷ и молитв перемешиваются со стонами и причитаниями в чисто народном духе. В этих вставках, свободно скомпонованных и развиваемых частях агиографической традиции, и следует искать народно — церковного осмысления подвига страстотерпцев.

Легко и соблазнительно увлечься ближайшей морально — политической идеей, которую внушают нам все источники: идеей послушания старшему брату. Уже в летописи Борис говорит дружине: “Не буди мне возняти руки на брата своего старейшого; аще и отец ми умре, то съ ми буди в отца место.” Присутствующий и в Сказании мотив этот особенно развивается у Нестора. Заканчивая свое Чтение, автор возвращается к нему, выводя из него политический урок для современников: “Видите ли, братья, коль высоко покорение, еже стяжаста святая к старейшу брату. Си аще бо быста супротивилися ему, едва быста такому дару чудесному сподоблена от Бога. Мнози бо суть ныне детескы князи, не покоряющесе старейшим и супротивящесе им; и убиваемы суть; ти несуть такой благодати сподоблени, яко же святая сия.”

Память святых Бориса и Глеба была голосом совести в междукняжеских удельных счетах, не урегулированных правом, но лишь смутно ограничиваемых идеей родового старшинства. Однако, само это политическое значение мотива “старшинства” предостерегает от его религиозной переоценки. Несомненно, летописцы и сказатели должны были подчеркивать его, как практический — даже единственно практический — образец для подражания. Но мы не знаем, насколько начало старшинства было действительно в княжеской и варяжско — дружинной среде в начале 11 века. Князь Владимир нарушил его. Св. Борис первый формулировал его на страницах нашей летописи. Быть может, он не столько вдохновляется традицией, сколько зачинает ее, перенося личные родственные чувства в

⁶ *Утренняя* — церковная служба, предваряющая литургию.

⁷ *Псалмы* — наиболее употребимые молитвы из библейской книги. Псалтырь — струнный инструмент, часто упоминается в Библии вместе с гуслями. Форма псалтыри (псалтири) точно не известна. По имени псалтыри и получила название **книга псалмов**. В ней собраны лучшие образцы лирической поэзии древнего Израиля.

сферу политических отношений. Во всяком случае, власть старшего брата, даже отца, никогда не простиралась в древне русском сознании, за пределы нравственно допустимого. Преступный брат не мог требовать повиновения себе. Сопротивление ему было всегда оправдано. Таково праведное мщение Ярослава в наших житиях. С другой стороны, династии, популярные на Руси, династии, создавшие единое государство, были все линиями младших сыновей: Всеволодовичи, Юрьевичи, Даниловичи. Это показывает, что идея старейшинства не имела исключительного значения в древне — русском сознании и не понималась по аналогии с монархической властью. Совершенно ясно, что добровольная смерть двух сыновей Владимира не могла быть их политическим долгом.

В размышлениях Бориса, по Сказанию, дается и другое, евангельское обоснование подвига. Князь вспоминает о смирении: “Господь гордым противится, смиренным же дает благодать”⁸, — о любви: “иже рече: Бога люблю, а брата своего ненавижу, ложь есть,” и “совершенная любви вон измещет страх.” Сильно выделен аскетический момент суеты мира и бессмысленности власти. “Аще пойду в дом отца своего, то языци мнози превратят сердце мое яко прогнати брата моего, яко же и отец мой прежде святого крещения, славы ради и княжения мира сего, и иже все мимоходит и хуже паучины... Что бо приобретаю прежде братия отца моего или отец мой? Где бо их жития и слава мира сего и багряницы и брячины (украшения), серебро и золото, вина и медове, брашна честная и быстрыи кони, и домове краснии и велиции, и имения многа и дани, и чести бесчислены и гордения, яже о боярех своих? Уже все се им каковы не было николи же, вся с ними исчезла... Тем и Соломон, все прошел, вся виде, вся стяжав, рече: “все суета и суетие суетию буди, токмо помощь от добрых дел и от правоверия и от нелицемерной любви.” В этом раздумьи князя нет и намек на идею политического долга, на религиозное призвание власти. Даже княжение святого Владимира проходит, как смена мирских сует, не оставив следа.

Но всего сильнее переживается Борисом мысль о мученичестве. “Аще кровь мою пролиет, мученик буду Господу моему,” — эти слова он в Сказании повторяет дважды. В ночи перед убийством он размышляет о “мучении и страсти,” святых мучеников Никиты, Вячеслава и Варвары, погибших от руки отца или брата и в этих мыслях находит утешение. Вольное мучение есть подражание Христу, совершенное исполнение Евангелия. В утро убийства Борис молится перед иконой Спасителя: “Господи Иисус Христе, иже сим образом явился на земли, изволивый волею пригвоздиться на кресте и приим страсть грех ради наших! Сподоби и мя прияти страсть.” Со слезами идет он “на горькую смерть,” благодаря Бога, что сподобил его “все претрапати любви ради словесе Твоего.” С ним согласны и слуги, его оплакивающие: “не восхоте противитися любви ради Христовой, — а колики вой держа в руку свою.” Убийцы уже в шатре, а последние слова святого все те же: “Слава Ти, яко сподобил мя убежати от прелести жития сего лестного... сподоби мя

⁸ “Господь гордым противится, а смиренным дает благодать...” “Кто говорит: “Бога люблю”, а брата своего ненавидит, тот лжет”... “Совершенная любовь изгоняет страх”. “...Если пойду в дом отца своего, то многие люди станут уговаривать меня прогнать брата, как поступал ради славы и княжения в мире этом отец мой до святого крещения. А ведь все это преходяще и непрочно, как паутина... Что приобрели братья отца моего или отец мой? Где их жизнь и слава мира сего, и багряницы, и пиры, серебро и золото, вина и меды, яства обильные и резвые кони, и хоромы изукрашенные и великие, и богатства многие, и дани, и почести бесчисленные, и похвальба боярами своими? Всего этого будто и не было: все с ними исчезло... Так и Соломон, все испытал, все виде, всем овладев и все собрав, говорил обо всем: “Суета сует — все суета!” Спасение только в добрых делах, в истинной вере, в нелицемерной любви”. Размышления Бориса богато украшены цитатами как из Нового, так и из Ветхого Заветов.

труда святых мученик... Тебе ради умерщвляем есмь весь день, вмениша мя, яко овна на снеть. Веси бо, Господи мой, яко не противлюсь, ни вопреки глаголю.”

Замечательно, что мученичество святых князей лишено всякого подобия героизма. Не твердое ожидание смерти, не вызов силам зла, который столь часто слышится в страданиях древних мучеников.. Напротив, Сказание, как и летопись, употребляет все свое не малое искусство, чтобы изобразить их человеческую слабость, жалостную беззащитность. Горько плачет Борис по отце: “все лицо его слез исполнилось и слезами разливался... “Увы мне, свете очию моею, сияние и заре лица моего... Сердце ми горит, душу ми смысл смущает, и не вем к кому обратитися.” Еще трогательнее, еще надрывнее плач Глеба: “Увы мне, увы мне! Плачу зело по отци, паче же плачюся и отчаях ся по тебе, брате и господине Борисе, како прободен еси, како без милости предася, не от врага, но от своего брата... Уне бы со тобою умереть ми, неже уединену и усирену от тебе в сем житии пожити!” К ним, убитым отцу и брату, он обращается и с предсмертным молитвенным прощанием. Эта кровная, родственная любовь лишает всякой суровости аскетическое отвержение мира. В это отвержение — не монашеское — не включается мир человеческий, особенно кровный, любимый.

Но Сказание идет и дальше. Оно ярко рисует мучительную трудность отрыва от жизни, горечь прощания с этим “прелестным светом.” Не об отце лишь плачет Борис, но и о своей погибающей юности. “Идый же путем помышляше о красоте и доброте телесе своего, и слезами разливаашеся весь, хотя удержатися и не можаше. И вси, зряще тако, плакаашеся о добророднемъ теле и честнем разуме его... Кто бо не восплачется смерти той пагубной... приведя пред очи сердца своего... унылый его взор и сокрушение сердца его.” Таков и последний день его перед смертью, который он проводит, покинутый всеми, “в тузе и печали, удрученомъ сердцемъ.” В нем все время идет борьба между двумя порядками чувств: жалости к себе самому и возвышенного призвания к соучастию в страстях Христовых. Постоянные слезы — свидетельство этой борьбы. После вечерни в последнюю ночь “бьяше сон его во мнозе мысли и в печали, крепце и тяжце и страшне”... Молитва заутрени⁹ укрепляет его. Раздирающие псалмы шестопсалмия дают исход его собственному отчаянию. Он уже молит Христа сподобить его “приятъ страсть.” Но, почувяв “шопот зол вокруг шатра,” он опять “трепетен быв,” хотя его молитва теперь уже о благодарности. После первых ударов убийц, Борис находит в себе силы “в оторопи” выйти из шатра (подробность, сохраненная и Нестором). И тут еще он умоляет убийц — “братия моя милая и любимая, мало ми время отдайте, до помолюся Богу моему.” Лишь после этой последней жертвенной молитвы (“вменишамя, яко овна на снеть”), он находит в себе силы, хотя и попрежнему “слезами облився,” сказать палачам: “братие, приступивше скончайте службу вашу и буди мир брату моему и вам, братие.”

Еще более поражает в Сказании своим трагическим реализмом смерть Глеба. Здесь все сказано, чтобы пронзить сердце острой жалостью, в оправдание слов самого Глеба: “Се несть убийство, но сырорезание.” Юная, почти детская жизнь трепещет под ножом убийцы (как характерно, что этим убийцей выбран повар), и ни одна черта мужественного примирения, вольного избрания не смягчает ужаса бойни — почти до самого конца. Глеб до встречи с убийцами, даже оплакав Бориса, не верит в жестокий замысел Святополка. Уже завидев ладьи убийц, он “возрадовася душею” — “целования чаяше от них прияти.” Тем сильнее его отчаяние, тем униженнее мольбы: “Не дейте мене, братия мои милая, не дейте мене, ничто же вы зла сотворивша... Помилуйте уности моей, помилуйте, господие

⁹ Заутреня — церковная служба, предваряющая утреню. На заутрени читаются псалмы.

мои. Вы ми будете господие мои, аз вам — раб. Не пожнете мене от жития несозрела, не пожнете класа недозревша... Не порежете лозы, не до конца возрастшиа...” Однако уже это причитание кончается выражением беззлобного непротivления: “Аще ли крови моей насытитися хочете, уже в руку вы есмь, братие, и брату моему, а вашему князю.” После прощания с уже отшедшими отцем и братом, он молится, и молитва эта, начавшись с горькой жалобы — “се бо закапаем есмь, не вемь, что ради,” оканчивается выражением убеждения, что он умирает за Христа.” “Ты веси, Господи, Господи мой. Вемь Тя рекша к своим апостолам, яко за имя Мое, Мене ради возложат на вас руки и предани будете родомь и другы, и брат брата предасть на смерть.” Думается, в полном согласии с древним сказателем, мы можем выразить предсмертную мысль Глеба: всякий ученик Христов оставляется в мире для страдания, и всякое невинное и вольное страдание в мире есть страдание за имя Христово. А дух вольного страдания — по крайней мере, в образе непротivления — торжествует и в Глебе над его человеческой слабостью.

Нестор сводит к минимуму присутствие этой человеческой слабости. Он оставляет слезы, но не знает ни причитаний, ни мольбы, обращенной к убийцам. У него Борис приглашает убийц “скончать волю пославшего” после заутрени и прощания с близкими. Даже Глеб не проявляет слабости перед смертью. Нестор хочет дать житийный образ мучеников, предмет не жалости, а благоговейного удивления. Впрочем у него мы находим все те же мотивы подвига, разве лишь с несколько иным ударением. Автор, видимо, дорожит практически назидательными уроками, вытекающими из подвига страстотерпцев. Он много останавливается на идее послушания старшему брату, и любовь. ради которой умирают святые, понимает в утилитарном смысле. Князья отказываются от сопротивления, чтобы не быть причиной гибели дружины. “Уне есть мне единому умретию, говорит Борис, “нежели столику душ.” И Глеб “уняше един за вся умрети и сего ради отпусти я.”

Но идея жертвы присугствует и у Нестора. Борис у него — “сообщник страсти” Христовой, а Глеб молится в последний час: “Яко древле в сии день Захария заколен бысть пред требником Твоим, и се ныне аз заклан бых пред Тобою, Господи.” Но в Сказании, очищенная от морально практических приложений, даже от идеи мужественного исполнения долга (для этого нужно было подчеркнуть человеческую слабость), идея жертвы, отличная от героического мученичества, выступает с особой силой.

Между этими двумя оттенками в понимании подвига страстотерпцев древняя Русь сделала свой выбор. Сказание заслонило Чтение в любви народной.

Многочисленные церковные службы, слагавшиеся на Руси святым братьям, начиная со службы канонизовавшего их митрополита Иоанна, содержат указания на те же мотивы подвига, растворенные в торжественном византийском песнословии. “Христа ради остависта глennую славу земную. — Царство земное возненавидевше и чистоту возлюбивше и неправедное убийство претерпевше, никакоже противяшеся заколяющему вы брату”... “Заколена нескверному агнцу, пожранному нас ради Спасу душам нашим.”

Как ни очевидно евангельское происхождение этой идеи — вольной жертвы за Христа (хотя и не за веру Христову), но для нея оказывается невозможным найти агиографические образцы. Мы читаем у Нестора, что Борис и Глеб в юности вдохновлялись страданиями мучеников. Автор Сказания называет имена св. Никиты, Вячеслава, Варвары (Нестор, в иной связи, св. Евстафия Плакиды). Только св. Вячеслав (Вацлав), убитый старшим братом, может напомнить своей кончиной киевскую трагедию. Несомненно, на Руси знали о жизни и смерти чешского князя. Известны древние славянские переводы его житий. Но назвать имя св. Вячеслава стоит лишь для того, чтобы подчеркнуть основное раз-

личие. Св. Вячеслав — готовый, совершенный образец святого и без мученической кончины. Его легенды суть подлинные жития, т.е. повести о жизни, а не только о смерти. Сама смерть его никак не может быть названа вольной. Когда брат бросается на него с мечем, он как рыцарь, обезоруживает его и бросает на землю, и только подбежавшие заговорщики добивают его на пороге храма. Подвиг непротivления есть национальный русский подвиг, подлинное религиозное открытие новокрещеного русского народа.

Нестор в своем всемирно — историческом прологе к житию вызывает в памяти всю историю искупления человечества для того, чтобы “в последние” дни” ввести в Церковь народ русский, как работников одиннадцатого часа. Эти работники сумели с гениальной простотой младенцев плениться образом Христа и абсолютной красотой евангельского пути. Такое же, но более бледное отражение евангельского света мы видим и в святых сомнениях князя Владимира казнить разбойников. Епископы — греки, разрешившие сомнения св. Владимира: “достойно тебе казнить разбойников,” едва ли потребовали бы у сыновей его безцельной жертвенной смерти. Св. Борис и Глеб сделали то, чего не требовала от них Церковь, как живое христианское предание, установившее перемирие с миром. Но они сделали то, чего ждал от них, последних работников, Виноградарь, и “отняли поношение от сынов русских.” Чрез жития святых страстотерпцев, как чрез Евангелие, образ кроткого и страдающего Спасителя вошел в сердце русского народа — навеки, как самая заветная его святыня.

Святые Борис и Глеб создали на Руси особый, не вполне литургически выявленный, чин “страстотерпцев” — самый парадоксальный чин русских святых. В большинстве случаев представляется невозможным говорить о вольной смерти: можно говорить лишь о непротivлении смерти. Непротivление это, повидимому, сообщает характер вольного заклания насильственной кончине и очищает закланную жертву там, где младенчество не дает естественных условий чистоты.

Замечательно, что возлюбившая страстотерпцев русская церковь ничем не выделила из ряда святых своих мучеников, которые в греческой церкви, (как и в римской) всегда занимают первое место и в литургическом и в народном почитании. Большинство русских мучеников за веру или местно чтутся или забыты русским народом. Много ли православных людей знают варягов Федора и Иоанна, печерского инока Евстратия, Кукшу, просветителя вятичей, Авраамия, мученика Болгарского, литовских мучеников Антония, Иоанна и Евстафия или казанских Иоанна, Стефана и Петра? Никто из них никогда не мог сравняться в церковном прославлении с Борисом и Глебом — страстотерпцами. Это означает, что русская церковь не делала различия между смертью за веру во Христа и смертью в последовании Христу, с особым почитанием относясь ко второму подвигу.

Последний парадокс культа страстотерпцев. Святые “непротivленцы” по смерти становятся во главе небесных сил, обороняющих землю русскую от врагов. “Вы нам оружие, земля Русская забрала и утверждение и меча обоюду остра, има же дерзость поганьскую низлагаем” (Сказание). Все помнят видение Пелгусия в ночь перед Невской битвой (1240), когда св. Борис и Глеб явились в ладье, посреди гребцов, “одетых мглою,” положив руки на плечи друг другу... “Брате Глебе, сказал Борис, вели грести, да поможем сроднику нашему Александру.”

Но этот парадокс, конечно, является выражением основной парадоксии христианства. Крест, символ всех страстотерпцев, из орудия позорной смерти становится знаменем победы, непобедимым апотропеем¹⁰ против врагов.

¹⁰ *Αποτροπή* — в переводе с греческого “отвращающий беду”.

2. Преп. Феодосий Печерский.

Феодосий Печерский был вторым святым, торжественно канонизованным русской церковью, и первым ее преподобным. Подобно тому, как Борис и Глеб упредили в земном прославлении св. Ольгу и Владимира, св. Феодосий был канонизован ранее Антония, своего учителя и первого основателя Киево-Печерского монастыря. Мы ничего не знаем о времени канонизации Антония. Древнее житие св. Антония, если оно и существовало, было рано утрачено: впрочем некоторые (Абрамович) сомневаются и в его существовании. Мы можем лишь догадываться о причинах скорого забвения памяти св. Антония. “Бе обыкл един жити и не терпя всякого мятежа и молвы,” как говорит Нестор, Антоний, когда к нему начала собираться братия, оставил ее на попечение поставленного им игумена Варлаама и затворился в уединенной пещере, где и пребывал до самой смерти. Он не был наставником и игуменом братии, кроме самых первых пришельцев, и его одинокие подвиги не привлекли внимания. Хотя скончался он всего за год или за два ранее Феодосия, но к тому времени тот был уже единственным “пастухом словесных овец,” средоточием любви и почитания не только монастырской, уже многочисленной братии, но и всего Киева, если не всей южной Руси. Уже в 1091 г. мощи св. Феодосия (+ 1074) открыты и перенесены в великую Печерскую церковь Успения Богородицы — свидетельство местного, монастырского его почитания, — а в 1108, по почину великого князя Святополка, митрополит с епископами совершают торжественную (общую) его канонизацию. Еще до перенесения его мощей, лет 10 спустя по смерти святого, преп. Нестор написал его житие, единственное известное нам, обширное и богатое содержанием, — лучший труд нашего летописца. Нестор спас от забвения образ святого игумена и оставил его в память и подражание будущим векам.

Нельзя думать, что предпочтение, оказанное современниками святому Феодосию перед Антонием, было явлением случайным. В лице первого древняя Русь нашла свой идеал святого, которому оставалась верна много веков. Преп. Феодосий — отец русского монашества. Все русские иноки — дети его, носящие на себе его фамильные черты. Впоследствии в русском иночестве возникнут ковые направления духовной жизни, но никогда образ св. Феодосия не потускнеет. Труд Нестора ложится в основу всей русской агиографии, вдохновляя на подвиг, указывая нормальный, русский путь трудничества и, с другой стороны, заполняя общими необходимыми чертами пробелы биографического предания. Кому из русских игуменов жития не влагают в уста предсмертных слов Феодосия?

Все это сообщает Несторову житию исключительное значение для русского типа аскетической святости. Преп. Нестор был пострижен в Печерском монастыре в игуменство Стефана, первого преемника Феодосия, и ни один из его рассказов не предполагает в нем очевидца. Тем не менее он нашел обильное и свежее еще предание, не успевшее ни потускнеть ни переродиться в легенду. Он называет нам имена своих осведомителей из числа старейших иноков. Общее впечатление от его труда: перед нами жизнь, а не литература.

Однако жизни было недостаточно для создания первого на Руси преподобнического жития. Для этого нужна была литературная традиция, готовая в Греции (в отличие от житий “страстотерпцев”), и Нестор, хотя и называет себя “грубым и неразумным,” в совершенстве усвоил эту традицию. Работы Шахматова и Абрамовича исчерпывающе вы-

яснили вопрос о его источниках. Мы в состоянии теперь на отдельных фразах уловить влияния агиографических образцов Нестора. Мы знаем приемы его работы, знаем, что он прибегал к дословным выпискам, иногда довольно длинным, из греческих житий, известных ему в славянских переводах. Однако лишь в самых редких случаях мы имеем основание предположить искажающее влияние литературных источников на биографическую основу жития. Быть — может, всего в двух случаях. Пророческое наречение имени Феодосия (“данный Богу”) пресвитером при его рождении, вероятно, внушенно подобным же рассказом из жизни св. Евфимия (имя “Феодосии,” скорее всего, есть второе, монашеское имя святого, нареченное Антонием). Вся картина прихода юного Феодосия в пещеру к Антонию, первоначальный отказ Антония принять его и пророческое истолкование слов Антония списаны дословно из жития св. Саввы Освященного, где указанные слова принадлежат Евфимию. Остальные заимствования или имеют словесный характер или указывают скорее на общность подвига, на жизненное, а не литературное лишь влияние христианской древности.

Среди греческих житий, влияние которых сказывается на труде Нестора, отмечались жития св. Антония, Иоанна Златоуста, Феодора Эдесского, Феодора Студита — все любимые и много читаемые на Руси. Но больше всего использованы жития палестинских святых VI века: Евфимия Великого, Саввы, Феодосия Киновиарха, Иоанна Молчальника — агиографический цикл, принадлежащий перу Кирилла Скифопольского. Только отсюда, преимущественно из житий св. Евфимия и Саввы, Нестор делает длинные дословные выписки. С Саввой Освященным он ставит в прямую связь киевского угодника — особенно в годы его ученичества у святого Антония. Этот выбор не случаен и не обусловлен одной личной оценкой Нестора. В нем мы имеем право видеть оценку всей древней Руси.

Вчитываясь в жития палестинских аскетов, особенно после патериков Египта и Сирии, мы невольно поражаемся близостью палестинского идеала святости к религиозной жизни Руси. Палестинское монашество было нашей школой спасения, той веткой восточного монашеского древа, от которой отделилась русская отрасль. В древне — русских житийных сборниках жития св. Евфимия и Саввы непременно следует за Антонием Великим, основателем монашества, а в жизни предшествуют ему: подражали на Руси не Антонию, а Савве. Древняя Русь обладала в переводах полным сводом древних патериков, большим числом аскетических житий и аскетико — учительных трактатов. Было из чего сделать выбор, и этот выбор был сделан сознательно.

Подвиги древних египетских и сирийских отцов более поражают героической аскезой, даром чудес и возвышенностью созерцаний. Палестинцы гораздо скромнее, менее примечательны внешне. За то они обладают тем даром, которым, по одному изречению Антония Великого, состоит первая добродетель подвижника: рассудительностью, понимаемой, как чувство меры, как духовный такт. Святые палестинцы не застали первых героических времен монашества. Они собирают древний опыт, но очищают его от крайностей. Их идеал, при всей его строгости, шире и доступнее. В нем нет ничего сверхчеловеческого, хотя именно из жития св. Саввы Русь взяла свою любимую характеристику святого: “земной ангел и небесный человек.” Мы имеем право говорить об очеловечении, о гуманизации аскетического идеала в Палестине — и на Руси.

Палестинцы не изобретают и не применяют искусственных упражнений для умерщвления тела. Их аскеза состоит в воздержании — пост, лишение сна — и телесном труде, к которому колеблется отношение у созерцательных старцев Египта. Их жизнь разделена между одинокой молитвой (в келье, в пустыне — во время поста) и духовными

благами общежития: общая литургическая молитва и трапеза соединяют братьев в воскресенье. Палестина создает преимущественно лаврский¹¹, полу — общежительный тип жизни, на ряду с чисто киновийным¹² (св. Феодосии Киновиарх). Палестинцы находят время и для служения миру. Св. Евфимий обращает в христианство целое арабское племя, св. Савва устраивает ряд ксенодохий — больниц и странноприимных домов. Оба они участвуют в церковной борьбе своей эпохи, выступая против ересей и в городе и в императорском дворце. Этот — то идеал для подражания поставила себе святая Русь, внося в него свой собственный талант, овевая его мерную строгость своим благоуханием.

Для организации жизни в Киево — Печерском монастыре понадобился Константинопольский студийский устав (общежительный), который, теоретически, после того всегда признавался нормой на Руси. Личные связи, путешествия связывали Киев, как и северную Русь, с Грецией и Афоном. И тем не менее не у афонитов и не у студийцев больше всего училась монашеская Русь, а у палестинцев. Правда и то, что собственно греческое монашество тесно примыкает к палестинскому.

Недаром святая земля манила к себе отрока Феодосия. Конечно, мальчик бежал, соблазненный рассказами странников, в те места “иде же Господь наш Иисус Христос плотию походи.” Но после, если не тогда уже, жития палестинских святых наслоились на первоначальный евангельский порыв его сердца.

Неудачное бегство Феодосия в Палестину возвращает нас к Нестерову житию, где оно входит в состав обширной истории юности. История юности святого — как она здесь дана — является оригинальным и смелым опытом Нестора. Здесь он зависел от традиции и не имел подражателей на Руси. Св. Феодосии — единственный древне-русский святой, о детстве и юности которого мы имеем столь богатый материал. Материал этот вполне надежного происхождения, идущий от постригшейся в Киеве матери святого, свободен от легенды и сообщает житию св. Феодосия характер биографии — в большей мере, нежели житию любого из русских святых.

Всем памятна основная тема этой истории юности: кроткая борьба Феодосия с матерью за свое духовное призвание, истязания, выносимые им, трехкратный побег. Многие сцены нарисованы с художественным мастерством. Очень жизненно дан портрет матери, с ее страстными переходами от гнева к нежности, с ее внешностью *virago*¹³: “бе бо и телом крепка и сильна, яко и муж: аще бо и кто не виде ея, ти слышаша ю беседующу, то начнаше мнети мужю суца.” Такие подробности не вычитаны, это жизнь, как и все, что связано с отношениями святого к его матери.

Есть в детском образе Феодосия черты и не столь индивидуальные. Когда об отроке говорится, что он “хожаша по вся дни в церковь ... к детям играющим не приближашася

¹¹ *Лаврский тип жизни* — возникновение этого типа монашества относится к началу IV века. Вначале это сообщества отшельников, которые жили в отдельных кельях и подчинялись настоятелю.

¹² *Киновия* — общежительная форма монашества. Все иноки равны в правах и обязанностях. Личного имущества нет — всё общее: стол, одежда. Плоды своего труда иноки предоставляют монастырю. Распорядок жизни подчинен жесткому уставу, который предусматривает дисциплину и подчинение настоятелю монастыря и его духовнику.

¹³ *Virago* — мужественная женщина (лат.). “...ибо была телом крепка и сильна, как мужчина. Бывало, что кто-либо, не видя ее, услышит, как она говорит, и подумает, что это мужчина”, “...постоянно ходил в церковь... к детям играющим не приближался... отвращался детских игр”... “отдать его учителю поучиться божественным книгам... Скоро постиг он всю грамоту...”

... и гнушались играм их,” мы вспоминаем, что читали то же о детстве Антония. Отсюда, из Нестерова жития, это гнушание детскими играми пройдет через всю агиографию русских святых, выродившись в общее место, заполняющее пробел предания. Но здесь, его значение иное. Нестор не повторяет вслед за Афанасием Великим, автором жития Антония, что его святой, избегая детского общества, не пожелал учиться наукам. Напротив, Феодосии сам желает “датися на учение божественных книг единому от учителей” . . . “и вскоре извыче вся грамматикия,” вызывая общее удивление “премудростью и разумом” своим. Как бы низко мы ни оценивали образовательные возможности захолустного Василева, но под “грамматикией” автор, конечно, понимает элементы грамматического (т.е. литературного) образования. Древняя агиография знает два типа отношения к науке. Антонию Великому противопоставляется Иоанн Златоуст и Евфимий, оба усердные и даровитые ученики. Если Нестор следует образцам, то он выбирает среди них, и в данном случае его выбор согласен с жизнью. Книголюбие Феодосия сохранилось и в монастыре, где мы видим в келье его то инока Илариона, “писавшего книги день и ночь,” то самого игумена, смиренно прядущего нить для переплетов рядом с книжным мастером Никоном. Образ мальчика, уклоняющегося от детских игр, слишком вяжется с его тихостью и кротостью, с некоторым юродством его облика, чтобы быть вымышленным. Заслуга Нестора в том, что он передал в русский агиографический канон не только эту детскую тихость, но и книголюбие, любовь к духовному просвещению, пресекая с самого начала на Руси соблазн аскетического отвержения культуры¹⁴.

Есть еще подробность в детстве Феодосия, которая, в связи со всем направлением его религиозности, приобретает особое значение: “одежда же его бе худа и сплатана.” Много раз родители побуждают его одеться в чистую одежду, как и играть с детьми, но Феодосии, при всем своем послушании, “о сем не послушаше” их. Впоследствии, когда служба в доме курского посадника заставляет его носить подаренную “светлую одежду,” он ходит в ней, “яко некую тяжесть на себенося,” чтобы через несколько дней отдать нищим. “Худые ризы” Феодосия отличают его и в игуменстве; они вообще занимают видное место в житии, давая повод к одному из самых ярких рассказов, характеризующих его смирение. Если “худые ризы” встречаются в аскетической литературе, то, во всяком слу-

¹⁴ Соблазн аскетического отвержения культуры — несколько позже, в 1938 г., борясь с односторонними и излишне ригористическими взглядами на культуру, присущими аскетически настроенным христианам, Г. П. Федотов писал: “Ничто подлинно ценное в этом мире не пропадает. Культура воскреснет, подобно истлевшему телу, во славу. Тогда все наши фрагментарные достижения, все приблизительные истины, все несовершенные удаи найдут свое место, сложившись, как камни, в стены вечного Града”. (Федотов Г. П. Эсхатология и культура. Новый град. Нью-Йорк, 1952. С. 330.) Этому взгляду на культуру вторит и высказывание известного культуролога и мыслителя протоиерея Георгия Флоровского: “...что войдет в вечность (то есть в рай) из истории? Я установил принцип: человеческая личность в полноте ее конкретных данных, и стало быть, все личные соотношения: дружба, любовь... В этом смысле и культура, так как отпадение культурного облика в человеке его бы обезличило, личность без конкретного культурного облика была бы только обломком человека”. (Вестник русского христианского движения. Париж, 1972. № 130. С. 52). Естественно, что аскетические сборники, поучения и патерики также являются частью культуры, органически входят в нее. Здесь уместно напомнить два отношения к культуре, данные Ф. М. Достоевским в его романе “Братья Карамазовы” — со стороны монаха ферапонта и старца Зосимы. Соблазн Ферапонта заключается в том, что он стремится отмести все лишнее. на его взгляд, мешающее достижению Царства Небесного. Старец Зосима воплощает более мудрый подход — он отбирает все самое ценное, что есть в мире.

чае, не “в историях детства,” да и отношение святых отцов к этому внешнему доказательству смирения не одинаково: многие предостерегают от него, как от тщеславия.

Св. Феодосий с детства возлюбил худость риз и передал эту любовь всему русскому монашеству. Но у него она была лишь частью целостного жизненного поведения. После смерти отца он избрал особый подвиг: “выходил с рабами на село и работал со всяким смирением,” — что уже не могло быть подсказано никакой традицией. В этом социальном унижении или опрощении, и единственно в нем, проявилась аскетическая изобретательность первого русского подвижника. В крестьянских работах, как позже в ремесле просвирника¹⁵, мать Феодосия с полным правом видит социальную деградацию, поношение родовой, чести. Но святой хочет быть “яко един от убогих,” и трогательно убеждает мать: “Послушай, о мать, молючися, послушай: Господь Бог Иисус Христос сам поубожился и смирился, нам образ дая, да и мы того ради миримся.”

Это “убожение” Феодосия питается живым созерцанием унижения¹⁶ Христова, Его рабьего зрака, Его страдающего тела. Мы вспоминаем о неудачном бегстве Феодосия в святую землю, “иде же Господь наш Иисус Христос плотию походи.” Выбрав себе убогую профессию просвирника, он оправдывает ее перед матерью не любовью к храмовому служению, а опять таки любовью к телу Христову. С необычайной остротой выражает он это религиозное отношение: “лепо есть мне радоватися, ясно содельника мя сподоби Господь плоти Своея.” Эти черты совершенно самобытные, свидетельствующие об особой интуиции: для этих частей повествования у Нестора нет никаких греческих параллелей.

Один раз в истории детства Феодосия суровая острота аскезы вторгается в его кроткое и смиренное трудничество. Это эпизод с веригами¹⁷, которые открывает мать по пятнам крови на одежде. В рассказе Нестора не на веригах, а на одежде (“худые порты”) падает ударение. Тем не менее мы имеем здесь суровое умерщвление плоти, форма которого подсказана не евангельскими и не палестинскими образцами. Вериги свойственны преимущественно сирийскому кругу аскетов, хотя получили широкое распространение в христианском мире. Есть много сходства между веригами отрока Феодосия и веревкой юного Симеона Столпника, которая также пятнами крови выдает игумену его самовольную ревность. В дальнейшем повествовании Нестора мы уже не слышим и веригах: повидимому, в Киеве святой не носил их. Они были лишь временным орудием борьбы со страстями юности. Не раз его биограф, следуя и здесь житию св. Саввы, настаивает на силе и крепости его тела. Нестор обходит молчанием плотские искушения юного Феодосия, и это целомудренное молчание сделалось традицией русской агиографии. Но сильное тело требовало укрощения: отсюда вериги. Вериги свои преп. Феодосий, быть может, помимо воли (если сам бросил их) завещал позднему русскому подвижничеству.

Третье бегство Феодосия — в Киев приводит его в пещеру преп. Антония. Беседа его с Антонием, нежелание старца принять его по юности лет (хронологически невероят-

¹⁵ *Просвирник* — человек, занимающийся выпечкой просфор, особой формы хлебов, необходимых для совершения литургии

¹⁶ *Уничижение, кенозис* — богословский термин, обозначающий самоограничение божества, предоставляющего тварному миру свободу и самостоятельность. При этом неизбежно допускается существование зла как следствия своеволия сотворенных существ, ибо без своеволия неосуществима свобода — высший дар Бога. Воплотившись, Иисус Христос принял на себя, по словам апостола Павла, “зрак раба”, то есть принял иной, “ю севтветствующий его природной норме облек.

¹⁷ *Вериги* — одно из средств умерщвления плоти, к которым прибегали аскеты. Иногда это были цепи, которые одевались на тело, иногда — металлические обручи.

но), как мы видели выше, должно быть вычеркнуто из биографии Феодосия. Зато драматическое свидание с матерью полно жизненной правды. Древние патерики дают не мало примеров суровости юного инока, отказывающегося видеть свою мать (Феодор Освященный, Пимен, Симеон Столпник). Но положение Феодосия лишь внешне напоминает Феодора: обоих их старец уговаривает смягчить свое решение. Видимая непреклонность у русского святого имеет совсем другое основание: не суровость, а робость, неуверенность в своих силах перед властным деспотизмом материнской любви. То, что Феодосии, в конце концов, склоняется на мольбы матери (или ее угрозы) и выходит к ней, тоже для него характерно. Он не радикал, не ригорист, и выше объективной нормы поведения для него закон любви. Побежденный в этой борьбе, он на самом деле оказывается победителем. Не он возвращается к матери, а мать постригается в одном из киевских монастырей.

Начинаются годы монашеских трудов. О личных подвигах Феодосия, о его духовном облике Нестор говорит в разных местах и отрывочно: он любит больше рассказывать, чем описывать. Соединяя в одно эти рассеянные черты, мы можем составить себе понятие об аскетическом типе Феодосия.

О самом суровом подвиге самоумерщвления повествуется — конечно, не случайно — в летописи первых годов его пещерной жизни. Обнажившись до пояса, ночью, святой отдает свое тело на съедение оводам и комарам, в то время как сам прядет волну и поет псалмы. Вдохновленный на этот подвиг, вероятно, примером Макария Египетского, Феодосии оставляет его в подражание северно-русским подвижникам. Слова Нестора (“другоци... излез”)¹⁸ как будто говорят об однократном, а не повторяющемся действии. Относящееся к годам юности (как и вериги), оно может быть понято, как акт борьбы с плотскими искушениями. Во всяком случае, в дальнейшей жизни Феодосия мы не видим стремления к острому страданию, но лишь к изнурению тела. Так он носит власяницу¹⁹, прикрытую верхней одеждой, никогда не спит “на ребрах,” но “сед на столе” (на стуле), не “возливает воду на тело”: все это восточные уроки аскезы. Сухой хлеб и без масла вареные овощи составляют его пищу, но за общей трапезой с братией он всегда весел лицом. Для Феодосия характерна именно потаенность его аскезы. Как скрывает он свою власяницу, так скрывает и ночные бдения. Монах, подошедший к его келье, чтобы взять благословение ударить к заутрене, слышит его “молящаяся и вельми плачущаяся и главою часто о землю биюща.” Но услышав шум шагов, Феодосии притворяется спящим и отвечает лишь на третий оклик, точно проснувшись от сна.

Сравнительно умеренные аскетические упражнения Феодосия восполняются непрерывностью его трудов. Крепкий и сильный, как св. Савва, Феодосии работает и за себя и за других. При игумене Варлааме, он по ночам мелет жито для всей братии. Став сам игуменом, он всегда готов взяться затопор, чтобы нарубить дров, или таскать воду из колодца, вместо того, чтобы послать кого — нибудь из свободных монахов: “Я свободен,” отвечает он келарю.

Трудовая, деятельная жизнь Феодосия больше всего бросается в глаза, она заполняет преимущественно страницы пространного его жития. Но святой сохраняет равновесие духовной жизни: в молитве почерпает источник сил. Молитве, помимо церковно — уставной, посвящены его ночи. Молитве исключительно отдано время великого поста, когда

¹⁸ ... (“другоци... излез”) — то есть “иногда же ...садился на склоне пещеры”; в житии говорится о том, что святой лишь иногда прибегал к подобному усмирению своей плоти.

¹⁹ *Власяница* — рубаха, сотканная из самого грубого полотна. Монахи одевали ее на голое тело, борясь с искушениями.

преподобный удаляется в пещеру. Нестор не позволяет нам никаких заключений о мистическом качестве молитвы Феодосия, или о каких — либо высоких состояниях созерцания. Молится он с плачем, “часто к земле колена преклоняя.” Нередко молитва его имеет предметом спасение своего “стада.” С уединенным пребыванием в пещере связаны многочисленные напасти от бесов. Они не имеют характера собственно искушений “моральных,” но лишь страхований²⁰. Древние, восточные элементы видений чередуются с русскими: “колесницы” с “сопелями,” скоморошьими инструментами, ненавистными Феодосию. Он сам рассказывает в поучении братии, как долго преследовал его на молитве “пес черен.” Молитвою и твердостью достиг он совершенного безстрашия перед темной силой и чудесно помогал ученикам избавляться от ночных наводнений. Некоторые из бесовских видений в монастыре принимают типично-русские формы проделок домовых, которые шалят в пекарне или в хлеву: “пакость скоту творят.” Феодосии, “яко храбр воин и силен” побеждает “злые духи, пакостующия в области его.” Несмотря на то, что демонология занимает много места в произведении Нестора, она не сообщает особой суровости или мрачности подвигам Феодосия.

Для духовного направления Феодосия основное значение имеет тот факт, что именно он положил конец пещерному монастырю, основанному Антонием: если игумен Варлаам вынес на поверхность земли первую деревянную церковь, то Феодосии поставил келью над пещерой. Пещера отныне осталась для Антония и немногих затворников. Мотивом Феодосия указывается: “видя место скорбно суше и тесно.” Теснота пещеры легко могла быть раздвинута. Но скорбность ее, очевидно, не соответствовала Феодосиеву идеалу общезжития. Едва поставив монастырь над землей, он посылает в Константинополь за студийским уставом. Безмолвие и созерцание он умалляет ради трудовой и братской жизни. Верный палестинскому духу, он стремится к некоей гармонизации деятельной и молитвенной жизни.

В эту творимую гармонию он вносит и свою личную ноту. Едва ли не на каждой странице Нестор подчеркивает “смиранный смысл и послушание,” “смирение и кротость” Феодосия. При всей духовной мудрости Феодосия, Нестор отмечает какую-то “простоту” его ума. “Худые ризы,” которым он не изменяет и в игуменстве, навлекают на него насмешки “от невеглас.” Всем известен рассказ о княжеском вознице, который заставил святого слезть с повозки и сесть верхом на коня, приняв его за одного “от убогих.” Приближающееся к юродству социальное унижение или опрощение с детских лет остается самой личной (и в то же время национальной) чертой его святости.

Поставленный во главе монастыря, Феодосии не изменил своего нрава: “Не бо николи же бе напрасн, ни гневльнв, ни яр очима, но милосерд и тих.” При этой тихости и самоунижении он не слагает с себя обязанности учительства. Нестор приводит образец одного из его поучений. Как известно, и древняя литература сохранила нам несколько проповедей св. Феодосия. Они отличаются простотой формы и некоторым эклектизмом содержания. Гораздо больше личного мы находим в рассказе Нестора. Приняв студийский устав, святой старался соблюсти его во всех деталях монастырского быта. С этим студийским бытом связан рассказ о ночных обходах игумена, столь характерный для всей русской агиографии. Слушая у ворот кельи, как монахи беседуют после вечерней молитвы, святой ударяет рукой в дверь, а наутро, призвав виновных, отдаленными “притчами” старается довести их до раскаяния. Он дорожит, бесспорно, и внешней дисциплиной: “ходя-

²⁰ *Страхования* — искушения аскета страхом. Всевозможные видения, вызывающие чувство страха.

щий руке согбени на персах да имать.” Он хочет, чтобы все в монастыре совершалось по чину и с благоговением. Но, хотя святой и много внушает “не расслабляться, но крепку быти,” он не любит прибегать к наказаниям. Его мягкость к беглым овцам своего стада изумительна. Он плачет о них, а возвращающихся принимает с радостью. Был один брат, который “часто бегал” из монастыря, и всякий раз возвращаясь находил радостную встречу. Единственный образ некоторой игуменской строгости связан с хозяйственными отношениями монастыря.

От келаря Феодора Нестор слышал множество рассказов о том, как святой игумен своею верой спасал монастырь от нужды. Эти “игуменские чудеса,” наряду с даром прозрения, — единственные, которые творит преподобный: он не исцеляет больных при жизни. Палестинское житие тезоименитого Феодосия (Киновиарха) почти целиком состоит из описаний чудесного наполнения закромов. Большинство из этих чудес в Печерском монастыре происходят в порядке природной закономерности: то боярин, то неизвестный благодетель привезет в монастырь возы хлеба и вина в тот день, когда экономом уже отчаялся изготовить обед или найти вино для литургии. Но вот что проходит красной нитью чрез эти игуменские чудеса: запрет святого “печься о завтрашнем дне,” его расточительное милосердие, не останавливающееся перед тем, чтобы отдать бедному священнику для его церкви последние остатки монастырского вина. Это уже прямая противоположность началу хозяйственности, которое мы видим столь ярко выраженным во многих позднейших русских монастырях. Из Несторова жития получается впечатление, что Печерская обитель существует милостью мира, и приток этой милостины не оскудевает, пока излучается живая святость.

Более всего святой печется об уставной бедности, отбирая по кельям все лишнее из одежды или снеди, чтобы сжечь это в печи, “яко вражию часть.” “Не имети упования имением” — было его принципом в управлении монастырем, хотя усердием христороубцев к нему отошли уже многочисленные села. Когда расчетливый келарь оставляет на завтра “зело чистые” хлебы, которые преподобный велел поставить братии на Дмитров день, он велит выбросить в реку остатки. Так он всегда поступал со всем, что “не с благословением сотворено.” Кроткий и всепрощающий игумен становится суровым перед неповиновением, приистекающим из хозяйственного расчета. Замечательно, что и здесь он не наказывает виновных, но уничтожает материальные блага, которые, как бы впитав в себя демоническое начало алчности и своеволия, превращаются во “вражию часть.”

Кротким остается Феодосии всегда и ко всем. Таков он и к разбойникам, пытающимся ограбить его монастырь, таков он и к грешным и слабым инокам. Мы не особенно удивлены, слыша от Нестора, что ему случалось “от ученик своих многожды укоризны и досаждения приимати.” Понимаем, почему после смерти святого строгий уставный быт не удержался в монастыре, и Печерский Патерик уже не помнит о киновиархской жизни.

Игумен Феодосии не только не изолировал своего монастыря от мира, но поставил его в самую тесную связь с мирским обществом. В этом состоял его завет русскому монашеству. Самое положение монастыря под Киевом как бы предназначало его для общественного служения.

Живя милостью мира, монастырь отдает ему от своих избытков. Близ самого монастыря Феодосии построил дом “нищим, слепым, хромым, трудоватым” (больным) с церковью во имя св. Стефана, и на содержание этой богадельни шла одна десятая всех монастырских доходов. Каждую субботу Феодосии посылает в город воз хлебов для заключенных в тюрьмах. Одно из слов святого, “О терпении и любви,” написано в поучение

ропщущей братии, недовольной его неумеренной благотворительностью: “Лепо бо бяше нам от трудов своих кормити убогия и странья, а не праздным пребывати, преходити от келий в келию.”

Преп. Феодосии был духовником многочисленных мирян. Князья и бояре приходили к нему исповедывать свои грехи. После его кончины мы видим игумена Стефана в том же качестве духовного отца среди киевского боярства. Св. Феодосии положил начало традиции, по которой в древней Руси миряне избирали своими духовными или “покаяльниками” отцами преимущественно монахов. Духовничество, конечно, было могущественным средством нравственного влияния на светское общество.

Но преп. Феодосии не только встречает мир у врат сиеей обители, он сам идет в мир: мы видим его в Киеве, па пирах у князя, в гостях у бояр. И мы знаем, что он умел соединять со своими посещениями кроткое учительство. Кто не помнит его тихого вздоха по поводу княжеских скоморохов?

Но тихий наставник мог быть неотступным и твердым, когда дело шло о борьбе за поруганную правду. Последний рассказ Нестора, перед самой кончиной преподобного, повествует как раз о такой защите обиженной вдовы. Увидя игумена на постройке новой церкви, вдова не узнала его в убогой одежде и просит: “Черноризец, скажи, дома ли ваш игумен?” — “Зачем он тебе, он человек грешный.” — “Грешен ли он, не знаю, знаю только, что многих избавил от печали и напасти. Затем и я пришла, чтобы он помог мне, обижает меня без правды судья.” Беседа преподобного с судьей восстановила попорченную справедливость. “Отец наш Феодосии многим заступник бысть пред судьями и князи, избавляя тех, не бо можахуть в чем гргслушати его.”

Служение правде приводит святого в столкновение не только с судьями, но и с князьями. Его борьба с князем Святославом, как она изображена в житии, завершает его духовный портрет, и вместе с тем символизирует отношение Церкви к государству в древней, домонгольской Руси. Сыновья Ярослава, Святослав и Всеволод, сгоняют старшего брата Изяслава с Киевского стола. Овладев Киевом, они посылают за Феодосием, прося его на обед. Святой отвечает сурово: “Не имам ийти на трапезу вельзавелину и причаститися брашна того, исполнь суца и крови и убийства.” С этого времени Феодосии не перестает обличать Святослава, захватившего Киев, “яко не праведно сотворша и не по закону седша на столе том.” В этом духе он шлет ему “эпистолии,” из которых Нестор вспоминает особенно одну, “велику зело,” где Феодосии пишет князю: “Глас крови брата твоего вопиет на тя Богу, яко Авелева на Каина.” Это послание, наконец, разгневало князя, к прошел слух, что Феодосию готовится изгнание. Он рад пострадать за правду и усиливает свои обличения, ибо “жадаше вельми, еже поточену быти.” Но Святослав не смеет поднять руку на праведника, бояре и монахи умоляют святого прекратить борьбу с князем, и он, видя бесполезность слов, переменяет тактику: уже не укоряет, но молит князя вернуть своего брата. Святослав приезжает г. монастырь мириться, проявляя не малое смирение. Феодосии объясняет князю мотивы своего поведения: “Что бо, благий владыка, успеет гнев наш еже на державу твою? но се нам подобает обличати и глаголати вам еже на спасение души, вам же лепо послушати того.” Много раз после того Феодосии напоминает князю о примирении с братом, несмотря на безуспешность своих попыток. В монастыре своем он велит на ектениях поминать законного изгнанного князя и только, “едва умолен быв от братии,” согласился поминать на втором месте и Святослава.

Мы видим: святой не считает мирских и политических дел неподсудными своему духовному суду. В стоянии за правду он готов итти в изгнание и на смерть. Но он не риг-

рист, и подчиняет в конце концов закон правды закону любви и жизненной целесообразности. Он считает своим долгом поучать князей, а их — слушать поучения. Но в отношении к ним он выступает не как власть имеющий, а как воплощение кроткой силы Христовой.

Таков Феодосии всегда и во всем: далекий от односторонности и радикализма, живущий целостной полнотой христианской жизни. Свет Христов как бы светит из глубины его духа, меряя евангельской мерой значение подвигов и добродетелей. Таким остался преп. Феодосии в истории русского подвижничества, как его основоположник и образ: учитель духовной полноты и цельности — там, где оно вытекает, как юродство смирения, из евангельского образа уничиженного Христа.

3. Святые Киево — Печерского Патерика.

В Киево-Печерском монастыре, в Ближней и Дальней, иначе Антониевой и Феодосиевой пещерах почивают мощи 118 святых, большинство которых известно лишь по имени (есть и безымянные). Почти все эти святые были иноками монастыря, домонгольской и послемонгольской поры, местно чтимыми здесь. Митрополит Пето Могила канонизовал их в 1643 г., поручив составить общую им службу. И лишь в 1762 г., по указу Святейшего Синода, киевские святые были внесены в общерусские месящесловы.

Из общего числа киевских святых около 30 получили подробные или краткие житийные повествования в так называемом Киево — Печерском Патерике. Патериками в древней христианской письменности называются сводные жизнеописания подвижников — аскетов определенной местности: Египта, Сирии, Палестины. Эти восточные патерики были известны в переводах на Руси с первых времен русского христианства и оказали очень сильное влияние на воспитание нашего монашества в духовной жизни. Не без влияния этих восточных образцов сложился и наш патерик, ограниченный кругом подвижников одного древнейшего нашего монастыря. Только Киево-Печерской обители на Руси суждено было создать патерик, получивший обще — русское значение. (Волоколамский и Соловецкий патерики имеют местное значение). Печерский Патерик имеет свою длинную и сложную историю. Вошедшие в состав его произведения относятся к XI — XIII векам, но, начиная с древнейших известных нам рукописей (XV в.), он не перестает изменяться в своем составе и форме. Современные печатные издания²¹ очень далеко ушли от древних киевских подлинников. Патерик стал, бесспорно, легче для чтения, но разросся от позднейших компиляций и утратил (отчасти по вине синодальной цензуры) некоторые драгоценные жизненные черты древности. Только научные издания Яковлева и Абрамовича сохраняют текст древнейших рукописей XV века.

Изучение древнеусской религиозности и быта по Киевскому Патерику чрезвычайно затрудняется сложностью и разновременностью его состава. Кроме Нестерова жития Феодосия и похвалы Феодосию (неизвестного времени), он содержит взятые из летописи сказания:

1) “что ради прозвася Печерский монастырь” — это повесть об основании, переделанная в XVII веке в “Житие св. Антония”; и 2) “о первых черноризцах печерских” (Дами-

²¹ *Современные печатные издания...* — имеются в виду издания: “Патерик Киево-Печерского монастыря”. 1911. Изд. Д. Абрамович; “Памятники русской литературы XII-XIII века”. 1872. Изд. В. Яковлев

ан, Иеремия, Матфей и Исаакий Затворник). Оба отрывка принадлежат современнику, автору XI века — может — быть, Нестору, хотя против этого предания есть сильные возражения. Но главная часть патерика состоит из двух посланий начала XI в. (приблиз. 20-х годов):

еп. Владимирского Симона и печерского монаха Поликарпа. Тому же Симону принадлежит и “Слово о создании Церкви Печерской,” т.е. о построении каменного храма Успения Божией Матери. Лишь две главы Симона (о Тите и Евагрии и об Арефе) написаны современником — очевидцем (“сам видах”), и две другие — по сообщению старцев — очевидцев (об Афанасии Затворнике и Еразме). Все остальные главы посланий Симона и Поликарпа описывают события и людей, отдаленных более, чем вековой древностью. Действительно, все упоминаемые ими святые подвизались в конце XI или начале XII века.

При таких условиях не удивительно, что легенда успела густо оплести устное предание. В некоторых рассказах (об Алимпии, или Алипии, иконописце, о Марке Пещернике) уже невозможно разглядеть действительности. Достаточно сравнить необычайное, насквозь чудесное построение каменной церкви Печерской у Симона с простым, хотя и не лишенным чудесных знамений, рассказом Нестора в житии св. Феодосия, чтобы измерить работу легенды за полтора столетия. И однако, для нашей главной цели — для изучения направлений духовной жизни в древней Руси — легенды имеют иногда не меньшее значение, чем действительность. Киевский патерик является для нас богатейшим, и при том единственным по своеобразию источником, преимущественно для одного направления духовной жизни, — без которого, за отсутствием других свидетельств, наши представления о древнерусской святости страдали бы неполнотой. Нужно лишь помнить, что это направление зафиксировано в писаниях XIII века, и лишь с большой осторожностью мы можем помещать его в глубь XII или даже XI века.

Общее впечатление от Патерика: здесь веет совсем иной дух, нежели в житии Феодосия. Почти непонятной представляется связь преп. Феодосия с этими духовными детьми его. Скажем сразу: здесь все сурово, необычайно, чрезмерно — и аскетизм, и тавматургия²², и демонология²³. Социальное служение монашества отступает на задний план. Впрочем, в изображении Патерика, Печерская мчн стырь, как таковой, вообще утрачивает свое лицо. Общежития, повидимому, не существует. Рядом уживаются богатство и бед-

²² *Тавматургия* — буквально “чудотворения”, то есть способность подвижника преодолевать материальные законы бытия: исцелять, предвидеть будущее.

²³ *Демонология* — учение о демонах. Молитва Иисусова — кроме обычной, храмовой молитвы, подвижник прибегает к индивидуальной, келейной молитве. Но высшей ступенью подвижнического подвига исстари считалась молитва Иисусова: “Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй меня, грешного”. При кажущейся внешней простоте этой молитвы она требует особого сосредоточения и определенной подготовки. Эту молитвенную практику называют “умной молитвой”. Возникновение ее относят к началу монашества, а некоторые исследователи считают, что она возникла еще раньше — во времена апостолов. Произнесение имени Иисуса Христа почиталось равносильным Его присутствию. На пути этого молитвенного подвига различается немало ступеней. Высшей почиталась та, на которой молитва становилась “самодвижущей”, то есть звучала помимо гласного произношения самостоятельно в сердце подвижника — средоточии духовной жизни человека. На этой ступени молитва становится постоянной, не прерываясь даже во время сна. Достижение высших молитвенных состояний сопровождается экстатическими состояниями, а также видением . “умного, или Фаворского” света. В Византии эта молитвенная практика получила развитие у исихастов — молчальников.

ность. Величайшие подвиги оных совершаются на фоне распущенности и своеволия логих. Не даром самые яркие и впечатляющие образы Патерика принадлежат затворникам.

Конечно, и дух преп. Феодосия еще живет в монастыре. Верен ему в своем смиренном трудничестве Никола Святоша (Святослав), из князей Черниговских, первый князь-инок на Руси. Он постригся в 1106 г. (скончался около 1142), и в течение трех лет проходил послушание в поварне, к великому негодованию своих братьев-князей. Потом три года был привратником, служил при трапезной, пока, принуждаемый игуменом, не поселился в собственной келье.. Его никто не видел праздным: работа на огороде, изготовление одежды сопровождалась непрерывным произнесением молитвы Иисусовой (первый известный пример на Руси). Свои большие соедства он употреблял на помощь бедным и на “церковное строение”; в монастырь пожертвовал и не мало книг. После его смерти брат Изяслав, получивший исцеление от его власяницы, всегда надевал ее на себя перед битвой.

Своеобразное служение миру носит Прохор Лебедник, постригшийся в конце XI века. Свое прозвание он первоначально получил от изобретенной им формы постничества. Он никогда не ел другого хлеба, кроме приготовленного из собранной им самим лебеды. Замечательно однако, что Поликарп, автор его жития, подчеркивает особую легкость его жизненного пути (“легко проходя путь”), как воплощения Христовой бедности: “бысть житие его, яко единого от птиц” . . . “на неоранне земле ненасеянна пища бываше ему.” Во время голода аскеза святого превращается в подвиг благотворения. Он печет свой хлеб из лебеды для множества проходящих к нему, и горький хлеб чудесно становится сладким. Однако, украденные у него хлебы — горьки, как полынь. Это чудо имеет аналогии в житии св. Саввы Освященного. Во время бедственного недостатка соли, Прохор раздает пепел, чудесно превращающийся в соль. Это приводит его в столкновение сначала с киевскими купцами-спекулянтами, а потом и с самим князем Святополком, который не остановился, ради корысти, перед ограблением соляных запасов святого. Соль, конечно, обращается обратно в пепел, и корыстолюбивый князь, оставивший вообще в Патерике по себе недобрую память, примиряется с Прохором и игуменом Иоанном. Впоследствии, для погребения святого, он бросает даже поле битвы перед сражением, за что получает победу над “агарянами” (половцами), по молитве святого.

К таким же истинным ученикам преп. Феодосия можно отнести смиренного проповедника Спиридона, который был “невежа словом, но не разумом,” и с благоговением совершал свой положенный труд, беспрестанно твердя псалтырь, которую “извыче из уст”²⁴.

Но уже в образах близких к Феодосию Агапита и Григория Чудотворца проглядывают и некоторые новые черты.

Агапит — “безмездный” врач (“лечец”) посвящает себя уходу за больными. Лечит он их молитвой и, для виду, “зелием” — теми овощами, которые составляют его пищу. Но его Житие, посвященное любви, превращается в Патерике исключительно в историю борьбы Агапита с врачом — армянином и его светской медициной. В борьбе этой святой побеждает, а армянин кончает пострижением в Печерском монастыре. Однако победа достигается силой чудес, а не кротостью. Святой довольно суров к своему противнику. Он обращается к нему “с яростью,” и, узнав о его неправославной вере, укоряет: “почто смел еси внити и осквернити келию мою и держати за грешную мою руку? Изыде от мене, иноверне и нечестиве.”

²⁴ ... “извыче из уст” — “выучил наизусть”.

Григорий Чудотворец от самого Феодосия “научен бысть житию чернеческому, нестяжанию, смирению и послушанию.” Нестяжание он простер так далеко, что продал даже книги (раздав деньги бедным) после того, как воры покушались обокрасть его. Но главный его подвиг — молитва. Читая всегда “запрещательные молитвы,” он приобретает особую власть над бесами и дар чудотворений. Он имеет обычай молиться в погребе, что уже приближает его жизнь к пещерному затворничеству. Три чудесных встречи его с разбойниками сами собой напрашиваются на сравнение с аналогичными эпизодами Феодосиева жития. Разбойники, пытавшиеся ограбить церковь, не наказываются Феодосием, но обращаются им на путь истинный. Григорий тоже обращает, но через наказание. Воры, покусившиеся украсть его книги, по молитве святого, засыпают на пять дней, после которых изнемогают от голода. Этого наказания с них достаточно. Узнав, что “градской властелин” повелел их “мучить,” Григорий выкупает их от казни. С другими ворами, ограбившими его огород, он поступает строже. Три дня они не могут сойти с места, моля о прощении, но слышат следующий приговор: “Понеже праздни пребываете, весь живот свой крадуще чужая труды, а сами не хотяще трудитися, ныне же стойте ту праздни и прочая лета до кончины живота своего”... Однако их слезные мольбы и обещания исправиться заслужили им условное прощение. Святой осудил их на вечную работу в монастыре. Так он поступает и с третьими ворами, из которых один однако гибнет ужасной смертью, удушенный на ветвях дерева. Святой не определяет ему этой смерти, но он предрекает ее. Внешне поступки сами накликают эту смерть, пытаясь обмануть святого жалостью, как в обычном типе этой распространенной легенды о корыстном мнимоумершем. Но суровость наказания остается. Одно из таких суровых предсказаний было причиной насильственной смерти святого. Оскорбленный на реке отроками князя Ростислава Всеволодовича, он предрекает им: “все вы в воде умрете, и с князем великиим.” Жестокий князь, велевший утопить святого, показывает себя заслужившим этот конец. Но мы не видели, чтобы св. Феодосии руководился в отношении к людям законом возмездия.

Отмеченные выше образы святых всего ближе к образу преп. Феодосия. В совершенно иной мир мы вступаем со святыми затворниками. Житие Исаакия — затворника принадлежит к числу составленных в XI веке — современником и свидетелем его жизни. Жития Никиты и Лаврентия, составленные Поликарпом, рисуют ту же самую бытовую и религиозную обстановку. В рассказах о затворниках различие двух духовных направлений в монастыре выступает с особой рельефностью.

Исаакий был постриженником и учеником самого Антония. “Избрав житие крайнее,” он не довольствуется власяницей, а облекается в сырую козью шкуру, которая ссыхается на его теле. Затворив святого в пещере, величиною в 4 локтя, сам Антоний подает ему в узкое оконце скудную пищу: одну просфору через день. И вот этого “крепкого” подвижника сильнее всего мучат бесы и доводят его до тяжкого падения. Явившись ему в виде ангелов света (“лица их паче солнца”), они добиваются того, что Исаакий поклоняется бесу, как Христу. После этого он в их власти на целые годы, теряет разум, силы, почти самую жизнь. Его едва не схоронили, как мертвого. Феодосию (не Антонию) пришлось отхаживать его, заботиться о больном, приучать его есть. Через два года, оправившись, он опять “восприят житие жестоко,” но уже не в затворе: “се уже прельстил мя еси, диаволе, сядяща на едином месте. Отселе же не имам в пещере затворитися.” Он принимает на себя — первый на Руси — подвиг юродства. Первоначально юродство это выражается в самоуничижении да, может — быть, в некоторых странностях, оставшихся от лет безумия. Исаакий работает на поварне, где над ним смеются. Раз он, исполняя приказ глумящихся,

ловит руками ворона, и братия начинает чтить его, как чудотворца. Тогда юродство его делается сознательным: “Не хотя славы человеческой, нача уродствовати и пакостити нача, ово игумену, овоже братии.” Он ходит “по миру” и, собирая детей в пещере, играет с ними в монахи. За это и раны принимает от игумена Никона. Под конец жизни он достигает полной победы над демонами, которые признаются в своем бессилии. Противоположность отшельничества и смиренного послушания здесь явственно связывается с именами Антония и Феодосия.

Страх перед затвором, повидимому, сохранялся в поколении учеников преп. Феодосия. Игумен Никон настойчиво отговаривает от затвора Никиту. Правда, Никита юн и одержим жаждой человеческой славы. Но игумен ссылается и на пример Исаакия. Никита затворяется самовольно и также падает. Его искушение гораздо тоньше и хитрее — Бес в виде ангела внушает ему не молиться, а читать книги, и делает его начетчиком в Ветхом Завете. Необычайная начитанность в Библии и прозорливость привлекают к затворнику мирян. Но старцы монастыря разгадали бесовский обман: “Никита вся книги жидовския сведяше добре,” а Евангелия не хотел ни видеть, ни слышать, ни читать. Беса изгнали, и вместе с ним исчезла и мнимая мудрость Никиты.

После этих злосчастных опытов, Лаврентию старцы просто запрещают затворяться в пещере, без всяких особых оснований. Он должен удовлетворять своему вкусу к духовному безмолвию в другом, Дмитровском, монастыре в Киеве. Его путь протекает благополучно, хотя он и не достигает той благодатной мощи (в изгнании бесов), которая свойственна лучшим “тридцати” старцам печерским.

Однако этот страх перед опасностями затвора, отличающий печерских старцев конца XI — начала XII в., впоследствии совершенно исчезает. В XII веке здесь подвизаются затворники Афанасий, Иоанн, Феофил и другие, достигающие высокого совершенства. Об особых искушениях их мы не слышим; искушения посещают и других братьев. Более того, их жития оказываются в духовном средоточии Патерика. Это они освещают своим пещерным светом целое столетие монастыря.

Если мы вправе были видеть в раннем затворничестве личное влияние Антония, то приходится сказать что в посланиях XIII века, вошедших в состав Патерика, личность Антония, заслоненная первоначально Феодосием, снова вырастает. Имя его поминается часто, всегда впереди имени Феодосия, иногда и без него. И Симон и Поликарп часто ссылаются на его житие, не дошедшее до нас вместе с Антонием в монастыре торжествует не палестинская, а иная традиция: традиция св. Горы (Афонской), о которой так много говорит “Сказание, что ради прозвася печерский монастырь.” “Благословение св. Горы” беспрестанно повторяется в устах преп. Антония. И для самого автора Сказания “монастырь печерский от благословения святяты Горы пошел.” Это воскрешение традиции Антония и св. Горы, конечно, было возможно и благодаря новому духовному току с Афона и благодаря литературным влияниям той же школы. Такими были древние патерики, египетские и сирийские, следы которых (как и цитаты) обнаруживаются в Киевском Патерике. Литературные источники Патерика еще не достаточно исследованы, но восточная традиция явственно проступает. Так повесть о кающемся Феофиле, который собирает свои слезы в сосуд и которому ангел приносит другой благоуханный сосуд слез, незаметно уроненных им, — эта мудрая повесть целиком взята из египетского патерика.

Жестокие искушения, жестокая демонология, жестокие страдания — такова атмосфера, в которой совершаются изумительные подвиги посмертных учеников Антония.

Вот Иоанн “Многотерпеливый” (Многострадальный), 30 лет проведенный в затворе и “железах тяжких” на теле. В юности он много страдал от искушений плоти и, молясь у гроба Антония, услышал его голос, повелевающий ему затвориться здесь. Он спасался нагой и в веригах, “студению и железом истончаем.” Не довольствуясь этим, он на время поста зарыл себя в землю по грудь, но и тут не получил избавления. Он почувствовал страшный жар в ногах, как от огня: жилы корчатся и кости трещат. Над его головой — пасть лютого змия, дышащего пламенем. Когда настала ночь Воскресения Христова, Змий вложил в свою пасть его голову и руки, и опалил ему волосы. Из змеиного зева Иоанн возопил к Богу, и враг исчез, и слышится голос Божий, повелевающий молиться об избавлении Моисею Угрину, погребенному в той же пещере.

Сила искушений, опасность гибели иллюстрируются в Патерике многочисленными рассказами о падениях и грехах святых. Мы видели уже двух падших затворников. “Поп Тит” живет в ненависти и вражде с диаконом Евагрием. Феофил движением тщеславного гнева едва не заслужил (как и Тит) смерти без покаяния. Бразм, отдавший все свое имущество на церковь, начинает жить “во всяком небрежении и безчинно.” Арефа “скуп и немилосерден”: “никогда не подал ни единой цаты убогому”: ведет даже тяжбы с невинными и мучит их без правды. Феодор соблазнен сребролюбием: найдя клад в своей пещере, он хочет уже тайно покинуть монастырь. Его спасает духовный друг его Василий, как других — небесное заступничество св. Антония и Феодосия или Царицы Небесной.

Орудиями этих искушений (не только страхований) являются бесы. Они играют в Патерике несравненно более активную роль, нежели в житии преподобного Феодосия. Они принимают то человеческий вид (в образе Василия соблазняют Феодора), то ангельский, искушая затворников. Матвей видит беса в церкви, в образе ляха, бросающего в монахов цветы, от которых они расслабевают в молитве. Он же видит целое стадо бесов, едущих на свиньях “по Михалы Тоболковича,” который вышел за монастырскую ограду. Демонология в такой же мере характеризует Печерский Патерик, как и патерики египетские.

При остроте искушений и напряженности аскетической борьбы с ними понятна высокая оценка страдания и его очистительной силы. Сильнее всего эта идея выражена в житии Пимена Многоболезненного. Больной от рождения, юноша не желает исцеления: “не прошаше здравия, но приложения болезни.” И его молитва “преодолела” всех печерских иноков, молившихся о его здравии. Чудесно постриженный ангелами, “светлыми скопцами,” он остается на всю жизнь лежать в монастыре в тяжком недуге, вызывающим “гнушание” у братьев, ходивших за ним. Но замечательно для этой Антониевой школы, что и добровольный страдалец сохраняет силу карать. Он наказывает недугом нерадивых монахов, приставленных ходить за больными. После двадцатилетних страданий, в день своей смерти, он встал с одра болезни и, обойдя все кельи, особо поклонился в церкви гробу св. Антония, как бы указывая этим на своего учителя.

Житие Моисея Урина есть повесть о бесконечных страданиях пленника в Польше, отстаивающего свое целомудрие от любовных покушений знатной вдовы. Евстратий, тоже пленник, распятый евреем в Крыму, — повидимому, за нежелание принять закон Моисеев, — мученик за веру Христову. Но Никон Сухой в плену у половцев просто отказывается заплатить выкуп и подвергается истязаниям, полагаясь на волю Божию. Если бы вспомнили о Кукше, просветителе вятичей, убитом язычниками, о Григории, Феодоре и Василии, умерщвленных русскими князьями, то получим не малый список страстотерпцев и мучеников, вольных и невольных, среди святых Киевского Патерика. Страдание на аскетическом пути соответствует самоотвержению любви на пути деятельном.

Так открываются в обители св. Антония и Феодосия два потока духовной жизни: один пещерный, аскетико-героический, другой надземный, смиренно — послушный, социально — каритативный. Их корни восходят к святым основателям, а за ними и к двоякой традиции греческого Востока: палестино-студийской и египетско — сирийско-афонской. Последняя в Киевском Патерике преобладает. Разделение их не всегда возможно, как показывают многие выше приведенные образы святых. Однако, противоположность их остается. В порядке не столько морально — религиозном, сколько эстетически — религиозном, они воплощаются, быть может, всего разительнее в двух портретах-характерах: Марке Пещернике и Алимпии (Алипии) иконописце.

Один суровый старец, весь век проведенный под землей на послушании гробокопателя, в странной фамильярности со смертью: он воскрешает покойников на несколько часов, пока не готова могила, заставляет их переворачиваться, чтобы исправить недостатки своей работы. Суровый к живым, он готов карать их смертью за злое движение сердца и открывает им путь сурового, слезного покаяния (Феофилу).

Другой светлый художник, тоже труженик, не дающий отдыха своей руке; нестяжатель, раздающий бедным свою мзду, оклеветанный, преследуемый монахами, но кроткий, никого не карающий, возлагающий надежды на небесные силы. Его чудесные краски совершают исцеление прокаженного, и ангелы во плоти пишут за него иконы.

4. Преп. Авраамии Смоленский.

Число древне-русских житий домонгольского времени чрезвычайно скудно, и соответственно скудны наши сведения о них. О некоторых мы имеем сказания, составленные много веков спустя и лишенные исторической достоверности. О других (немногих) — очень краткие древние записи или проложные статьи, дополненные и развитые впоследствии. Ни те, ни другие не могут служить источниками для суждений о характере и направлении духовной жизни. Все сведения о домонгольских монастырях указывают на их городской или пригородный характер. Настоятели их принимают живое участие в общественной жизни Руси; старцы являются излюбленными духовниками мирян. Отсюда можно было сделать косвенный вывод о том, что и святость в древней Руси воспитывалась под преимущественным влиянием св. Феодосия.

Среди святых преподобных, основателей монастырей домонгольской поры отметим наиболее чтимых: Авраамия Ростовского, Герасима Вологодского (если они действительно жили в эту эпоху), Антония (Римлянина) и Варлаама Хутынского в Новгороде, Ефрема Новоторского (в Торжке).

Из них лишь о преп. Варлааме (1192) имеем краткую запись, из которой, как впрочем и из летописи, видно, что он был сыном богатого боярина и, удалившись в пустыню, в 10 верстах от Новгорода, на Хутыни, построил монастырь во имя Преображения Господня. Варлаам не был ни первым строителем монастырским в Новгороде, ни первым Новгородским святым. Но его посмертное почитание было так же велико в Новгородской земле, как св. Сергия Радонежского на Москве. С именем национального новгородского заступника связано много легенд, записанных в XV веке. В эпоху борьбы Новгорода с Москвой его мощи давали чувствовать свою силу москвичам, презрительно относившимся к новгородским святыням, и даже самому Грозному.

Может — быть, к концу домонгольской (или началу монгольской) эпохи относится жизнь и подвиг Никиты, “столпника” Переяславского. Позднейшее житие рассказывает о его грешной и лихоимной жизни в миру, сменившейся суровым покаянием. Он спасался в монастыре, в трех верстах от Переяславля-Залесского в столпе (т.е. в башне), обложив свое тело тяжелыми веригами. Убитый разбойниками, которые приняли за серебро блеск его вериг, Никита присоединил венец страстотерпца к подвигу преподобного. Житие приписывает ему особую власть над демонами, быть может, вдохновляясь образом тезоименитого ему великомученика.

Некоторых святых епископов и князей этой эпохи мы будем иметь случай коснуться ниже. Теперь же обратимся к единственному (после Феодосия) домонгольскому подвижнику, от которого осталось подробное жизнеописание, составленное его учеником. Преп. Авраамий Смоленский был не только чтим в своем родном городе после кончины (в начале XIII века), но и канонизован на одном из московских Макариевских соборов (вероятно, 1549 г.). Местно чтился в Смоленске и ученик его Ефрем, автор жития. Несмотря на многочисленные литературные влияния на его труд, составленное им “Житие и терпение” св. Авраамия дает образ большой силы, полный оригинальных черт, может — быть, неповторимых в истории русской святости.

Житие мало знает о детстве и юности святого. По смерти родителей, он, отказавшись от брака, раздает имение бедным и облачается в “худые ризы” (как Феодосии): “хожаше яко един от нищих и на уродство ся приложи.” Это временное юродство, о котором не сообщается никаких подробностей, может быть, и состояло в социальном унижении, подобном юношеским подвигам преп. Феодосия. Вскоре юноша постригается под именем Авраамия в пригородном Смоленском монастыре (на Селище, в б верстах от города). Пребывая в “бдении и в алкании день и ночь,” Авраамий ревностно предается книжным занятиям. Изучая отцов церкви и жития святых, он составляет себе целую библиотеку, “списа ово своєю рукою, ово многими писцы.” Из отцов церкви Иоанн Златоуст и Ефрем Сирии были его любимым чтением.

Нам известно, что Смоленск XII века был одним из культурных центров Руси. Отсюда вышел второй митрополит из русских Климент Смолятич, о котором летописец говорит, что в Русской земле еще не бывало такого “книжника и философа.” Перу этого Климента принадлежит ученое послание к смоленскому пресвитеру Фоме, экзегетическое²⁵ содержания, представляющее собрание изъяснений на разные темные места Библии и греческих отцов. Автор Послания свидетельствует, что в Смоленске был кружок лиц, преданных ученым занятиям, и что здесь существовали разные экзегетические направления. В этой обстановке ученость инока Авраамия не является неожиданной; и сам игумен его был “хитр божественным книгам.” Уже эта ученость Авраамия резко отличает его от “простого” Феодосия, который мог только прясть нити для книг “великому” Никону. Но житие Авраамия находится в теснейшей литературной зависимости от жития Феодосия. Сам Авраамий, несомненно, прошел в юности школу Феодосия и подражал ему. Как и для Феодосия, палестинские жития святых составляли его любимое чтение. И однако образ его резко и своеобразно выделяется на этом палестинско — киевском фоне. Конечно, речь может идти лишь о духовных оттенках, с трудом находящих словесное выражение в житийном стиле. Тем не менее, < при тесной близости смоленского и киевского жития, каждое отступление может быть только сознательным и значительным.

²⁵ *Экзегетика* — наука, занимающаяся объяснением и толкованием библейских и новозаветных текстов.

Всем известно, что святой Феодосий посещал княжеские пиры, хотя и вздыхал, слушая музыку скоморохов. Но Авраамий “на трапезы и на пиры отиноудь не исходя, многих ради зазираний, яже бывают от места избирающих.” Мотивировка, которая должна оправдать отступление от прототипа. Худые ризы Феодосия Авраамий сохранил и в годы зрелости. Но, давая портрет своего святого в расцвете его духовных сил и решающей борьбы его жизни, Ефрем под смиренными ризами Феодосия рисует совсем иное аскетическое лицо. “Образ же блаженного и тело удручено бяше, и кости его и состави яко мощи исщести, и светлость лица его блед имуще от великого труда и воздержания и бдения, от мног глагол.” Традиция телесной крепости и радостная светлость святого установлена, как мы видели, еще Кириллом Скифопольским для его Саввы и завещана Руси. В эту традицию не укладывается бледный и изможденный смоленский аскет. А между тем этот образ борющегося аскета автор хочет запечатлеть в уме читателя, рисуя портрет средовека²⁶, а не старца (после 50 летнего подвижничества): “Образ же и подобие на Великого Василия: Черну браду таку имея, плешиву разве имея главу.”

За аскетической худобой, лишением сна и пищи, — качество молитвы. Нестор мало говорит о молитве своего святого, косвенно позволяя заключить, что она не имела разительных внешних проявлений: ни мистических экстазов, ни эмоциональной порывистости. Иначе у Авраамия: “И в нощи мало сна приимати, но коленное поклоняние и слезы многы от очю безъщук (беспрестанно) излив и в перси биа и кричанием Богу припадая помиловати люди своя, отвратити гнев свой” и т. д.. Эта покаянная печаль и мрачность не оставляет святого и на пороге смерти: “И оттоле боле начат подвизатися блаженный Авраамий в смирении мнозе и в плачи от сердца с воздыханием и с стенаньми, поминаше бо о собе часто о разлучении души от тела.”

Быть может, сообразно с этим иным (мы назвали бы его “метаноическим”) направлением в духовной жизни, в житии св. Авраамия слабо выражены, по сравнению с Феодосием, каритативные стороны служения. Упоминается о милостыне; но не с состраданием к немощам людским выходил из своей кельи суровый аскет, а со словом назидания, со своей небесной, и, вероятно, грозной наукой, наполняющей трепетом сердца. Этот особый “дар и труд божественных писаний” заменяет преп. Авраамию дар и труд социального служения, без которого редко можно представить себе святого древней Руси.

Более традиционен (по — русски) св. Авраамий в его отношении к храмовому благочестию, к литургической красоте и истовости службы (общий учитель — тот же святой Савва). Изгнанный из своего монастыря, он в городе украшает другой, Крестовоздвиженский, ставший его убежищем. Тоже и в последнем своем монастыре, в доме Пресв. Богородицы: “и украси ю яко невесту красну... иконами и завесами и свещами.” Он особенно строг и в храмовом благочинии: “Отиноудь запрещаше же в церкви не глаголати, паче же на литургии.” Повидимому, совершенно особое и личное отношение было у святого к Евхаристии²⁷. Он не переставал совершать бескровную Жертву (“ни единого же дне не остави”) со дня своего рукоположения, и потому запрещение его в служении должно было явиться для него особенно мучительным.

Из этих скудных, рассеянных черт встает перед нами необычный на Руси образ аскета с напряженной внутренней жизнью, с беспокойством и взволнованностью, вырывающимися в бурной, эмоциональной молитве, с мрачно — покаянным представлением о че-

²⁶ *Средовек* — человек среднего возраста

²⁷ *Евхаристия* — центральный момент литургии. Во время евхаристического канона происходит таинство Пресуществления, то есть хлеб и вино становятся телом и кровью Христа.

ловеческой судьбе, не возливающий елей целитель, а суровый учитель, одушевленный, может — быть пророческим вдохновением. Если искать духовной школы, где мог воспитаться такой тип русского подвижника, то найти его можно лишь в монашеской Сирии. Св. Ефрем, а не Савва был духовным предком смоленского Авраамия.

Ученость св. Авраамия была связана с даром учительства, который сделался источником жестоких гонений на него и его “терпения,” главного подвига его жизни. Монашеская келья Авраамия стала притягательным центром для Смоленска. Многие миряне приходили к нему из города ради “утешения из святых, книг.”

“Иереи и черноризцы” восстали против святого именно в связи с его книжным учением. После богословских диспутов с городским духовенством, сам игумен, доселе покровительствовавший святому, запрещает ему: “Аз за тя отвечаю у Бога, ты же престани уча.” Святой, принявший от него “много озлобленна,” оставляет свой монастырь и переселяется в Смоленск. Здесь, в Крестовоздвиженском монастыре, он продолжает свою учительную деятельность. Многочисленные его почитатели снабжают его средствами для помощи бедным и для украшения храма. Но врагам Авраамия удалось возбудить против него чуть ли не весь город; опасность угрожала самой его жизни: “Собраша же ся вси от мала и до велика весь град нань, инии глаголют заточити, а инии к стене ту пригвоздити и зажещи, а друзии потопити и, проведше всквози град.” В описании горестных событий, быть может, чувствуется перо очевидца. “Посланные же слуги, емше, яко злодея влачаху, ови ругахуся ему, инии же насмегахуся ему и бесчинная словеса кидающе, и весь град и по торгу и по улицам — везде толпа народа, и мужи же, глаголю, и жены и дети, и бе позор тяжек видети.” На владычном дворе собрались для суда не только епископ (Игнатий) с духовенством, но и князь с боярами. Однако миряне признали Авраамия невинным, и епископ, оставив его под стражей вместе с двумя учениками, на следующий день собирает чисто духовный суд (“игумени и ереи”). Ефрем не приводит приговора этого суда и хочет подчеркнуть благополучный исход его: “не приемшу ему никоего зла.” Однако Авраамий отослан в свой первоначальный монастырь, на Селище, и из дальнейшего видно, что ему было запрещено совершать литургию. Два праведника предсказывают епископу гнев Божий на град Смоленск за гонение на святого:

“Великой есть быта опитемыи граду сему, аще ся добре не опечалиши” (не покаешься). Уже тогда еп. Игнатий “скоро посла по всем игуменом и к всем попом, заповеда и запрещая всем от всякого речения зла престати, яже на блаженного Авраамия.” Однако, преподобный продолжает оставаться под запрещением. Обещанная “епитимия”²⁸ приходит в виде страшной засухи. Молитвы епископа и всего народа остаются неуслышанными. Тогда, по совету третьего, не названного по имени иерея, Игнатий призывает св. Авраамия, снова расследует обвинения против него “и испытав, яко все лжа,” прощает его и просит молиться о страждущем граде. Бог услышал молитву святого: “еще преподобному не дошедшу своя келия, одожди Бог на землю дождь,” и с этого времени возобновилось почитание Авраамия и стечение к нему народа.

Последние годы святого прошли мирно, на игуменстве в новом, третьем по счету монастыре его. Еп. Игнатий хотел построить монастырь во имя своего святого и уже поставил церковь за городом, на месте скупленных им огородов, но потом почему — то ее разрушил и перенес на новое место, освятив во имя пресвятой Богородицы, “Положения честных ризы и пояса.” Этот монастырей, где питалось несколько старцев щедротами епи-

²⁸ *Епитимия* — буквально “наказание”, “кара”. В церковном понимании — наказание, налагаемое духовником на мирянина (поклоны, пост, длительные молитвы).

скопа, не пользовался, повидимому, особым уважением. Охотников итти в игумены не было. “По мнозе же времени” Игнатий вызывает с Селища Авраамия и дает ему благословение: дом Богородицы. Авраамий с радостью принимает игуменство, продолжая “пребывать в первом подвизе” учительства и духовничества для сограждан. Пользуясь общей любовью, преподобный пережил своего епископа и преставился от болезни после 50 лет подвижничества.

Необычайность подвига св. Авраамия и перенесенных им гонений ставит перед нами вопрос о их источнике. Биограф его св. Ефрем неоднократно подчеркивает, что преподобный стал жертвой смоленского духовенства. Его ученость и дары пастырства противопоставляются “невежам, взимающим сан священства.” На суде “князю и властителем умягчи Бог сердце, игумном же и ереем, аще бы мощне, жива его пожрети.” Вот почему и наказание (смерть) постигает только попов и игуменов. Позднейшее примирение Авраамия со св. Игнатием заставляет автора по возможности смягчить роль епископа в этом злочастном процессе: он представляется скорее жертвой и орудием “попов и игуменов.” Но автор не пожелал скрыть остроты конфликта между святым и огромным большинством духовенства и драматически развил этот конфликт в житийную “пассию” (“терпение”). Какие же мотивы предпологает он у враждебной партии?

О многом читателю приходится лишь догадываться. Некоторые из приводимых мотивов носят корыстный или человечески — мелкий характер. Вспомним, что к Авраамии стекалось из города множество народа, — он был для многих “отцом духовным.” Отсюда понятны жалобы священников: “уже наши дети вся обратил есть.” На этой почве вырастает клевета: “инии же к женам прикладающе.” Но важнее и интереснее другая группа обвинений: “овии еретика нарицати, а инии глаголаху нань — глубинны книги почитает... друзии же пророком нарицающе.” Еретик — пророк — читатель запрещенных книг — эти обвинения относились к самому содержанию его учения. Оно смутило и его игумена, столь ученого и первоначально столь расположенного к нему.

Каково было содержание его необычного, смущающего учения, об этом можно лишь догадываться по кратким намекам жития. Оно, конечно, имело отношение к спасению, — святой Авраамий проповедывал грешникам покаяние, — и с успехом, “Мнози от града приходят... от многих грех на покаяние приходят.” Но одно духовничество или нравственная проповедь не могли бы навлечь на Авраамия обвинения в ереси.

Ефрем неоднократно говорит о “дарах слова Божия, тных от Бога преподобному Авраамиию.” “Дасть бо ся ему благодать Божия не токмо почитати, но протолковати...якоже ничтоже ся его не утаит божественных писаний.” В области экзегетики св. Писания (темных, таинственных мест) опасности и подстерегали смелого богослова. За эту свою экзегетическую проповедь, он по его собственным словам, “бых пять лет искушения терпя, поносим, бесчестуем, яко злодей.” Ефрем дает нам нить и для того чтобы нащупать основной богословский интерес Авраамия. Смоленский инок был не только ученым, но и художником. И о двух иконах его письма не случайно говорит биограф: “Написа же две иконы: еднну страшный суд второго пришествия, а другую испытание въздушных мытарств.” Воспоминание о них наводит автора на страшную память о том, что он на своем местном говоре называет “чемерит день,” “егоже избежати негде ни скрытися, и река огнена пред судищем течет и книги разгыбаются и Судииседе и дела открываются всех... Да аще страшно есть, братье, слышати, страшнее будет самому видети.” В тех же мыслях и настроениях застаёт святого смертный час. “Блаженный Авраамий часто себе поминая, како истяжутъ душу пришедшей аггелы и како испытание на воздусе от бесовских мы-

тарств, како есть стати пред Богом и ответ о всем воздати и в кое место поведут и како во второе пришествие предстати пред судищем страшного Бога и как будет от Судья ответ и како огненная река потечет, пожигаючи вся"... Здесь опять нас поражает конкретность образов, художественная наглядность видений... Нельзя не видеть их внутреннего родства с "метаноическим" типом аскезы. Детали этих видений не сводимы к Апокалипсису или к книге пророка Даниила. Но они целиком вмещаются в обширную святоотеческую и апокрифическую литературу эсхатологического направления. Так подробности Страшного Суда все находятся в знаменитом слове Ефрема Сирина "На пришествие Господа, на окончание мира и на пришествие антихриста." Классическим источником для мытарств на Руси было греческое житие св. Василия Нового, в видениях Феодоры. Но тогда откуда же гонения на Авраамия, откуда обвинения в ереси?

Мы уже понимаем, почему его называют, глумясь, пророком. Эсхатологический интерес, направленный на будущее — вероятно, чаемое близким — срывает покров с тайны, пророчествует. Но вот другое обвинение: "глубинные книги почитает." Оно указывает, что заподозрен был самый источник этих пророчеств: греческая эсхатологическая традиция. И может быть, не без основания.

Мы хорошо знаем, как подлинные эсхатологические творения св. отцов (например Ипполита, Ефрема), обрастали псевдепиграфами и вдохновляли апокрифы, уже анонимные. В обширной литературе апокрифов эсхатологические темы, быть может, вообще преобладают. В церкви греческой, а потом и русской циркулировали списки отреченных книг, запретных для чтения. Но эти списки имели частный характер, противоречили друг другу, и слабо выполнялись, как свидетельствует факт сохранности апокрифических рукописей в монастырских библиотеках. При отсутствии критической школы и филологической культуры задача выделения апокрифов из святоотеческого наследия была для Руси непосильной.

Что такое "глубинные" (или "голубинные") книги, мы не знаем в точности. Вернее понимать под ними космологические произведения богумильской литературы²⁹. В средние века богумильство (остатки древнего манихейства) имело огромное распространение в юго-славянских странах: Болгарии, Сербии, Боснии. Со славянского юга Русь взяла почти всю свою церковную литературу; не могла она не заимствовать и еретической, как об этом свидетельствуют богумильские мотивы в произведениях народной поэзии: сказаниях, легендах и духовных стихах.

Против св. Авраамия было выдвинуто весьма конкретное обвинение, — с какой долей доказательности, мы не знаем. В житии его, конечно, нет следов манихейства, ибо нельзя считать за манихейство суровый, мироотрешенный аскетизм (его мы видим нередко в Сирии). Если Авраамий читал богумильские книги, то по добросовестному заблуждению, как и большинство православных русских их читателей. В преданности его Церкви не может быть сомнений. Но, может быть, св. Ефрем прав был в оценке гонителей своего духовного отца, и перед нами первая в русской истории картина столкновения свободной богословской мысли с обскурантизмом невежественной, хотя и облеченной саном толпы.

Конечно, богословская культура Авраамия находит свое объяснение в культурном расцвете Смоленска в эпоху Климента Смолятича и князя Романа Ростиславича (1161-1180). Но направление его интересов было иное. И в этом направлении он предугадывает одно из основных религиозных призваний Руси. Незадачливая в богословии, скоро поза-

²⁹ *Богумильская литература* — иногда: богомилы. Еретическое движение на Балканах в X-XIV веках характеризовалось дуализмом, близким манихейству.

бывшая греческую выучку, древняя Русь из всех богословских тем облюбовала себе одну: эсхатологическую, — хотя ее развивала больше в произведениях народной, чем книжной литературы.

Как патрон духовного просвещения, Авраамий не стоит обособленным среди русских святых. Рядом с ним всегда вспоминаются имена св. Стефана Пермского, Нила Сорского, Дионисия Троицкого, Димитрия Ростовского. Уточняя сокровенное содержание его науки, мы получаем право сказать, что св. Авраамий был страстотерпцем православного гнозиса³⁰.

5. Святые Князья.

Святые “благоверные” князья составляют особый, весьма многочисленный чин святых в русской церкви.

Можно насчитать около 50 князей и княгинь, канонизованных к общему или местному почитанию. Хотя почитание! святых князей начинается с первых же лет христианства на Руси (св. Борис и Глеб), но особенно усиливается во времена монгольского ига, чтобы прекратиться одновремению с ним к концу XV века. В первое столетие татарщины, с разрушением монастырей, почти иссякает русская монашеская святость. Подвиг святых князей становится главным, исторически очередным, не только национальным делом, но и церковным служением. Вот почему и изучение этого чина всего уместнее на грани киевской и татарской Руси.

Нельзя не видеть проблемы, которую ставит перед нами этот русский чин святости. Проблема эта еще труднее той, с которой мы встретились при канонизации св., Бориса и Глеба. При малочисленности святых мирян вообще, поражает обширность этой общественной группы. (больше половины русских святых — мирян), — сословное предпочтение или избранность ее в небесной иерархии. С другой стороны, от большинства святых князей не сохранилось для нас ничего, кроме имен и святых останков: ни житий, ни летописных сказаний, ни преданий народных. Тем драгоценнее немногие сохранившиеся княжеские жития, которые дают нам возможность судить о качестве увенчанного церковного подвига.

Но сначала предварительное замечание, которое должно устранить одно из возможных, но неправильных истолкований княжеской святости.

В Греческой церкви известно почитание святых царей и цариц, преимущественно оказавших услуги православию в борьбе с ересями в эпоху вселенских соборов³¹. В этой канонизации находит выражение теократический идеал царского служения. Было бы большим заблуждением видеть отражение этого идеала в канонизации русских князей. Русский удельный князь, по общественному своему положению, никак не может быть сопоставлен с царем. Его власть ограничена вечем, дружиной, церковной иерархией. Он воплощает в себе не столько начало власти, сколько начало служения, являясь политиче-

³⁰ *Православный гнозис* — буквально “православное знание”. Федотов подчеркивает, что стремление блаженного Авраамия к раз витию православного богословия сделало его мучеником, страсто терпнем.

³¹ *Вселенские соборы* — проходили в эпоху единства христианских Церквей, с IV по VIII век. Всего их насчитывается семь. На Вселенских соборах решались важные вероучительные проблемы формулировались православные догматы.

ским, прежде всего военным вождем местного мира. Знаменательно: как только Русь усваивает греческий идеал власти и переносит его, вместе с царским титулом, на великих князей московских, так прекращается княжеская святость. Никто из благочестивых царей московских не был канонизован. Это отрицательное доказательство того, что канонизация князей не имеет ничего общего с освящением власти.

Если искать опоры в греческой традиции, то можно было бы сблизать русских святых князей лишь с Евдокимом Праведным, малоазийским офицером IX века, житие которого было довольно известно на Руси. За то славянские церкви дают в этом отношении много аналогий, особенно сербская. Однако, хотя эти возможные славянские влияния на русскую агиологию совершенно не изучены, все же несомненно, что на Руси почитание святых князей устанавливается очень рано (XI веке) и имеет самостоятельные духовные корни. Аналогии с Западом очевидны — даже с романо — германским Западом, его культом святых королей и феодальных рыцарей. Но это лишь одно из многих явлений, указывающих на духовную близость с Западом древней, домонгольской Руси.

Для того, чтобы уяснить во всей чистоте и своеобразии сущность княжеского подвига, необходимо выделить в сонме святых князей несколько отдельных групп: князей равноапостольных, князей — иноков, князей — страстотерпцев и, наконец, князей, прославленных своим общественным служением.

Не знаем в точности, когда были канонизованы первые по времени русские святые: княгиня Ольга (+ 969) и князь Владимир (+ 1015). Неизвестный автор похвального слова князю Владимиру (середина XII в.) жалуется на отсутствие почитания его и этим объясняет отсутствие чудес. Есть предположение, что празднование св. Владимиру установлено вскоре после Невской победы, которая была одержана над шведами в день памяти святого князя (15 июля 1240). Святая Ольга была, вероятно, канонизована в период домонгольский. Мних Иаков (XI в.) в своем похвальном слове говорит о нетленности ее тела, перенесенного Владимиром в Десятинную церковь.

Уже в ранних похвальных словах (XI в.) победно звучит сравнение с Константином и Еленой. “И бых великий Костянтин в Русской земли Володимир. Се есть новый Костянтин великого Рима, иже крестився сам и люди своя крести.” Однако эта заслуга еще не равноценна для автора со святостью. Она является лишь основанием для наших молитв за князя: “Нам бо достоит за ня Бога молити, понеже тем Бога познахом.” И молитвы наши могут получить у Бога его прославление: “видя бо Бог тцание наше к нему, прославил бы и.” Впрочем, отсутствие прославления не мешает автору обращаться с молитвой к святому князю, наравне с Константином: “О святая царя Константине и Володимире, помогайте на противные сродником ваю и люди избавляйте от всякиа беды греческия и русския.” Сближение с Константином, общность церковной заслуги были основанием перенесения на русских князей-крестителей имени “равноапостольных” (которое утвердилось в Византии, как общий царский титул).

Но у князя Владимира есть особые, личные права на святость, которые подчеркиваются и в летописи, и у Нестора, и в похвальных словах: это его милостыня. Все русские книжники, говоря о Владимире даже мимоходом, не преминут рассказать о том, как “нищие приходяше на двор его во вся дни и примаху, кто чего требоваша; а недужным, не могущим ходити, повеле слугам, да в дом приносят им.” Предание помнило языческую жизнь Владимира: но “аще бо в невежестве етера (какие-нибудь) согрешения быша, после рассыпашася покаянием и милостынями.

К чину равноапостольных князей местное муромское предание причисляет своего князя Константина Ярославича, который почитается вместе с сыновьями Михаилом и Феодором 21 мая. Эти князья совершенно неизвестны в летописях. Позднее муромское предание, записанное в XVI веке, изображает князя Константина крестителем Муромской земли. Хотя его смерть относится к 1205г., но язычество в Муроме представляется такою силой, что кн. Константин должен взять свой город осадой прежде, чем крестить его. Конечно, это противоречит всему, что мы знаем о распространении на Руси христианства. Видимому, муромцы утратили всякую память о своих святых князьях, и создали легенду, исходя из имени Константина, приурочив и самое празднование ко дню греческого Константина Равноапостольного. В действительности, муромских князей следует отнести к неизвестным для нас святым, не редким в чине святых князей.

Вторую группу составляют князья — иноки. Мы уже видели князя Николу — Святошу (+ 1142), смиренного вратаря и трудника Печерского монастыря, одного из верных духовных чад Феодосия. В XV веке юный Заозерский князь Андрей отказался от своего удела, которого он был единственным наследником, и постригся в Спасо — Каменном монастыре на Кубенском озере. Он получил в иночестве имя Иоасафа, в честь индийского царевича известной легенды и скончался через пять лет (+ 1453), в строгом, созерцательном уединении. Его житие, во многих отношениях замечательное, показывает, что, несмотря на юность, святой князь достиг высокого совершенства духовной жизни. Не княжеский сан, во всяком случае, и не одно отречение от него заслужило ему местное прославление. К этим двум инокам мы могли бы присоединить имена Михаила Клопского, если бы его происхождение от князей московских (по одной из редакций его жития) было достоверным, и Иоанна кн. Углицкого (в схиме Игнатия), если бы не сложность его страдальческого подвига. Жертва московской объединительной политики, Андрей еще в детстве был заточен своим дядей Иваном III в темницу, вместе с отцом и братом. Тридцать два года он томился в узах и постригся перед смертью в Вологодской тюрьме. Мы имеем основание назвать святого князя страстотерпцем, но молитвенная жизнь, которую он вел в темнице и завершил принятием схимы, позволяет причислить его к князьям — инокам. Конечно, не предсмертная схима определила его местное почитание, ибо этот обычай предсмертного пострига, против которого вооружается Киево — Печерский Патерик, как известно, получил на Руси, под византийским влиянием, широкое распространение в княжеских кругах.

К князьям — инокам следует причислить и почти всех святых княгинь, игумений и строительниц монастырей, о которых мы будем говорить впоследствии. Но уже из сказанного ясно, что князья — иноки почитаются как иноки, т.е., преподобные, а не как князья. Их путь особый, совершенно личный, ничего не уясняющий нам в княжеском подвиге.

Третья, несравненно более многочисленная группа — князья убиенные, страстотерпцы. Анализ житий св. Бориса и Глеба разъясняет для нас смысл их подвига, и жития эти, бесспорно, повлияли на церковную оценку всей этой группы святых князей. Но внутри нея мы видим глубокие отличия. Татарское иго создало условия для настоящего мученичества за Христа. Но оно же осватило и ратный подвиг, смерть в бою, как мученичество за веру. Наконец, отдельно стоят жертвы политических убийств: Игорь Киевский и Андрей Боголюбский.

Лишь краткая летописная запись сохранила память о подвиге рязанского князя Романа Ольговича, претерпевшего ужасную смерть в Орде в 1270 г. Татары “отрезаша ему язык и заткоша уста его убрусом, и начаша резати его по суставом и метати розно, персты

все обрезаша и у ног и у рук, и устне и уши, и прочая составы разрезаша, и яко остася труп един, они же отодраша кожу от главы его и на копие воткнуша.” Казненный по обвинению в хуле на татарскую веру и после отказа принять ее, он называется в летописи “новым мучеником,” подобным Иакову Персидскому и кн. Михаилу Черниговскому.

Князь Василько (Василий) Константинович был взят в плен после битвы при Сити (1238) и убит татарами в Шеренском лесу. Татары принуждали его “в поганской быти воли их и воевати с ними.” Князь отверг это предложение, “брашна и пития их не прия.” Как видно из приводимых в летописи слов его, в его сознании дело шло об “отлучении от христианския веры”: для русских людей вкушение пищи с язычниками было уже вероотступничеством. Перед смертью князь сурово укоряет татар за “погубление многих душ без правды.” Готовясь к смерти, он кается в своих грехах, — в них он видит и причину своей “беды.” Приводятся его умиленные молитвы, в которых, как и в описании предсмертных слез его, нельзя не видеть влияния жития св. Бориса: “он же разливашеся слезами... лицо же его бе уныло от многого томления поганых.” Вслед за убиением Василька летопись дает и его характеристику, идеальный образ древне — русского князя, в котором нет никаких аскетических черт: “Бе же се Василько лицом красен, очима светел и грозен взором, и паче меры храбр, сердцем же легок; а кто ему служил, хлеб его ял, чашу его пил, той за его любовь никако же можаше у иного князя быти, ни служити: излише бо слуги своя любяше; мужество и ум в нем живяше, правда же и истина с ним ходиста, бе бо всему хитр.” Эта яркая характеристика, в тех же выражениях, прилагается ко многим святым князьям, в том числе и к Александру Невскому: доказательство ее идеальной типичности для этого чина святости.

Как мученик за веру (в Уставе Московского Успенского Собора XVII в. он именуется даже “великомучеником”) чтится Георгий (Юрий) Всеволодович, великий князь Владимирский, павший в бою при Сити, за несколько дней до убиения Василька. Народное почитание или рука книжников вносили в число русских святых многих князей, погибших в Батыево нашествие: семью князя Юрия, его супругу, сыновей и их жен, убитых при взятии Владимира, рязанских князей Феодора и Евпраксию, которая разбилась, бросившись с берега вместе с малолетним сыном, блюдя свою чистоту. Но они никогда не были канонизованы.

Беспорным мучеником и самым почитаемым из святых князей, после Бориса и Глеба, был Михаил Всеволодович Черниговский, казненный с боярином Феодором в Орде 20 сент. 1246 г. Сказание о нем, составленное современником, вошло в летопись. Это не житие в собственном смысле, а повесть о “мучении,” лишь с кратким житийным введением. Во введении говорится о любви князя к Богу “от юныя версты”³², о кротости и милосердии к “убогим” и о презрении им суетной славы, которая “хужше (тоньше) паутины” (из жития св. Бориса). Во время Батыева нашествия, Михаил убил “царских” послов и бежал в Угры. Вернувшись в разоренный Киев, он едет в Орду по требованию Батыева. Его смерть могла бы быть понята, как политическое наказание, но особые обстоятельства, с нею связанные, делают ее актом христианского мученичества. Князь не обнаружил героизма во время военной опасности. Он бежал, оставив без обороны Киев, подведенный им самим под гнев Батыева. Теперь он едет добровольно в Орду на верную смерть. Он знает, что русские князья и бояре и Орде должны проходить “сквозь огонь и поклониться кусту и огневи и идолом их.” Его “отец духовный” Иоанн убеждает “не прельщаться славою света сего, не кланяться кусту... и не принимати ничто же в уста своя скверны.” Михаил и Фео-

³² “...от юныя версты” — с юных лет.

дор объявляют себя готовыми пролить свою кровь за Христа и за веру христианскую. Иоанн посылает их на смерть: “Вы будете в нынешний век новоявленные мученики Христовы.”

В Орде нет и речи о гневе за старые грехи. Батый хочет обещаниями уговорить князя подчиниться обычаю, по примеру прочих князей. Михаил отвечает словами, в которых резко разделяет (в отличие от других ордынских мучеников) религиозное и политическое: “Тебе царю кланяюсь, понеже ти поручил Бог царствие света сего; а ему же спи кланяются, то аз не кланяюсь.” Находившийся в Орде внук его Борис, кн. Ростовский, бояре — умоляют его покориться; бояре обещают даже принять на себя его вину: “Вси за тя епитимью приимем, княже, со всею областью своею.” Михаил отвечает: “Не хощу только именем гватися христианин, а дела творити поганых.” Умирая князь с Феодором поют о подвиге мучеников. Чудесные згмения прославляют их кончину. Тела их лежали много дней “неврежени,” над ними “столп огнен явися... и пение ангельское слышаху.”

Не мучеником, но страстотерпцем был князь Киевский Игорь Ольгович, убитый киевлянами в 1147 г. Свергнутый с Киевского стола, после 12 — дневного княжения, Изяславом, он сидел в “порубе,” т.е. в темнице. Тяжко заболев, он просит о разрешении принять схиму: “Пуста мя, брате, пострищися, зане была ми на се мысль еще и во княжении моем: ныне же в нужи сей болен есмь вельми и живота си не чаю.” Но после пострижения (с именем Георгия), князь выздоровел и последние месяцы жизни провел в Киевском Феодоровском монастыре. В сентябре 1147 г. киевляне, не любившие его, как и ольговичей вообще, составили вече и решили убить Игоря. Напрасно уговаривал их митрополит, князь и бояре. Толпа ворвалась в монастырь и выволокла инока Георгия из храма во время литургии. Князь Владимир с братом отбили у толпы ее жертву и привели во двор своей матери. Но народ вломился во двор и убил несчастного в сенях терема. Потом толпа надругалась над телом: привязали за ноги веревки и, протащивши через город, бросили на Подоле нагим и окровавленным. Во время погребения его гроза и другие знамения напугали киевлян и вызвали полный перелом в отношении к нему. Уже тогда многие начали чтить его, как святого. Через три года тело князя перевезено в родной Чернигов, где новое чудо удостоверило его святость.

Мы не имеем отдельного жития князя Игоря; рассказ о его убиении находим в летописи. Из того обстоятельства, что святой князь чтится не с монашеским, а с мирским своим именем, заключаем, что Церковь причисляет его не к князьям — инокам, а к князьям — страстотерпцам.

Политическая деятельность князя Андрея Боголюбского (+ 1175) по разному расценивается современниками. На юге ему не могли простить погрома Киева, на севере Ростов и Суздаль были оскорблены возвышением Владимира. Вот почему летописные отзывы о нем не всегда благоприятны. Не за свои национальные заслуги князь причислен к лику святых. Церковное почитание его (местное) начинается, повидимому, лишь с 1702 года, когда были открыты его мощи во Владимире. Но его насильственная смерть произвела такое впечатление на современников, что тогда уже было внесено в летопись сказание о ней, составленное в Вышгороде, как предполагают, “Кузьмищем — Киянином,” одним из слуг князя, или, по крайней мере, с его слов. Автор сказания уже называет князя святым, мучеником, страстотерпцем, сравнивает его со святыми Борисом и Глебом, из жития которых делает заимствования. Он прославляет благочестие князя, его усердие к церкви, построение храмов. Особо отмечается его милостыня — чертами, напоминающими князя Владимира: “веляшет по вся дни возити по городу брашно и питие разное больным и ни-

щим на потребу.” Автор представляет своего князя, подобно Борису и Глебу, готовым на мученическую смерть: “вражное убийство слышав наперед... и ни во что же вмени.” Правда, как видно из описания автора, князь геройски защищается от своих убийц, но не даром он перед смертью вспоминает Горясера, зарезавшего Глеба. Ночное нападение на безоружного, убийцы из числа его близких, им облагодетельствованных слуг, ужасная сцена борьбы, многочисленность ран, предсмертная молитва недобитого князя — все вызывает ужас и сострадание, как к закалаемому “агнцу.” Плач верного Козьмы над нагим, брошенным телом вторит заплачкам Борисова жития. Если автор, кто бы он ни был, дал характеристику св. князя, сильно расходящуюся с его исторической ролью (подчеркивая его “кротость”), то и в этом видно его желание привести образ князя к типу страстотерпцев.

Страстотерпцем кончил свою жизнь в Орде (1318) тверской князь Михаил Ярославич, современное сказание о котором внесено в летопись. Однако ранее он доблестно бился с татарами — и в борьбе с ними, как и в вольной смерти от них “за Христианы,” одинаково верный своему служению. Сказание, одно из лучших княжеских житий, всего полнее выражает целостный идеал княжеского служения: страстотерпец Михаил Тверской отчасти примыкает к следующей группе: воителей и защитников русской земли.

Тверской князь погиб жертвой политической интриги своего соперника в борьбе за великое княжение Юрия Московского. Сказание подчеркивает его бескорыстие и даже смирение в этой борьбе. Он руководится во всех своих поступках, и в войне и в мире, благом своего народа. Когда Юрий вступает в союз с татарами, Михаил отступает от великого княжения, оставляя себе лишь удельную Тверь: “но в мою опришнину не вступайся.” Татары, пришедшие с Юрием и Кавгадыем, начинают притеснять людей и угрожать Твери. Епископ и бояре дают совет Михаилу обороняться: “перед своим сыновцем (племянником) смирение сотворил еси... а ныне поиди противу им.” И князь Михаил идет на брань, ссылаясь на евангельский завет: “Иже аще кто положит душу свою за други своя, то велик наречется в царствии небесном: нам же ныне не за един друг, не за два человека положити души своя, но за толико народа в полону суца, а инии избиени суть, а жены и дщери осквернена суть от поганых, и ныне за толико народа положим души своя, да вменится нам слово Господне во спасение.” Михаил побеждает московско-татарскую рать, но, ожидая ханского гнева, решает итти в Орду судиться с Юрием. Он предчувствует свою гибель, но хочет отвратить ею татарский погром от своей земли. Как тезка его, Михаил Черниговский, он благословляется у отца духовного (тоже Иоанна). Князя отговаривают от опасного пути, но он отвечает: “Видите, чада моя, якоже не требует царь вас, детей моих, и ни иного которого, разве мене, но моя главы хочет. Аще бо аз где уклонюся, то вотчина моя вся в полону будет, множество христиан избиени будут; аще ли после того умрети же ми есть, то лучше ми есть ныне положити душу свою за многие души.” Всю дорогу от Владимира князь постится от воскресенья до воскресенья и причащается Св. Тайн. В Орде, в оковах и с тяжелой колодкой на шее, он утешается неустанным чтением псалмов. “Вся нощи не даяша сна очима своима, да не воздремлет, не уснет храня его ангел.” Днем он находит еще возможность утешать своих друзей “светлым и веселым взором.” Тягчайшее унижение он переживает, когда враг его Кавгадый, поставив его на коленях, в колодке, издевается над ним на площади в присутствии множества народа. “И оттоле бяше очи его полны слез.” Уже готовясь к смерти и причастившись, он отказывается от бегства, которое предлагают ему верные бояре. В отказе слышится отзвук слов св. Бориса, под пером Нестора:

“Аще бо аз един уклонюся, и люди своя оставив в такой беде, то кую похвалу приобрящу?” Его убивают в палатке люди кн. Юрия. “Романец” ножом вырезывает его сердце. Сам Кавгадый не выдерживает и советует московскому князю прикрыть наготу убитого дяди.

Как над Михаилом Черниговским, знамения совершаются над телом мученика, которое перевозят в Тверь и там находят “не истлевшим.”

Многое, как видим, сближает эту повесть с житиями св. Бориса и Глеба и св. князя Черниговского. И все же основной мотив подвига — даже единственный, выдвигаемый здесь — иной: это самоотверженная любовь к народу, готовность отдать свою душу “за други своя.” Этот мотив господствует в житиях четвертой группы князей — воителей за русскую землю.

Среди них первое место бесспорно принадлежит Александру Невскому. За ним отчетливее других вырисовываются образы Всеволода — Гавриила и Довмонта Псковских и Мстислава Ростиславича Храброго.

Жития псковских князей вдохновлялись житием св. Александра. Древнее житие — конца XIII или начала XIV века — представляет оригинальное произведение, не имеющее агиографических образцов. Переделки XVI века, в каких оно вышло в Четьи — Минеи, сильно расширили его, дополнив многими подробностями из летописей и из жития св. Михаила Черниговского. Но и предыдущие столетия так много работали над житием св. князя — доказательство его почитания, — что теперь невозможно восстановить в ее чистоте первоначальную редакцию. Не знаем даже, была ли она единственной или две самостоятельные повести — дружинника Александрова и инока Владимирского Рождественского монастыря, где был погребен св. князь, — слились в одно произведение. Но во всех ранних редакциях (XIV столетия) светский, воинский элемент преобладает, хотя все они считают князя святым и рассказывают о чуде во время его погребения. Житие Александра есть военная героическая повесть, вдохновляющаяся римско — византийской исторической литературой (Палея, Иосиф Флавий) и героической легендой. Достаточно судить по вступлению одной из редакций, где героизированный образ князя ставится в ряд не только с библейскими героями, но и с Ахиллесом, Александром Македонским и императором Веспасианом. “О умном и кротком и смысленном, о храбром тезоименитого царя Александра Македонского, подобник царю Алехвысу крепкому и храброму, сице бысть повесть о нем... И возраст (рост) его паче инех человек, глас его яко труба в народе, лице же его бе яко Иосифа прекрасного... сила же его бе вторая часть от силы Самсона; и дал ему Бог премудрость Саломона, храбрость же яко царя Римского Еуспасьяна, еже бе пленил всю землю Иудейскую”... Краткая повесть вся состоит из величественной смены победных воспоминаний протекшего княжения. Слава Александра так велика, что из немцев приходит “Божий слуга Андриаш (Андрей, магистр Ливонского ордена) подивиться ему. Завидя этой славе, свейский король идет на Александра, но терпит жестокое поражение на Неве. Немецкие рыцари разбиты над льду Чудского озера, литовцы тоже чувствуют на себе руку Александра. Кратко говорится о поездках в Орду. Унижение ордынского поклона ханской власти искусно маскируется славой имени Александра: татарские женщины (“жены моавитския”) пугают своих детей: “Александр едет.” Об отношении Александра к русским князьям, о татарской помощи в борьбе с соперниками, о наказании мятежных новгородцев, словом, о том, что могло бы омрачить славу национального героя напоминанием о спорных вопросах его политики — в повести — житии не говорится ни слова. Оно заканчивается рассказом о погребении князя во Владимире и ужаснувшем всех чуде: как

усопший сам протянул руку за разрешительной, “прощальной” грамотой митрополита. Религиозный элемент повести неразрывно слит с героическим: длинная молитва князя перед походом в св. Софии Новгородской, небесные силы, которые поборают ему — на Неве св. Борис и Глеб, на Чудском озере ангельские воинства, как в войне Езекии с Сеннахиримом³³ (влияние образа Езекии на житие Александра Невского весьма вероятно). Поэтому не является неожиданным и посмертное чудо и заключительные слова жития, которые выражают христианскую идею этой героической жизни; “Тако бо Бог прослави угодника своего, яко много тружесе за землю русскую, и за Новгород, и за Псков, и за всю землю русскую, живот свой полагая за православное христианство.”

Житие св. Довмонта — Тимофея кн. Псковского (+ 1299), подобно житию Александра Невского, представляет военно-героическую повесть. Довмонт, литовский князь (житие считает его сыном Миндовга) вынужден бежать на Русь вследствие домашних смут. В Пскове он крестился и, по любви граждан, получил местное княжение. Вся жизнь его прошла в походах, как против родственной Литвы, так и против немецких рыцарей. Древнее (XIV века) проложное житие — как всегда, краткое — так характеризует его подвиг: “страшен ратоборец быв, на мнозех бранях мужество свое показав и добрый нрав. И всякими добротами украшен, бяше же уветлив и церкви украшая и попы и нищия любя и на вся праздники попы и черноризцы кормя и милостыню дая.”

Всеволод — Гавриил (+ 1138), внук Мономахов, первый князь Псковский, княжил в Пскове всего около года. Вся его жизнь прошла в борьбе за Великий Новгород и, на новгородском столе, с врагами новгородскими. В этой борьбе он бывал несчастлив, изгонялся неоднократно со своего княжения и потерпел поражение от суздальцев при Ждановой горе. Это поражение стоило ему Новгорода. Но псковичи, отделившись от “старшого брата,” приняли к себе изгнанного князя. Как первый псковский князь, как строитель Псковского собора св. Троицы, Всеволод, несмотря на скорую кончину, оставил в Пскове славную память. Его церковное почитание устанавливается, вероятно, в 1192 г., когда совершилось первое чудо во время перенесения его гробницы в собор св. Троицы. Житие его составлено лишь в середине XVI века, по летописям. Оно отмечает нищелюбие и щедрость князя, особенно проявившийся во время голодных лет. С явным анахронизмом, оно именует князя “оборонителем и забралом граду Пскову от поганих немец.” Действительно, военному защитнику города молились в лице его псковичи, повесив его оружие (как и князя Довмонта) над гробницей. Его меч до последнего времени висел в соборе св. Троицы с латинской рыцарской надписью на нем: “*Non regem meum nemini dabo*” — “Чести моей никому не отдам.”

Не дошло до нас отдельного жития кн. Мстислава Ростиславича Храброго (+ 1179), чтившагося в Новгороде. Его политическое дело — оборона сначала Киева, потом Новгорода от Андрея Боголюбского и суздальцев. Он, как и Всеволод — Гавриил, — типичский представитель удельного права и рыцарской чести против объединительных стремлений Суздаля. Летопись дает ему яркую характеристику: “Сии же благоверный князь Мьстислав... возростом середний бе, и лицом леп, и всю добродетелью украшен и благонаравен, и любовь имяше ко всим, паче же милостыни прилежаше, монастыре набдя, чер-

³³ *Война Езекии с Сеннахиримом* — 716-687 гг. до нашей эры. Сеннахирим (Синахериб) — ассирийский царь, завоевавший окрестные царства и направившийся войной на Иудею. Езекия, царь иудейский, признал его власть и платил ему дань. Но Сеннахириму показалось это недостаточным, тогда Езекия противостоял превосходящему во много раз его войску. В стане ассирийцев вспыхнула эпидемия, и Сеннахирим вынужден был бесславно отступить.

нице утешивая,... и мирския церкви набдя, и попы и весь святительский чин достойною честью чества; бе бо крепок на рати, всегда бо тосняшеться умрети за Русскую Землю и за хрестьяны, егда бо видяше хрестьяны полонены от поганых, и тако молвяше дружине своей: “братья ! ничто же имете во уме своем, аще ныне умрем за хрестьяны, то очистився грехов своих и Бог вменит кровь нашу с мученики.”

Для большинства св. князей, как было сказано, мы не имеем ни житий, ни биографий. Краткие заметки в летописи или в Прологе — все, что сохранилось для нас. Сопоставляя общие, повторяющиеся черты, мы получаем устойчивый образ русского святого князя (ср. Васильке). В нем нет ничего аскетического, он полон мужественной красоты и силы. Но благочестие его выражается в преданности церкви, в молитве, в строительстве храмов и уважении к духовенству. Всегда отмечается его нищелюбие, заботы о слабых, сирых и вдовицах, реже правосудие (св. Феодор Ярославский). Его военные подвиги и мирные труды, нередко и мученическая смерть представляются выражением одного и того же подвига жертвенного служения любви: за свой град” ча землю русскую, за православных христиан. В этой жертвенной любви, конечно, и заключается христианская идея княжеского подвига.

Мы глубоко ошиблись бы, предположив, что русская церковь канонизует в своих святых князьях национальные или политические заслуги. Этому противоречит прежде всего тот факт, что в ряду святых князей мы не находим тех, кто больше всего сделал для славы России и для ее единства: ни Ярослава Мудрого, ни Владимира Мономаха, при всем их несомненном благочестии, никого в ряду князей московских, если не считать Даниила Александровича, местно чтимого в построенном им Даниловом монастыре, и канонизованного не ранее ХУШ или ХІХ века. Зато Ярославль и Муром дали Церкви святых князей, совершенно неизвестных летописи и истории. Зато Церковь канонизовала противника Боголюбского — Мстислава и Михяила Тверского, соперника Москвы. В любопытном по подробностям ярославском житии св. Феодора Черного, мы видим князя, изгнанного из своего удела, который годы живет в Орде, входит в милость к ханше, женится на ханской дочери, и с татарской ратью возвращает свой Ярославский удел. У автора этого жития (монаха Антония XV века), как же как и у составителя еще более интересного (исторически) жития Петра, царевича Ордынского, крестившегося и осевшего на жительство в Ростове, можно видеть даже татарофильскую тенденцию. За недостатком места, мы вынуждены отказаться от анализа этих исторически важных памятников: они не прибавляют ничего нового для понимания княжеской святости. Но полезно помнить и о них, чтобы из всей совокупности древних памятников сделать общие выводы: Церковь не канонизует никакой политики, — ни московской, ни новгородской, ни татарской; ни объединительной ни удельной. Об этом часто забывают в наше время, когда ищут церковно — политических указаний в житии Александра Невского.

Житие св. Александра в наше время не только наиболее известное, но, в сущности, единственно известное из княжеских житий. К тому же большинство не знает, что древние жития Александра обходят молчанием его ордынскую политику. С XVIII века св. Александр в официальном почитании затмил и даже вытеснил почти всех святых князей. Император Петр, перенеся его мощи из Владимира в новую столицу, в годовщину Ништадского мира, сделал его ангелом — покровителем новой империи. Три императора, носившие его имя в ХІХ веке, утвердили исключительность его почитания, вызвав множество посвященных ему храмов. В древности св. Александр разделял свою славу и почитание с целым сонмом политических заступников русской земли. Если выделить из них святых

князей, пользовавшихся всеобщим, а не только местным, почитанием до митр. Макария, то надо назвать имена св. Ольги, Владимира, Михаила Черниговского, Феодора Ярославского с сыновьями Давидом и Константином. В 1547-49 г. к ним прибавились Александр Невский, Всеволод — Гавриил и Михаил Тверской. Но Михаил Черниговский, мученик, занимает первое место.

Отказываясь видеть в канонизации князей освящение определенной политики, нельзя однако сводить ее всецело к личной праведности. Церковь чтит в них, если не государей, то национальных деятелей, народных вождей. Их общественный (а не только личный) подвиг является социальным выражением заповеди любви. Их политика может быть ошибочной, их деятельность в национальном смысле — отрицательной, но Церковь прославляет и неудачников (Всеволод — Гавриил, Михаил Тверской), оценивая не результаты, а намерения, жертвенную ревность служения. Венцом общественного служения является жертвенная смерть. Герой — воитель всегда готов стать страстотерпцем, высшим выразителем княжеской святости.

Если в подвиге князя церковь чтит национальное служение, то не удивительно, что в княжеском житии мы видим нередко яркое и художественное выражение христианской национальной идеи. Столь привычная для нас, отчеканенная в летописях, в “Слове о полку Игореве,” национальная идея не легко давалась христианскому осознанию и освящению. Для нее не было места, не было слов в традициях древней Церкви и церкви Византийской: империя Римская и продолжательница ее империя Ромеев, созначала себя мировым царством, и в ней могло родиться идея особого национального призвания народа. С гениальной пронизательностью первые буквы ее пролепетал Нестор в своих житиях, особенно в прологе к житию св. Бориса и Глеба. В княжеских житиях эта идея расцветает во всей своей церковной красоте.

Ее греческой почвой, ее опорой в традиции была идея малой родины, города — polis, которая живет подъ сенью мировой империи. Святые мученики Греции являются стражами — защитниками своего города, который хранит их святые останки. Особенно сильное впечатление на Руси произвел святой Дмитрий Солунский, покоящийся на славянской земле. Не даром в княжеских житиях часто вспоминается сказание об одном из солунских чудес св. Димитрия. Князь Михаил Тверской (или составитель его жития) вспоминает “благородного отечестволюбца, великого Христова мученика Дмитрия, рекша про отчину свою Селунь град: “Господи, аще погубиши град сей, то и аз с ними погибну, аще ли спасеши и, то аз спасен буду ; сей убо (Михаил) такожде умысли сотворити и положити душу свою за свое отечество.”

Это отечество, это русская земля — не государство, которого еще не существовало — вместе с городской областью, малой родиной является в княжеских житиях предметом нежной и религиозной любви. В прологах к ярославским житиям она принимает форму гимнов к русской земле, в которых — в зародышевой, конечно, форме — можно найти не только обоснование идеи национального государства, но и национальной культуры: “О светлая и пресветлая русская земля и преукрашенная многими реками и различными птицами и зверями и всяческою различною тварию, потешая Бог человека и сотворил йся его ради на потеху и на потребу различных искушений человеческого ради естества, и потом подарова Господь православною верою, св. крещением, наполнив ю великими грады и дома церковными и насеяв ю боголюбивыми книгами; и показуя им путь спасения, им же дойти пресветлого света и радости всех святых и райския пищи, неоскудныя Божия благодати наполнитися, но по делом нашим прійяти противу трудом.”

Повсюду в старых стольных городах, в склепах или притворах соборов народ благоговейно чтит гробницы древних князей, в которых видел защитников родного города, к которым обращался в годину военной грозы. Имена небесных заступников сохранила гробница, но о деяниях их иногда ни память стариков, ни летописи не могли открыть ничего. Оттого так много святых князей, не имеющих жития и даже неизвестных истории. Их почитание выросло не из живой памяти о личности, а из немой гробницы. Разумеется, почитание мощей в христианстве является одной из самых существенных форм почитания святых. Но для святых князей русских, подобно древним мученикам, и в отличие от преподобных — аскетов, гробница часто была основой культа. Совершавшиеся над нею чудеса указывали на святость почившего; иногда, в редких случаях, она удостоверялась нетлением. Так из общего почитания княжеских гробниц, из национального культа предков, выделялся культ святых князей. Церковь делала свой отбор, руководясь чудотворениями или преданием, уже загложшим для нас. В некоторых случаях мы имеем возможность наблюдать этот процесс со всеми подробностями. Таково именно происхождение культа всех ярославских святых князей.

В 1463 г. ярославское духовенство хотело предать земле кости князей Феодора Ростиславича (+ 1300) и сыновей его Давида и Константина, покоившиеся, неизвестно с какого времени, в одной общей гробнице. Церковного почитания князьям не воздавалось. Но при погребении в 1463 г. совершились чудеса. Дали знать Ростовскому епископу, к епархии которого принадлежал Ярославль, и из Ростова был прислан протопоп для расследования. Ни епископ, ни протопоп не имели веры в открывшихся чудотворцев, “мняше волшебство быти,” и были наказаны за неверие болезнями. После этого было установлено церковное празднование святым князьям, и тогда же, по поручению великого князя и митрополита, иеромонах Антоний составил их житие.

Лет через сорок, в 1501 г., после пожара Ярославского собора, были открыты мощи князей Василия (+1249) и Константина. Вскоре им установлено церковное почитание и составлено монахом Пахомием житие, имеющее вполне легендарный характер.

Из того же Ярославля дошло до нас интересное следственное дело конца XVII века, которое показывает, как народное почитание, имеющее исходным пунктом княжескую гробницу, упреждает церковный культ. В 1692 г. посадские люди Ярославля подали челобитную митрополиту Ростовскому с просьбою рассмотреть “сказки” о чудесах новоявленных святых: князя Михаила, сына св. Феодора, супруги Феодора Анастасии и тещи Ксении. Они явились в нынешнем году посадскому человеку Дмитрию Струннику и требовали для себя почитания.

После того начались чудеса у их гробниц. К челобитной приложены многочисленные сказки о чудесах и показания Дмитрия о явлении. Митрополит прислал своего следователя, который нашел у гробниц зажженные лампадки и огромное стечение народа. Князьям служили уже молебны и даже строили около их часовни каменную церковь. Но следователь из жития св. Феодора усмотрел, что супруги его назывались Марией и Анной (не Анастасией) и что, вдобавок, сын его Михаил с тещей Ксенией проявляли по отношению к святому враждебные действия: “в Ярославль его не пустили.” Поэтому он признал чудеса “ложными,” и канонизация новых святых остановилась. Впрочем время патриарха Адриана было вообще неблагоприятно для новых канонизаций.

После этого становятся понятными неустойчивость в списках святых князей и недостаточная четкость границы, отделяющей их от почитаемых усопших. Имя князя Мстислава Владимировича (сына Мономахова), внесенное даже в южно — славянские

святцы, отсутствует в московских и новейших. Почитание ржевских князей Владимира и Анны прекращается официально синодом в 1745 г. Зато в новейшее время устанавливается, или возобновляется почитание Андрея Боголюбского и сына его Глеба (с 1702 г.), Романа Рязанского с 1854, Ярополка — Петра с 1866 и Олега Брянского, внесенного в “Верный Месяцеслов” 1903 г.

В 1557 г., вскоре после канонизационных соборов митрополита Макария, царь Иван Васильевич послал Константинопольскому патриарху помянник русских князей. Лишь о семи из них он просит “помянуть на молебнах, якоже богоугодивших святых” остальных просит помянуть на панихидах. Но среди них были князья, канонизованные церковно, даже сама равноапостольная Ольга.

Синодик в неделю православия Московского Успенского собора от XVII века, при возглашении вечной памяти князьям вообще не отделяет святых князей от несвятых, за исключением “мучеников” Бориса и Глеба.

В этой нечеткости не должно быть ничего смущающего. В отличие от подвижников аскезы, святые князья не слишком выделяются из сонма блаженноусопших; их культ — из национального почитания предков. Усопшие молятся за живых, им близких; усопшие князья — за свою вотчину, за русскую землю. Молитва святых лишь более действенна.

Среди чудес святого Александра Невского записано одно видение, которое имел инок Антоний во Владимирском Рождественском монастыре в год нашествия на Москву Девлет-Гирея (1571). Молясь ночью о победе русского воинства, он видит юных всадников, св. Бориса и Глеба, которые входят в церковь и будят спящего князя Александра: “Восстани, брат наш, да ускорим на помощь сроднику нашему царю Иоанну.” Выйдя из собора, трое всадников мчатся в Успенский собор к сродникам Андрею, Всеволоду, Георгию и Ярославу. И вот уже все семеро, перенесясь через городскую стену, они несутся в Ростов, чтобы поднять с собой царевича Ордынского Петра. Так собирается небесная рать князей для обороны русской земли. Ни для Антония ни для его читателей не было существенным, что великие князья Всеволод (Большое Гнездо) и Ярослав (отец Александра Невского) никогда не пользовались церковным почитанием.

Можно говорить о “репрезентативном” (заместительном) моменте в почитании святых князей еще и в другом смысле. Из множества неведомых и неявленных святых мирян святые князья выделены и поставлены для общецерковного почитания именно потому, что круг их жизненного подвига предназначал их к общенародной славе. Странно было бы думать, что купцу, крестьянину, даже боярину закрыты пути к святости, что призвание князя одно открывает небесную славу. Канонизация — не для неба, а для земли. И на земле древняя Русь видела в святых князьях по преимуществу общих предков, общих заступников, избранных представителей мирянской святости.

6. Святители.

Русская церковь почитает среди своих святых около 70 епископов. Святые епископы — “святители” (по — гречески *αγιοι ιεραρχοι*) составляют особый чин святых, третий по времени в ряду мучеников и преподобных. В отличие от святых князей, русская церковь в канонизации своих святых епископов имела давно уже установленный образец церкви греческой. Если канонизация епископов, как и понимание особой природы их святости

представляют свои трудности, то эти трудности не являются особенностью русской церкви. Мы встречаемся с ними всюду, как на Западе, так и на Востоке.

Прежде всего важно установить, что, подобно святым мирянам, епископы увенчиваются церковью не за аскетические подвиги, или не только за них. Они не сливаются с чином преподобных, качественно отличаясь от них.

Конечно, и в русской церкви встречаются святители, в которых инок преобладает над пастырем — по крайней мере, в оценке потомков: мы видим их яснее в келье, чем на кафедре соборных церквей. Таковы епископы, поставленные из иноков Киево — Печерского монастыря в первый героический период его существования. Среди большого числа епископов — печерян канонизованы Никита Новгородский (+ 1108), Стефан Владимире — Волынский (+ 1049) и Ефрем Переяславский (+ 1100). Все наши сведения о них исчерпываются рассказами Печерского Патерика, где они упоминаются в числе ближайших учеников св. Антония и Феодосия: Ефрем — скопец, боярин князя Изяслава, один из первых постриженников монастыря; Стефан, преемник св. Феодосия во игуменстве, которого монашеское недовольство заставило удалиться из обители и основать собственный монастырь в Киеве; наконец, Никита — затворник, об искушении и падении которого мы уже знаем. Как раз о Никите Поликарп, в связи с его избранием на кафедру Новгородскую, говорит: “много чудеса сотвори... и ныне со святыми чтут святого и блаженного Никиту.” Это почитание (по видимому, канонизация) особо выделяет св. Никиту из круга печерских подвижников. Другие, хотя и епископы, разделяют общее почитание с сонмом печерских иноков.

Со времени утверждения христианства на Руси у нас установился обычай почти исключительного избрания епископов из черного духовенства. Почти всякий епископ — монах, и аскетический подвиг для него обязателен. По смерти св. Евфимия, арх. Новгородского, на нем находят вериги. Св. Дионисий долго подвизался в пещере в Нижнем — Новгороде, основав здесь второй Печерский монастырь, по образцу Киевского, прежде чем был вызван князем и митрополитом на кафедру Суздальскую (1364). И в новейшее время св. Тихон Задонский проходит свой подвиг преимущественно не на церковной кафедре, а “на покое,” в келье монастыря. Все это иноческие черты в образе “святителя.”

Но во многих случаях монашество св. епископа от нас скрыто или отмечено двумя — тремя стереотипными чертами. Аскеза более приличествует святому епископу, чем, например, святому князю. Но она не исчерпывает его подвига. Этот подвиг своеобразно соединяет в себе иноческое и мирянское (“княжеское”) с прибавлением особого церковного служения.

В наибольшей полноте идеал “святителя” в русской агиографии раскрыт в XV веке в житиях Пахомия Логофета. Оставив для Руси новый канон житийного стиля, ученый серб заново создал образец “святительского” жития: более ранние опыты для этого чина представляли лишь краткие заметки или записи отдельных преданий.

В прологе к житию св. Евфимия, арх. Новгородского (дословно повторенном и в житии Моисея Новгородского) Пахомий рисует икону святителя. Они “освящены от чрева матери” и “от Бога почтены архиерейством.” Они “наставники человеком,” направившие их “ко спасенному пути.” Многие из них прияли “велики беды от нечистивых,” печась о врученной им пастве, “как и ким образом от еретик соблюсти тех поврежденных.” Посему они почитаются ныне “с мученики и выше мученик.” Особенно настаивает Пахомий на общественном исповедничестве епископов. Во время мира и благополучия, они “сами себе ратницы беаху,” создавая себе гонителей: “видяще неправедная от царей и от вель-

мож деемая, видяще и сироты истязаемы, грабления и хищения... царей обличаху.” Ссылка на Златоуста переносит нас в обстановку IV века. Что всего более поражает в святительском образе под пером Пахомия, это верность его идеалу христианской древности — тому IV веку, который впервые стал канонизовать епископов. Великие святители того времени почти все были исповедниками, гонимыми властью за защиту православия против ереси. Их связь с мучениками (“исповедниками”), ясная для современников Афанасия Великого и Златоуста, живет еще и на Руси. В учительстве, в защите чистоты веры, в служении спасению всех — личный, особый характер святительского подвига. Разумеется, не все исповедники, не все страдальцы. Жизнь епископа окружена даже внешней пышностью. “Инин в благоденстве живуще или в светлых ризах ходяще... яко да святительства сан не уничижится.” Но тут вступает необходимый момент аскезы: “вся сия имяху яко преходящая... подобно сени и сну... николиже хлеба в сласть ядуще; и всегда тех глас бляше: готово сердце мое, Боже, готово.”

Житие св. Евфимия написано над его свежей могилой. Пахомий далек от творчества легенд: он не делает из новгородского святителя ни Златоуста, ни исповедника. Но главные типические черты русского святителя здесь присутствуют.

Во — первых, щедрая милостыня, которую богатый новгородский владыка посылает даже в Царьград, на Афон и в Иерусалим. Во — вторых, храмостроительство, особенно широкое в Новгороде. Подробный перечень церквей и монастырей, основанных или украшенных владыкой, сближает епископское житие с новгородской церковной летописью, тоже почти исключительно посвященной храмостроению. Здесь автор возвышается до поэтического подъема: “Прииди к великому храму Премудрости Божией и возведи окрест очи свои, и тамо видиши пресветлыи храмы святых яко звезды или горы стоящи, иже от него созданныи. Аще и не гласом — вещьми же вопиют...: сия архиепископ Евфимие дарова ми.” В житии св. Моисея, в связи с храмостроительством, отмечается работа по изготовлению и переписке книг (“собра многие книгописцы”), прав да, только церковных, которые, вместе с иконами, служили “ко исполнению церковей Божиих.”

Среди храмов и монастырей отмечаются и светские сооружения: городские стены и даже собственные “палаты пречудные,” владычный дом, который в Новгороде поражае воображение и хитроумной стройкой со множеством переходов, соединяющих отдельные здания, и стенной росписью: в XV веке были большой редкостью башенные часы “велми предивны,” на высоком столпе посреди архиерейского сада.

Строитель этого дворца носил вериги. Смысл всей этой роскоши биограф по человечеству видит в желании увековечить свою память и дать упокоение своим преемникам. В основе, конечно, лежит стремление возвысить авторитет духовной власти, которая, особенно в Новгороде, стояла в центре государственной жизни. Избираемый, как в христианской древности, всем клиром и народом, хотя и при участии жребия, Новгородский епископ был государем своего города в гораздо большей степени, чем военный защитник его — князь. Это гражданское значение епископа, зародыш теократии, имеет глубокие исторические корни: особенно сильно оно выражено в ранне — византийскую эпоху и на латинско — германском Западе.

Строгое отношение к проступкам богатых и сильных завершает это церковно — общественное служение. Если в житии св. Евфимия Пахомий отмечает особенно его строгость в соблюдении брачных канонов, то св. Моисея он прославляет за то, что тот был “обидимым помощник, вдовам и сиротам заступник” — обратная сторона той же гражданской справедливости: “сильных не устыдися.”

Известная суровость в борьбе за правду, повидимому, отличала лично Евфимия. По словам Пахомия, Бог его “страшна к непокоривым показа.” Его преемник, св. Иона, при той же твердости, при “запрещениях на непослушных,” кротко отвечает “лукавым,” никто в нем не может усмотреть “гнева и гордения.” Поэтому он всеми “и любим и желаем, слышащим и видящим сладок”

В ряду новгородских владык особой ревностью к канонической правде отличался св. Нифонт (+ 1157), из печерских монахов, погребенный в Киеве, житие которого вошло в поздние изводы Патерика. Политик и миротворец, неоднократно миривший князей между собою и вольный свой город с князьями, он не остановился перед запретом неканонического брака князя Святослава, несмотря на дружеские к нему отношения. Он не переставал обличать князя за его непослушание. Особенно памятна борьба его с великим князем и митрополитом Киевским Климентом по вопросу об автокефалии русской церкви³⁴. Великий князь Изяслав Мстиславич односторонним неканоническим актом, упреждавшим на четыре века историю, на соборе русских иерархов избрал митрополитом русского по национальности Климента (Смолятича). С князем и епископами было национальное сознание большинства или части русского общества, тяготившегося зависимостью от греков. Нифонт Новгородский решительно протестовал и увлек за собою часть епископов. Он не признал законности поставления Климента и не желал служить с ним. За это он подвергся даже заточению в Печерском монастыре. Смена княжения в Киеве положила конец незаконной русской автокефалии. За свою стойкость Нифонт удостоился “почетного послания от патриарха, который писал о его “праведном страдании,” просил его потерпеть за правду, чтобы быть причтенным от Бога к прежним (святым). Русская церковь в оценке дела Нифонта присоединилась к греческой. Если Нифонт не стал одним из самых почитаемых святителей в Новгороде (такими были Никита и Иоанн), то, вероятно, потому, что его мощи находились в Киеве, где застигла его кончина. Зато он раньше, благодаря Патерику, стал общерусским святым.

В кругу указанных новгородских житий слабее всего выражено учительное служение святителя. Но и оно не совершенно отсутствовало на Руси. История русской литературы сохранила нам остатки “слов” и проповедей святых епископов: Кирилла Туровского и Луки (Жидяты) Новгородского. Для Луки его безискусственные проповеди самое главное в его памяти, если не считать его невинного, по клевете холопа, трехлетнего заточения в Киеве. Кирилл Туровский, по краткому проложному житию его, представляется, до поставления в епископы, строгим аскетом, даже столпником: впрочем, вернее всего, это столпничество, подобно Никите Переяславскому, было видом строгого затвора: подвижники спасались не на столпе, а в столпе, т.е. в башенной келий.

Если греческие святители служили Церкви в борьбе с ересями, то на Руси в этом отношении представлялось очень ограниченное поле деятельности. Однако митрополит Петр предавал отлучению какого — то еретика Сеита (?) — черта, перешедшая в полубогатое житие св. Иакова Ростовского, где соответствующий враг Церкви носит имя Маркиана. С конца XIV века в Новгородской области появляются настоящие еретики (или

³⁴ Автокефалия Русской Церкви — самостоятельность Русской Церкви в данном случае от Византии, от Константинопольской Церкви, которая после крещения Руси назначала митрополитов, руководивших жизнью Русской Церкви.

раскольники); сначала стригольники³⁵, в следующем столетии жидовствующие³⁶. Со стригольниками боролся, по поручению митрополита и патриарха, еп. Дионисий Суздальский (+ 1385), с жидовствующими — новгородский епископ Геннадий (+1505).

Но ярче всего учительное призвание древне — русского епископа выражается в христианской проповеди язычникам. К благовестникам принадлежат многие основатели русских кафедр: Новгорода, Ростова, Перми, Казани. Новгородцы чтут своего крестителя в корсунянине (греке) Иоакиме, сокрушителе Перуна и строителе первых деревянных храмов. Ростовцы в поздних житиях повествуют о борьбе с язычеством своих древних, хотя и не самых первых, епископов: св. Леонтия и св. Исаии (конец XI в.). Эти, ныне почти забытые. Ростовские святые, пользовались всеобщим почитанием на Руси, и в редких житийных сборниках отсутствуют сказания о них. “Хвалит римская земля Петра и Павла, греческая земля Константина царя, Киевская Володимира князя, ублажает... равно апостолам.” Таким гимном оканчивается его житие. Оно изображает св. Леонтия греком, поставленным прямо из Цареграда на Ростовскую кафедру, помимо Киевского митрополита. В этом, может быть, сказалось известное стремление ростовской церкви к независимости от Киева. Есть свидетельства (Киевский Патерик) и о русском происхождении св. Леонтия. Единственный эпизод, связанный с Ростовским служением Леонтия, представляет его миссионером — чудотворцем. Феодор и Иларион, первые епископы ростовские, должны были бежать из языческой области. Леонтий тоже не имел успеха у взрослых. Тогда он собирает вокруг себя детей, лаской привлекая их к вере: “оставь старцы и учаще младенцы.” Неверные бросаются на него “с оружием и дрекольем,” но епископ, не смутившись, является пред ними, облеченный в ризы, “И видеша лице его яко лице ангела, и абие падоша мертвии, а другие ослепоша.” Святой же молитвой воскресил и крестил их.

Св. Исаия, из печерских иноков, после Леонтия обходил грады и селения “новокрещенных и неутвержденных в вере людей,” предавая идолов огню.

Стефан Пермский (+ 1396), просветитель зырян, начал свое миссионерское служение простым монахом. Но миссионер в нем совершенно заслоняет и инока и епископа. Вологодская церковь, преемница пермской, чтит первых трех его преемников, как и он, просветителей края: Герасима, Питирима и Иону, погребенных в селе Усть Выме, в бывшей своей кафедральной церкви. О них скажем в главе, посвященной пермскому апостолу.

После завоевания Казани, в ней была учреждена в 1555 г. новая епархия, кафедру которой получил св. Гурий. В помощь ему был придан целый штат монахов — миссионеров, среди которых выделялись будущие святители: Герман Казанский и Варсонофий Тверской. Просвещение иноверческой страны было главным делом нового пастыря. О духе, в котором должна была вестись миссионерская работа, дает представление данная Гурию наказная память от царя и митрополита Макария. Всякое насилие и принуждение в обращении неверных было запрещено; предписывалось действовать кротостью и лаской.

³⁵ *Стригольники* — движение, возникшее во второй половине XIV — начале XV века. Учение стригольников весьма близко к протестантским: они отвергали таинства и церковную иерархию. Стригольники резко выступали против церковных порядков, обличали церковную иерархию в продажности, в том, что она за деньги поставляет священников, что строго запрещалось церковными канонами.

³⁶ *Жидовствующие* — новгородско-московская ересь, возникла в конце XV — начале XVI века в Новгороде и Москве. Они отвергали церковные обряды, авторитет Церкви. Именно в связи с ересью жидовствующих Новгородский архиепископ Геннадий впервые поставил вопрос о необходимости смертной казни через сжигание для еретиков. Учение представляло опасность еще и потому, что распространялось среди знати.

Архиепископ воспитывал в своем доме знатных новокрещенов, принимал и угощал других за своим столом. Он имел право ходатайствовать перед наместником за преступников, не только из христиан, но и из язычников, если они обращались к нему за милостью. Церковное слово составляло, конечно, главное орудие евангелизации, но св. Гурий создал и специальное для нее учреждение. Это Зилантов монастырь под Казанью, где иноки должны были заниматься обучением детей для подготовки будущих миссионеров. То была первая миссионерская школа на Руси, духовная родоначальница будущей Казанской Академии. Царь был в восторге от просветительной деятельности нового монастыря, которая соответствовала его идеалам иноческого служения миру, и щедро наделял его вотчинами. Замечательно, что педагогическое призвание рано пробудилось в Гурии. Еще в юности, сидя в радонежской тюрьме, по ложному обвинению, он писал маленькие книжки для обучения детей и, продавая их, раздавал нищим вырученные деньги. Это призвание делает св. Гурия патроном русской религиозной педагогики: в Казани ему молятся пред началом учения.

Св. Варсонофий и Герман служили тому же делу христианской проповеди, игуменствуя в новопостроенных монастырях, Герман — и в краткое время своего казанского архиепископства.

В новейшее время среди русских святых иерархов потрудились на евангельской ниве в далекой Сибири св. Иннокентий Иркутский, Иоанн и Павел Тобольские.

От служения слова возвращаемся к подвигу власти — к общественному исповедничеству епископа. Здесь Новгород и Москва дают самые яркие, хотя и различные типы служения. И это понятно: в Москве и в Новгороде епископ стоял в центре общественной и государственной жизни, был строителем не только церкви, но и земли русской. Это двойное служение требовало не только епископских, но и княжеских трудов.

Общественный строй Новгорода всего более приближался к теократии. Государство жило, грамоты писались именем св. Софии. На владычном дворе собиралось республиканское правительство города, “господа,” председателем которого был архиепископ. Его хозяйство, “дом св. Софии,” было не только церковным, но и государственным хозяйством; его войско, “владычный полк,” составляло часть новгородской армии. Избираемый всенародно на вече, но через посредство жребия, в котором видели выражение Божией воли, архиепископ появлялся на вече в дни гражданских смут, примиряя враждующие партии, или с крестом в руках на мосту через Волхов останавливал кровопролитие.

Примиритель внутри, новгородский владыка являлся защитником города от врагов, чаще всего от великих князей владимирских и московских, посягавших на его самостоятельность. Конечно, он мог оказывать своей родине более дипломатические, чем военные услуги. Но самое главное боевое воспоминание в новгородских летописях связано с именем св. Иоанна (Илии), первого архиепископа новгородского, в котором чтили главного небесного покровителя города. Это чудо “Знамения Божией Матери” (“знамение” и значит чудо), которое спасло Новгород в 1170 г. от осаждающей рати Андрея Боголюбского. Вот как изображается это событие в (поздних) житиях св. Иоанна Боголюбский, уже разбитый на Белом озере, не взирая на посланную ему в предупреждение болезнь, собрал огромную рать, 72 князей, и обложил город. Три дня длится осада. Граждане в скорби и “недоумении,” не надеясь на человеческую помощь. Тогда арх. Иоанн на молитве слышит голос, повелевающий взять образ Пресвятой Богородицы в одной из городских церквей и поднять на “забрала града” против врагов. Сначала никак не могли поднять с места икону; Пречистая уступила только молитвам Иоанна. Икона была поставлена на городских сте-

нах, осыпаемая градом стрел. И тут владыка увидел, что лицо Богоматери обратилось к новгородцам и очи ее источают слезы, которые он принял в свою фелонь. “И разгневался Господь на супротивных: и в той час покры их тьма; и начаша друг друга сещи и на смерть предавати.” Таково происхождение праздника чудотворной иконы Знамения, который удержали и в Москве после падения новгородской свободы.

Образ святителя Иоанна окутан в новгородском предании многочисленными легендами, свидетельствующими о народном его почитании. Деятельность владык Евфимия (+ 1458) и Ионы (+ 1471) освещается современными житиями. Если серб Пахомий — вероятно, сознательно — умолчал о политической деятельности св. Евфимия, то неизвестный новгородец, автор Ионина жития, дополняет своего предшественника. Он рассказывает, как Евфимий, еще до поставления в епископы, участвовал в новгородском посольстве к Витовту Литовскому, воевавшему новгородские земли, и как он “укроцал” князя молитвами и серебром. В этом качестве посредника и смирителя Евфимий выступает и перед князем московским, который много “насиловал” Новгород и дважды ходил против него с ратью: и Василия Темного приходилось “укроцать тяжестию сребра,” одновременно увещая пылких сограждан “мировати к князю своему.” За поддержку новгородцев, которые приняли в своих владениях бежавшего Шемяку, врага великого князя, Евфимий вступил в конфликт и с митрополитом Ионой, поддерживавшим московскую власть.

По мере того, как приближался конец новгородской свободы, посредничество, хатайство стало для владык единственной возможностью политической обороны города. Союз с иноверной Литвой, к которой склонялась антимосковская партия, был невозможен для архиепископа. Но и в мольбах за свой город св. Иона умел хранить его достоинство, защищал его честь, требовал не милости, а справедливости. Его беседы с Василием II, сохраненные в житии, отражающим новгородские патриотические настроения эпохи аннексии, исполнены настоящего трагизма, Он обостряется прозорливостью святого, для которого конец новгородского государства представляется неотвратимым.

В старости, несмотря на трудности пути, Иона едет в Москву, “видяше ков на люди своя” — “добрый воистину пастырь, душу свою за овцы своя готов положить.” Великий князь жалуется ему на Новгород. Владыка “отвещаше за град” утешительными словами. Но когда князь пришел в гнев, Иона дает суровое предсказание: Если Василий воздвигнет руку на послушных людей, ничем не обидевших его, то и в собственных своих детях увидит “зависти око” и разделение. Свое воззрение на долг правителя он выразил в замечательных словах: “Тихими очима своя повинныя (подданных) смотри и свободкыя на работу (рабство) приимати не начинай.” Князю Ивану, наследнику и будущему объединителю России, он обещает “свободу от Ордынского царя” — “за свободу града моего” и распространение его власти на многие страны, но под условием: “точию благочестиво поживет и тихими очима владомых смотреть будет.” Несмотря на успокоительные обещания князей, он не может удержаться от слез, думая о грядущей гибели града: “Кто озлобит людей моих множество или кто смирит таковое величество града моего, аще не усобицы их смютут их и разделение их низложит их.” До самой кончины он живет в нерушимой любви с московскими князьями и тезоименитым ему митрополитом, св. Ионой. Урожайные годы при нем новгородцы относили за счет его святости, как иногда им случалось за недород обвинять нелюбимого владыку.

Мы так много останавливались на новгородских святителях потому, что нигде связь епископа с гражданской жизнью города не выступает так рельефно: да помимо Новгорода, и святительских житий сохранилось не много. Но политическая деятельность

окрашивает в сильной степени служение святых митрополитов московских: Петра, Алексия, Ионы. Сообразно с общерусским значением митрополичьей кафедры, это политическое служение московских святителей приобретает не только государственный (как в Новгороде), но и национальный характер.

Почитание митрополита Петра — и при том первого из русских (Киевских) митрополитов установилось непосредственно по его кончине (21 дек. 1326 г.). Уже при погребении его начали совершаться чудеса, и через несколько дней в князь Иван Калита посылал во Владимир грамоту о них. Его житие составлено еп. Прохором Ростовским в первый же год после кончины. Несомненно, личность митрополита Петра произвела сильное впечатление на современников, несмотря на то, что он был на великорусском севере пришлым человеком (с Волыни) и имел врагов — в лице Твери и ее епископа, боровшихся с Москвой. О пастырском служении Петра, к сожалению, мы знаем не много. Это немного говорит о его учительности, о его путешествиях и попечении о пастве, “ослабшей из-за поганых иноверцев” (татар). Его национальное значение связано с предпочтением Москвы — еще не в качестве митрополии, а лишь места своего погребения. Молодая Москва тогда “честна лишь кротостию,” а не славой, хотя ее князю Ивану Даниловичу удалось перетянуть из Твери великое княжение. Св. Петр начал строение Успенского собора, завещав князю его окончание. Связанное с этим строительством предсказание о будущем величии Москвы читаем лишь в позднейшем житии, составленном митр. Киприаном (ок. 1400), но мысль его совершенно в духе святителя Петра, в котором потомки не даром видят основоположника Московской державы. После преп. Сергия, митр. Петр, быть может, был самым чтимым из московских святых.

Самый цельный образ епископа — правителя, епископа-политика на Руси мы находим в св. Алексии (+ 1378), втором русском по национальности митрополите на Москве. Как раз о его церковной деятельности, кроме основания им монастырей, мы менее всего и знаем. Древнейшее его житие (Питиримово) составлено лет через 70 по его кончине. За то современные летописи полны его государственных деяний. Свои блестящие дарования митрополит посвятил работе над созданием московского государства, и сделал для него больше, чем кто-либо из князей, потомков Калиты. Хотя святитель Алексей в ранней юности стал монахом по призванию, и прошел строгую аскетическую школу в Богоявленском монастыре, но недаром он был сыном служилого боярина и крестником Калиты. Из монастыря извлек его сначала митрополит Феогност, который сделал его своим наместником, т.е. главою церковного суда. Здесь Алексей приобрел свой административный опыт, который предназначал его в правители государства. В то же время, служа греку — митрополиту, Алексей прекрасно изучил греческий язык (один из немногих на Руси). Памятником его научных греческих штудий явился им самим исполненный перевод евангелия, с поправками против древнего кирилло — мефодиевского текста, который был использован в XVII в. московскими справщиками для печатного, современного текста Нового Завета.

Намеченный Феогностом в преемники, будущий митрополит должен был лично в Константинополе в течение двух лет отстаивать свое избрание против южно — русских кандидатов, и, конечно, это не осталось без влияния на его дипломатическую выучку. Вернувшись на Русь, он сразу был поставлен во главе не только церкви, но и государства. Только что черная смерть (чума) унесла в могилу князя Симеона Ивановича Гордого. При слабом Иване Ивановиче и в малолетство Дмитрия Донского Алексей был в сущности регентом — правителем. Умирая князь Симеон завещал своим братьям “слушаться во всем отца их и владыку Алексия.”

Основы политики Алексея были традиционны: мир с Востоком, борьба с Западом, концентрация национальных сил вокруг Москвы.

Святитель, исцеливший ханшу Тайдулу, пользовался большим личным влиянием в Орде. Ему удалось отвратить опасность татарского набега при Бердибеке, получить новый ярлык с подтверждением прав и свобод русской церкви. С Запада опасность грозила от Ольгерда Литовского, который осаждал самый московский кремль. За союз с Литвой митрополит не усумнился подвергнуть церковному отлучению князей Тверского и Смоленского. В этом акте он был поддержан патриархом Константинопольским. Впрочем, раз он сам подвергся осуждению патриарха, который стоял на точке зрения равенства пред лицом Церкви всех князей и государственных образований на русской территории. Патриарх требовал у Алексея примирения с тверским князем Михаилом Александровичем.

Тверские князья сами своими междоусобиями вмешивали Москву в свои домашние дела, и Москва искусно покровительствовала слабой стороне, чтобы обезсилить соперника. Михаила Александровича Тверского, заманив в Москву на третейский суд, вероломно арестовали, и он обвинял в этом не только князя, но и митрополита. Нижегородские (Суздальские) князья во второй половине XIV века тоже вступили в борьбу с Москвой за великое княжение, и Алексей столь же искусно пользовался раздорами в нижегородской княжеской семье. Когда младший брат Борис не пожелал вернуть Нижний Дмитрию Константиновичу, отказавшемуся в пользу Москвы от великого княжения, Алексей послал св. Сергия Радонежского склонить Бориса к покорности. В то же время Нижний и Городец были отторгнуты от Суздальской епархии и присоединены к Владимиру. Таким образом духовные мероприятия служили мирским целям. Но сама политическая линия была не узкой, а национальной. Куликовская победа, через два года по смерти св. Алексея, подвела итоги его государственному делу. Возвышение Москвы оказалось обще-русским делом. Но с этим возвышением была связана ломка старого удельного княжеского права, и в использовании церковных средств для целей этой мудрой, но революционной политики, трудно было соблюсти точную меру, должную границу. Для многих современников политическая деятельность ев Алексея должна была являться предметом соблазна. Но духовная дружба его с преп. Сергием, сама неудачная попытка его сделать своим преемником на московской кафедре этого пустычника показывают, что государственный муж не заглушил в святителе Алексии инока, и что в его глазах смиренная святость стояла выше политической мудрости и опыта.

Третьим и последним святителем из строителей московского царства был митр. Иона (+ 1461). Впрочем в его деятельности церковное опять преобладает над государственным. В его эпоху дом Калиты мог бы вообще обойтись без вмешательства церковной власти в суровую и не всегда безупречную сферу московской политики, если бы не тяжелая смута в великокняжеской семье. Иона, еще в сане епископа Рязанского, московского ставленника на митрополию, должен был принять участие в борьбе Василия Темного с Дмитрием Шемякой. Сначала, после ослепления Василия и захвата Шемякой Москвы, он берет на себя посредничество между врагами. Доверившись обещанию Шемяки, он добивается выдачи “на свою епитрахиль” укrywшихся малолетних детей Василия. Но видя, что Шемяка обманул его и не возвращает из ссылки отца, Иона начинает обличать его и добивается перевода сосланного князя из Углича на Вологодский удел. Впоследствии, когда Шемяка поднял вторичное восстание против уже возвратившегося Василия, Иона преследовал его церковным оружием, собрал против него собор и подверг отлучению; новгородскому епископу, св. Евфимию, укrywшему в своем городе беглеца, он писал обличи-

тельные послания, настаивая на законности церковного отлучения для нарушителя крестного целования.

В 1451 г., во время нашествия на Москву Ногайского хана, св. Ионе пришлось молитвами и словом своим поддерживать мужество в осажденной Москве. Среди дыма горевших посадов святитель с крестным ходом обходил городские стены. Татары отступили, и эта победа, одержанная в день цареградского праздника Положения Риз Богоматери, была приписана Небесной Заступнице. Этот день был московским повторением новгородского Знамения. По преданию, подобно тезоименитому новгородскому святителю, митр. Иона предсказал и скорое освобождение Руси от татарского ига.

Церковный труд св. Ионы был велик, и по последствиям своим столь же значителен для русской Церкви, как дело св. Алексия — для русского государства. Современник митр. Исидора, пытавшегося вовлечь русскую церковь в унию³⁷ с Римом, Иона вместе с великим князем Василием Темным должен был ликвидировать последствие Флорентийской унии. Нужно было, не раздражая греков, отстаивать православие и вместе с ним независимость русской Церкви. Иона был первым законным митрополитом, поставленным в России, при избрании которого обошлись без патриаршего утверждения. Это было фактическим установлением русской автокефалии. Иона много боролся и за единство русской митрополии против литовского митр. Григория, преемника униата — Исидора, но в этой борьбе литовско — русские епархии были потеряны для Москвы.

По отношению к великорусским епископам св. Иона, как никто до него, поднял авторитет митрополичьей власти. Он не колебался отрешать епископов даже за малые погрешности против церковных правил и сделал строгий выговор Полоцкому владыке, осмелившемуся назвать себя в послании его братом. Известна и суровость, с которой митрополит отнесся к св. Пафнутию Боровскому, который тоже ратовал за чистоту канонов. Этот игумен, за отказ признать законным поставление митрополита без патриарха, подвергся от него побоям и заключению.

Св. Иона вообще является поборником Иерархического начала, во всей его строгости, ничем не смягчаемой. С таким пониманием церковного служения гармонирует и личное отношение к греху и грешнику. Среди его чудес наказание грешников занимают первое место. Большинство проступков — даже таких, как сомнение в его чудотворной силе, при его жизни, или умолчание о видении — наказываются смертью: не спасает и покаяние. Эта суровость святителя роднит его с направлением св. Иосифа Волоцкого и сообщает всему его облику особый московский склад. Правда, эти личные черты дошли до нас в житии макарьевского времени (80 лет по кончине), и на предании о них могло прямо сказаться влияние Иосифлянкой школы. Но они не противоречат тому, что мы знаем о церковной деятельности св. Ионы.

³⁷ Флорентийская уния — попытка соединения церквей, предпринятая в 1439 г. римским папой Евгением IV. С этой целью во Флоренции был созван собор. В нем приняли участие главы восточных Церквей. Активное участие в его созыве сыграл византийский император Иоанн VI Палеолог, искавший военной помощи Запада. Положение Византии в этот период было чрезвычайно тяжелым — со всех сторон империю теснили турки-османы. Император предварительно договорился с папой, что на соборе будут присутствовать главы западных государств. Но они на собор не явились. Акт унии был подписан восточными главами Церквей, за исключением Марка Ефесского. Но вернувшись на родину, большинство восточных епископов отказалось от своих подписей, сославшись на то, что на них было оказано давление. Предполагавшееся воссоединение Западной и Восточной Церквей осталось, таким образом, лишь на бумаге.

К сожалению, это позднее житие не дает нам почувствовать в иерархе святого: слишком стереотипны его похвальные характеристики. А между тем святость Ионы была несомненной и для его современников.

Его канонизация (местная) произошла через 11 лет по кончине (митрополит Алексей канонизован через 70 лет), и еще раньше в далеком и во многом чуждом ему Новгороде другой Иона, архиепископ, поручил Пахомию Сербину составить канон в честь только что скончавшегося святителя.

Такова эта линия московских святых иерархов. Она явственно противопоставляется линии новгородских святителей, с которыми московским митрополитам не раз приходилось вести борьбу. Это различие не исчерпывается широтой кругозора и служения: местного в Новгороде, национального в Москве. Святые иерархи отличались и своим пониманием христианского долга власти — более суровым в Москве, — при одинаковой нераздельности государственного и церковного служения.

Во второй половине XV века кончается ряд теократических святителей. Государство берет на себя все более широкий круг церковных дел. Православный царь становится средоточием не только государства, но и церкви. Но стремительное вырождение православного царства при первом же русском царе сделало необходимым то исповедничество правды, которого, вдохновляясь Златоустом, ожидал от святого епископа Пахомий Сербии. И русская церковь поставила перед Грозным царем двух святителей — исповедников: Германа Казанского и митрополита Филиппа.

Из очень позднего жития св. Германа мы узнаем, что вся его жизнь протекла в монастырях. Из последнего, Свяжского, где он работал по просвещению иноверного Казанского края, Герман был возведен на Казанскую кафедру, которую занимал всего три года. В 1566 г. по смерти митрополита Афанасия, царь вызвал его в Москву и заставил принять митрополичий клобук. Кн. Курбский рассказывает, что уже состоялось соборное избрание, и Герман жил два дня на митрополичьем дворе, когда между ним и царем произошел разрыв по поводу опричнины. В беседе с царем наедине святитель “тихими и кроткими словесы” напоминал царю о страшном суде Божиим, взыскующем со всех “царей, яко простых.” Но “ласкатели” царя из опричников умоляли Ивана не поддаваться на внушения митрополита. Грозный отказался от мысли видеть Германа на митрополии: “Еще и на митрополию не возведен, а уж связываешь меня неволею.” Курбский ошибочно сообщает о кончине святого, через два дня после этой беседы, от яда или удушения. На самом деле св. Герман скончался в Москве 6 ноября 1568 г. во время моровой язвы, и мы не знаем даже, провел ли он эти два года в Москве в заточении, насильственно оторванный от своей епархии.

Подвиг св. Филиппа всем памятен и запечатлен мученической смертью. Избранный на том же соборе, что и Герман, из игуменов соловецких, он прямо поставил предварительным условием своего избрания отмену опричнины. Царь и епископы убедили его отказаться от этого условия, сохранив за митрополитом лишь право печалования за опальных. Когда через полтора года, возобновились казни, Филипп возвысил свой голос. Сперва увещая царя наедине, он переносит потом свои обличения в Успенский собор. Его житие сохранило нам пересказ вдохновенных его речей. “Отколь солнце начало сиять на небесах, не слыхано, чтобы благочестивые цари возмущали свою державу ... Мы, о государь, приносим здесь бескровную жертву, а за алтарем льется кровь христиан”... И в ответ на угрозы царя: “Не могу, повиноваться повелению твоему паче, нежели Божьему... Подвизаюсь за истину благочестия, хотя бы лишился сана и лютейшее пострадал.” Для св.

Филиппа исповедание правды было столь же обязательно, как и исповедание веры. “Иначе тщетна будет для нас вера наша, тщетно и исповедание апостольское.”

Впечатление этого слова правды, сказанного в лицо тирану, было велико, но в деморализованной опричниной России мало было охотников следовать путем Филиппа. Собор епископов, по требованию царя, низложил митрополита, обвиненного в неясных для нас преступлениях. Заточенный в Тверской Отрочь монастырь, через год страдалец был задушен Малютой Скуратовым, во время карательного похода царя на Новгород.

Подвиг патриарха Гермогена, последнего святителя Московского, канонизованного в наши дни, соединяет исповедничество Филиппа с национальным служением Петра, Алексия, Ионы. Св. Гермоген был замучен, как исповедник, польско — русской властью, оккупировавшей Москву, но содержанием его исповедничества было не слово правды, как у Филиппа, а стояние за национальную свободу России, с которой была связана и чистота православия.

Мы обозрели различные типы святительского служения в Церкви. Особо выделили святителей миссионеров, политиков, исповедников. Нам осталось поделиться одним наблюдением, касающимся канонизации святителей. Изучая списки св. епископов по отдельным епархиям-областям, мы наблюдаем в них большое численное неравенство. Большинство епархий чтут одного, двух святых епископов; более других находим в Перми (4) и в Ростове (5, не считая св. Димитрия). Но из ряда всех русских епархий резко выделяется Новгород, со своими 20 святыми епископами. Новгородские святители составляют треть общерусских, и две трети общего числа новгородских епископов (31), если закончить их ряд в начале XVI века, последним канонизованным — Серапионом. Если прибавить к этому, что для большинства новгородских святителей нет ни житий, ни известий о чудесах, то приходится признать, что условия канонизации епископов новгородских отличались от обычных на Руси. К счастью, здесь мы избавлены от необходимости строить гипотезы: церковное новгородское предание само объясняет нам особенности местной канонизации.

В Новгороде, помимо отдельных праздников в честь некоторых выдающихся святителей (они имеют и жития), установлено два общих дня памяти прочим местным святителям: 4 октября и 11 февраля. Об установлении первого праздника в 1439 году рассказывается в житии св. Иоанна. В этот год св. Иоанн (Илия) явился во сне владыке Евфимию и повелел ему: “Устроиши память преставльшимся и лежащим в велицей церкви Премудрости Божий князем русским и архиепископом Великого Новгорода и всем православным Христианом октября 4 день... а и сам будеши причтен с нами в царствии небесном, яко един от святых.” Св. Евфимий исполнил повеление по отношению к князьям и епископам, погребенным в св. Софии. Это установление ежегодной памяти и было суммарной канонизацией новгородских владык. Относительно “всех православных христиан,” погребенных в соборе, поминовение их, которое, вероятно, тоже имело место, не получило характера канонизации.

Мы видим, однако, что св. Евфимий, устанавливая общий день памяти новгородским святителям, исключил из списка их 11 имен. Некоторые из них оставили недобрую память на страницах местной летописи; о других мы можем предполагать мотивы того же порядка, объясняющиеся местным преданием. Для третьих, может — быть, сказало решающим отсутствие их гробниц в св. Софии. Как бы то ни было, массовая канонизация новгородских владык была произведена по отрицательному признаку — по методу исключения. Но это означает, что новгородская канонизация епископов приближается к

поминовению почитаемых усопших, которое не всегда можно отграничить от почитания святых в точном смысле слова.

Эта особенность святительской канонизации, исключительная на Руси, не является неслыханной в греческой и латинской церкви. Так в Константинополе почти до середины XI века канонизовались все патриархи, за исключением еретиков. То же мы наблюдаем для более древних времен в Римской церкви и в некоторых галльских церквях раннего средневековья. В Новгороде была проявлена большая строгость, но основа канонизации та же: благоговейное поминовение усопших правителей и предстоятелей церкви. Здесь, как и в чине княжеских святых на Руси (царей в Византии), понятие святости расширяется, приближаясь к перво-христианскому взгляду на заступничество блаженно — усопших.

Предел новгородской канонизации епископов был положен падением новгородской самостоятельности и, следовательно, утратой теократического значения новгородского владыки. В массовой канонизации епископов теократический момент является существенным.

Интересные наблюдения открываются и из рассмотрения списка митрополитов русских — Киевских, позже Московских. Пока митрополиты на Руси были из греков, ни один из них не был канонизован. Может — быть, лишь Константин (+ 1159), скончавшийся в Чернигове, в изгнании, при необычайных условиях аскетического самоуничужения и чудесных знамений, местно чтился в Чернигове с древних времен. Что касается Михаила, по преданию (сомнительному), первого митрополита Киевского, то он почитался местно в Печерском монастыре, вместе с другими епископами, погребенными в пещерах, и в северной Руси стал известен лишь в XVIII столетии. Еще митр. Киприана (ок. 1400 г.) поражала эта холодность русских людей к своим митрополитам: “Хотя многие они показали труды и многие добродетели стяжали перед Богом... а некоторые прияли даже от Бога дарование чудес и небесные почести, каждый против своего подвига, — ни один из них однако не удостоился на земле празднования” ... до митр. Петра.

Вероятным объяснением этого факта является хорошо известная разобщенность между пришлыми, греческими иерархами и русской паствой. Не даром в Москве канонизовали русских святителей: Петра, Алексия, Иону, пропуская греков, занимавших в промежутках между ними престол: Феогноста, Киприана (серба) и Фотия. В настоящее время три последних святителя вошли в обще — русские святцы, но, повидимому, это произошло уже в XIX веке, хотя известное почитание их (не празднование) устанавливается с XV столетия. И их неопределенная и суммарная канонизация, сводящаяся к установлению дня празднования, напоминает условия новгородской канонизации. Во всяком случае, канонизация всех шести первых московских митрополитов, кончая св. Ионой, соответствует эпохе теократического святительства на Москве. С Ивана III падает значение на Руси митрополичьей власти; великие князья начинают сводить иерархов с престола и предписывать им свою волю в делах церковных. Это полагает конец суммарному (теократическому) почитанию митрополитов, оставляя место лишь для прославления личного подвига исповедников.

7. Святитель Стефан Пермский.

Подобно Авраамию Смоленскому, Стефан Пермский занимает совершенно особое место в сонме русских святых, стоя несколько особняком от широкой исторической традиции,

но означая новые, быть может, не вполне раскрытые возможности в русском православии. Святитель Стефан — миссионер, отдавший свою жизнь на обращение языческого народа. Въ наше время не редко можно встретить людей, которые охотно уступают западным исповеданиям миссионерское служение, как “внешнее дело,” не интересное для православной Марии³⁸. Св. Стефан всей своей жизнью опровергает такое понимание православия. Со служением проповеди св. Стефан соединяет, напоминая здесь Авраамия, влечение к чистому духовному знанию и в защите своего дела — создания национальной зырянской церкви — дает (он или его биограф) самое сильное в древней Руси религиозное обоснование национальной идеи.

Биографом его был тот же Епифаний Премудрый, который написал и первое житие преп. Сергия. Младший современник Стефана, он жил одно время вместе с ним в Ростовском монастыре и, перейдя к преп. Сергию, продолжал встречаться с пермским миссионером во время посещений последним обители св. Троицы. Стефан и Сергей были связаны между собой узами духовной дружбы. Отсюда надежный исторический характер жития св. Стефана, — к сожалению, переполненный сверх всякой меры риторическим “плетением словес.” Автор много видел “своима очима” и, с “самим (Стефаном) беседовал многожды.” Совершенно напрасно он просит прощения за свою грубость, за то, что в юности “не бывал в Афинах” и не слушал “ни Платоновых ни Аристотелевых бесед.”

Св. Стефан был родом из Устюга Великого, в Двинской земле, которая как раз в его время (в XIV веке) из Новгородской колониальной территории переходила в зависимость от Москвы. Русские города представляли островки среди инородческого моря. Волны этого моря подходили к самому Устюгу, вокруг которого начинались поселения западных пермяков, или, по нашему наименованию, зырян. Другие, восточные пермяки (“Великая Пермь”), жили на реке Каме, и их крещение было дело преемников св. Стефана. Несомненно, что, как знакомство с пермяками и их языком, так и идея евангельской проповеди среди них относятся к отроческим годам святого. Стефан был сыном соборного устюжского клирошанина³⁹ Симеона. Позднейшее житие устюжского юродивого Прокопия приводит предсказание Прокопия Марии, жене Симеона, о рождении и святительстве ее сына. Епифаний не знает этого предания, но знает о быстрых успехах мальчика в грамоте. Стефан прошел всю грамоту “яко до года,” и канонаршил в церкви, научившись “в граде Устюге всей грамотической хитрости и книжной силе.” Можно сомневаться в обилии образовательных средств города Устюга, но в словах Епифания нельзя видеть просто агиографической формулы. Жизнь Стефана показывает в нем совершенно исключительное научное призвание. Биограф бегло отмечает рост аскетических настроений в отроке Стефане, под влиянием св. Писания, чтобы немедленно привести его в Ростов, где он постригся в монастыре св. Григория Богослова. Знаменателен самый выбор монастыря: “яко

³⁸ *Православная Мария* — в данном случае Федотов имеет в виду евангельский рассказ о двух сестрах — Марфе и Марии, которые почитали Иисуса Христа. Он часто гостил у них и у брата их Лазаря. Однажды он беседовал с Марией, в то время как Марфа хлопотала по дому. Она раздраженно обратилась к гостю, чтобы он указал сестре на необходимость помочь ей. На что последовал ответ Христа: “Марфа! Марфа! Ты заботишься и суетишься о многом, а одно только нужно; Мария же избрала благу часть, которая не отнимется у нее”. (Лука, гл. 10, ст. 41, 42). Православную Церковь (восточную) часто упрекали в уходе в созерцательную, молитвенную жизнь и в презрении насущных дел, в том числе и миссионерских. Именно поэтому Федотов избрал этот евангельский образ.

³⁹ *Клирошанин* — один из низших служителей церкви, обычно чтец или певец церковного хора, который поет на клиросе.

книги многи бяху ту.” Монастырь св. Григория, называемый Затвором, примыкал к самой “епископии” и, находясь в центре города, был отделен стенами — и, вероятно, строгостью устава — от мира. Предположение о греческой национальности еп. Парфения, при котором постригся Стефан — в связи с исконными грекофильскими традициями Ростова — объясняет наличие в монастырской библиотеке греческих книг, а в монастыре — людей, способных научить юношу греческому языку. Св. Стефан был одним из немногих людей древней Руси, которые могли читать и говорить по гречески. Вместе с пермским это давало ему знание трех языков — явление, может быть, не столь редкое в древнем Киве, но уже совершенно исключительное на московском севере. По словам Епифания, Стефан изучил и “внешнюю философию,” т.е. какие — то элементы светских наук, доступные ему в греческих оригиналах, так как славянские переводы не могли дать этой “внешней философии.” Но главным предметом изучения Стефана было, конечно, св. Писание. Епифаний, который был его сотоварищем, если не учеником, в этих экзегетических трудах, сообщает много интересного о научной пытливости Стефана. Он не довольствовался “бедным учением,” но любил “умедливать,” “пока до конца по истине не уразумеет” смысл каждого стиха. Встречая мудрого и книжного старца, он делался его “совопросником и собеседником,” проводя с ним ночи и утра, “распытая ищемых скоропытне.” Записывая свои воспоминания уже по кончине святого Епифаний, один из таких его совопросников, просит у него прощения за то, “что был ему досадителем, препирался с ним о каком — нибудь слове, или о стихе, или о строке.” Любопытный образ богословско-экзегетического семинара в древнем русском монастыре.

Греческие книги, с которыми не расставался Стефан (“присно имяше я у себя”) открывали ему — одному из немногих на Руси — путь к великой византийской культуре. Стефан сам закрыл для себя этот, очевидно, дорогой ему путь, — и при том не во имя аскетического дела спасения. Как раз аскетический момент в его житии почти не выражен. Епифаний не говорит о его монашеских подвигах — давая лишь понять, что он был истинным монахом — и не влагает в его уста обычных монашеских поучений. Для биографа преп. Сергия это умолчание не случайно. Св. Стефан отрекается от высокого идеала познания ради любви. Любви к тем диким язычникам, встреча с которыми в родном Устюге некогда пронзила жалостью его сердце. Для них он совершает свое нисхождение из ученого затвора, свой плодоносный кенозис.

Стефан — эллинист был редким явлением на Руси. Стефан — создатель зырянской письменности — явление совершенно исключительное. Он не пожелал соединить дело крещения язычников с их обрусением. Не пожелал и нтти к ним со славянской литургией, разъясняемой проповедью на народном языке. Он сделал для зырян то, что Кирилл и Мефодий — для всего славянства. Он перевел для них богослужение и св. Писание — вероятно, часть его. Предварительно он должен был составить зырянскую азбуку, и немногие сохранившиеся до нас образцы древнего пермского Письма показывают, что он воспользовался для него не русским и не греческим алфавитом, но, вероятнее всего, местными рунами — знаками для зарубок на дереве, отступив в этом даже от примера первоучителей словенских.

Естественно, что в своем новом и смелом деле Стефан встретил много противников. Эти “скудные умы” указывали на неуместность замышлять грамоту “за 120 лет до скончания века” (7000 г. от сотворения мира⁴⁰). Если понадобилось, уже лучше было пере-

⁴⁰ 7000 г. от сотворения мира — в Древней Руси летосчисление до реформ Петра I велось от начала сотворения мира. В средние века это была условная дата, искусственно вычисленная из

дать зырянам готовую русскую грамоту. Но Стефан получил благословение высшего иерарха — еп. Коломенского, заместителя митрополита, — и отправился “яко овца посреди волк” в опасную и дикую страну. Он, вероятно, имел возможность в своем миссионерском деле заручиться помощью московской администрации, тех “тивунов, доводчиков и приставов”⁴¹, на насилия которых ему горько жаловался языческий волхв. Но эта московская помощь как раз могла бы скомпрометировать успехи его проповеди: “От Москвы может ли добро быти нам ? Не оттуда ли нам тяжести быша, и дани тяжкие и насильства”? Вот почему Стефан предпочитает идти в пермскую землю один или с немногими спутниками. Его миссионерские успехи и испытания зарисованы в ряде сцен с натуры, не лишённых юмора и прекрасно характеризующих наивное, но природно — доброе зырянское мировоззрение. Сначала мы видим Стефана в небольшом кругу уже крещённых учеников. Они приходят к нему, рассказываются и задают вопросы. Но иногда приходят и некрещённые. Эти его не любят: они становятся вокруг с “ослопами”⁴², помышляют его убить или, собрав сухой соломы, “творят запаление рабу Божию.” Впоследствии Стефан сам переходит в наступление и начинает разрушать их идолы и кумирни. Когда он сжег их “нарочитую кумирню,” собралось множество зырян с кольями и топорами. Стефан проповедует им, сам уже готовясь к смерти. Но никто не решается напасть на него. Обаяние его личности могло покорить детские сердца. Но и природная кротость этого народа рисуется с большой яркостью. Сами зыряне так объясняют невозможность поднять руку на московского миссионера: “Обычай лих имать не творить начало бою,” а первым напасть у них не хватает духу.

Разрушение кумирен было практическим доказательством бессилия языческих богов. То были простые избы, увешанные шкурами дорогих зверей, в виде приношений богам. Стефан рубил “обухом в лоб” идола и, расколов на мелкие щепки, сжигал вместе со всем пушным богатством; не хотел брать себе “части неприязненной” (т.е. бесовской) .

Положительной пропаганде христианства должна была служить построенная в Усть — Выме, главном зырянском селении, церковь во имя Благовещения. Стефан украсил ее всяким украшением, “яко невесту добру” — церковную утварь он привез из Москвы. Сюда “частили” и некрещённые, не для молитвы, а подивиться “красоте и доброте зданья церковного.” Это была настоящая проповедь красотой. Зыряне были зачарованы, как некогда послы Владимира в Цареградской св. Софии.

Красотой привлекались язычники. Для крещённых Стефан предлагал разумное понимание веры. Всех крещённых, взрослых и детей, он заставлял учить изобретенную им грамоту и читать Часослов, Осмогласник, Псалтырь⁴³ и “прочие книги.” В зависимости от успехов он поставлял (получив епископский сан в Москве в 1379 г.) кого в попы, кого в дьяконы, чтецы или певцы: “и писать научая их пермские книги, и сам помогая им.” Так вместе с Христовой верой, в стране совершенно дикой зажигается очаг христианской культуры. Ученый Стефан несет свою науку и в глушь первобытных лесов.

данных Библии. Чтобы определить необходимую дату, необходимо вычесть от предлагаемого числа 5507 или 5508 лет.

⁴¹ *Тивун* — судья низшей категории, иногда — приказчик, управитель. *Доводчик* — доносчик, фискал. *Пристав* — надзиратель.

⁴² *Ослопы* — в данном случае жерди.

⁴³ *Часослов* — церковно-богослужебная книга, содержащая: вечерню, повечерие, полунощницу, утреню и часы. *Осмогласник*, или *Октоих*, — церковно-богослужебная книга, содержащая в себе стихиры, каноны на каждый день недели, распределенные на восемь напевов, или гласов.

Самый драматический момент жития св. Стефана представляет его прение с языческим волхвом Памом, где особенно живописно рисуется контраст наивной пермяцкой веры в столкновении с библейской ученостью миссионера. Этот Пам, или, вернее, приспособляющийся к народному уровню и языку Епифаний, в русском песенном складе причитает о долге хранить древние обычаи: “Отеческих богов не оставляйте и жертв и треб их не забывайте, давняя веры не пометывайте”... Москва с ее новой верой и ее миссионер получают нелестную характеристику, нам уже известную. Преимущества старой веры над христианством доказываются и положительными тремя аргументами. Во-первых, “у христиан один Бог, а у нас мнози бози, мнози поспешницы, мнози поборницы,” — явное преимущество, особенно сказывающееся на охоте. Во — вторых, “у нас один человек, или сам друг... исходит на брань с медведем”... а у христиан по сту, по двести человек, да и то иногда возвращаются с охоты без медведя... Третье преимущество, несколько таинственное, заключается в том, что, “вести у нас вскоре бывают”: все, что ни случится “на дальней стране, на девятой земле,” в тот же день и час у вероятно, указание на магическое ясновидение волхвов.

Какую силу могли иметь против этих доводов убеждения св. Стефана от божественных писаний? Прелись весь день и всю ночь, не ели и не пили, и без всякой пользы — аки на воду сеяв.” Тогда Стефан предлагает испытание огнем и водою: пройти сквозь костер и броситься в прорубь. Волхв имел неосторожность согласиться. Но когда обложили уже огнем крайнюю хижину, и святой взял за руку Пама, чтобы вместе идти на суд Божий, старый колдун не выдержал. “Аз не навыхох преобидети огонь и воду”; он предполагал, что Стефан научился этому особому виду колдовства у своего отца. Народ уже готов убить побежденного вождя, который еще вчера имел неограниченное влияние по всей Пермской земле. Но Стефан отпускает его, обрекая на изгнание и на отлучение из среды новокрещенного народа.

Победа над Памом, очевидно, является венцом миссионерских подвигов св. Стефана. Его биограф, к сожалению, не следит за ростом церковной организации в новом крае. Местное предание знает много церквей и монастырей, основанных при Стефане. Сохраняются и иконы, писанные его рукою, — он был и художник. Усть — Вымь сделалась кафедральным “городом”⁴⁴ новой епархии, которая еще не распространялась при Стефане и на “Великую,” т.е. прикамскую Пермь. Необходимые средства и сотрудников епископ — миссионер получал, как из родного Устюга, так и из отдаленных Москвы и Новгорода. В соперничестве Москвы и Новгорода за Двинскую землю Стефан, очевидно, не становился ни на чью сторону. Из летописи известно, что он предпринял путешествие в далекий Новгород, прося заступничества у властей новгородских от набегов вольницы, “ушкуйников,” обижавших мирных пермяков. В Новгороде его приняли почтительно и дали нужные грамоты. Во время неурожая он закупал хлеб в Вологде и раздавал своей голодающей пастве. Теснее всего он, конечно, связан с Москвой. В Москве он бывал не редко, и по делам епархии, и по вызову митрополита для участия в общецерковных делах (Собор 1390 г.). В Москве он и скончался во время одной из своих поездок, тихо уснув, без страданий, 26 апреля 1396 г. Там же и схоронили его в кремлевском монастыре Спаса на Бору.

Житие св. Стефана заканчивается длинным “плачем” пермских людей, пермской церкви и самого автора, Епифания. Мы уже говорили, что одной из особенностей этого жития является отсутствие типично — аскетических подвигов и поучений — вплоть до

⁴⁴ *Кафедральный город* — город, в котором находилась епископская кафедра. Иначе говоря, Усть-Вымь стала духовным центром новой епархии.

самой кончины святого. Культурно — миссионерский труд, связанный с делом, любви покрывает все. Особенный интерес представляет попытка Епифания оправдать смелое деяние Стефана: основание национальной пермской церкви с зырянским богослужением и письменностью. Материалами для историке — философских размышлений Епифания служат пролог Нестора к житию Бориса и Глеба и повесть болгарского черноризца Храбра “о письменах.” Все, что древние авторы говорят в злчиту славянской письменности и религиозного призвания русского народа, Епифаний относит к пермской азбуке и народу. Пермь, как и русские славяне — работники одиннадцатого часа, призванные Богом в конце времен, за сто двадцать лет до преставления мира. Их азбука славнее греческой, ибо она, как и славянская, есть создание святого. Размышления Нестора могли быть истолкованы, как проявление юной национальной гордости, как выражение скрытого грекофобства. Епифаний, (т.е., конечно, сам Стефан, идею которого выражает биограф) смирил себя и свое национальное сознание перед национальной идеей другого — и сколь малого — народа. Только теперь религиозное обоснование национальной культуры, завещанное Нестором Руси, получает свой глубокий универсальный смысл. Чуждая греческой церкви, как и римской, национально — религиозная идея является творческим даром русского православия. Идеально — реалистический образ “Пермской Церкви,” скорбящей о Стефане, дает метафизическое обоснование национальной идее. Только славянофилы и В. Соловьев в XIX веке разовьют и философски укрепят идею Стефана — идею древней Руси, искаженную в Москве XV ст. византийской реакцией универсального царства. Пусть дело Стефана как раз в этой части своей — создание национальной зырянской церкви — оказалось нежизненным, за слабостью культурных сил нового христианского народа. Идея его оказывается насущно — жизненной для нас, в XX веке, как принцип нового построения разрушенного единства православного мира.

Миссионерская деятельность св. Стефана сочеталась со служением зырянскому народу. В житиях его святых преемников по Пермской кафедре мы видим верность тому же служению. Св. Герасим и св. Питирим отдали жизнь за свою зырянскую паству. Мирные крещеные пермяки отовсюду окружены врагами: с одной стороны, воинственные вогуличи, язычники, с другой — разбойничьи набеги православной Вятки. Епископам приходится увещевать вятскую вольницу, ходить к язычникам, чтобы добиваться мира с вогулическими князьями. Св. Герасим был убит новокрещеным вогуличем. Питирим погиб во время одного из набегов, и предание ярко рисует его жертвенную смерть. Епископ, после литургии в Усть — Вымском соборе, говорит проповедь народу, под открытым небом, на мысу у реки за чертой городских укреплений. В это время поднимаются по реке воины князя Асыки. Паства разбегается, ища спасения в городе. Но св. Питирим, благословив их, остается на молитве, чтобы встретить убийц словами увещания. Он был убит (1455), но Усть — Вымь оказалась непоиступной для вогуличей.

Третий из святых пермских епископов Иона завершил обращение пермяков, приняв миссионерские путешествия в область еще независимой Великой Перми, по Каме и ее притокам. Он тоже терпел сначала не мало обид, пока не крестил пермского князя и с помощью его не начал систематического разрушения язычества.

В предыдущей главе мы говорили о других русских епископах — миссионерах. Закончим эту главу, посвященную величайшему из русских миссионеров, упоминанием о нескольких иноках, бравших на себя апостольское служение. Преп. Трифон Печенгский (1583) не был еще ни священником, ни монахом, когда оставил свою новгородскую родину, чтобы на далеком севере, на Кольских берегах проповедывать слово Божие в “лопи ди-

кой.” Не имея священного сана он долго ждал из Новгорода иерея, и построенная им церковь стояла без пения. Он даже не решался крестить обращенных язычников. Наконец, он нашел себе духовного сотрудника, иеромонаха Илию, который освятил церковь Св. Троицы и постриг самого миссионера. Так было положено начало самой северной из русских обителей, Печенгской, которая до последнего времени была духовным и хозяйственным центром дикого края.

Одновременно со св. Трифоном тем же лопарям проповедывал евангелие соловецкий монах Феодорит, не канонизованный Церковью, но житие которого сохранено его духовным сыном князем Курбским.

Напрасно говорят, что русская церковь не дорожит миссионерским служением. Начиная с Ростовских святителей Леонтия и Исаи, с преп. Авраамия Ростовского и мученика Кукуши, просветителя вятичей, — до епископа Николая, основателя Японской православной церкви в конце XIX века, русская церковь не переставала давать апостолов Евангелия, лучшие из которых умели отделять служение вселенскому делу Христову от национально — государственных обрусительных задач.

8. Преп. Сергей Радонежский.

Первое столетие монгольского завоевания было не только разгромом государственной и культурной жизни древней Руси: оно заглушило надолго и ее духовную жизнь. Это может удивлять тех, кто считает бесспорным, что политические и социальные катастрофы с необходимостью влекут за собою пробуждение религиозного чувства. Религиозная реакция на катастрофу, конечно, сказалась в русском обществе: проповедники видели в ужасах татарщины казнь за грехи. Но так велики были материальное разорение и тяжесть борьбы за существование, что всеобщее огрубение и одичание были естественным следствием. Около столетия русская церковь не знает новых святых иноков — преподобных. Единственная канонизируемая церковью в это время форма святости — это святость общественного подвига, княжеская, отчасти святительская. Защита народа христианского от гибели заслонила другие церковные служения. Нужно было, чтобы прошла первая оторопь после погрома, чтобы восстановилось мирное течение жизни, — а это ощутимо сказалось не ранее начала XIV в., — прежде чем проснулся вновь духовный голод, уводящий из мира.

Новое подвижничество, которое мы видим со второй четверти XIV века, существенными чертами отличается от древне — русского. Это подвижничество пустынножителей. Все известные нам монастыри Киевской Руси были городскими или пригородными. Большинство их пережило Батыев погром или позже было возобновлено (Киево — Печерский). Но прекращение святости указывает на их внутренний упадок. Городские монастыри продолжают строиться и в монгольское время (напр., в Москве). Но большинство святых этой эпохи уходят из городов в лесную пустыню. Каковы были мотивы нового направления монашеского пути, мы можем только гадать. С одной стороны, тяжелая и смутная жизнь городов, все еще время от времени разоряемых татарскими нашествиями (Ахмылова рать 1322, Федорчукова рать 1328 г.), с другой — самый упадок городских монастырей могли толкнуть ревнителей на поиски новых путей. Излюбивши пустыню, они явили большую отрешенность от мира и его судьбы, чем подвижники киевские: в этом могло сказаться культурно-общественное потрясение татарской эпохи. Но, взяв на себя

труднейший подвиг, и притом необходимо связанный с созерцательной молитвой, они поднимают духовную жизнь на новую высоту, еще не достигнутую на Руси.

Главою и учителем нового пустынножительного иночества был, бесспорно, преп. Сергей, величайший из святых древней Руси. Большинство святых XIV и начала XV века являются его учениками или “собеседниками,” т.е. испытавшими его духовное влияние. Тем не менее справедливость требует указать, что новое аскетическое движение пробуждается одновременно в разных местах, и поеп. Сергей как бы возглавляет его. Предание о четырех северных монастырях (“заволжских”) возводит их основание к XIII веку или в более далекое прошлое. Из них Спасо — Каменный на Кубенском озере приобретает в XV в. исключительное значение в качестве школы духовной жизни и митрополии монашеских колоний, на ряду с обителями поеп. Сергия и Кирилла Белозерского. Но предание, связывающее темное начало монастыря с Белозерским князем Глебом (1260 г.) говорит лишь о том, что выброшенный бурей на остров князь нашел здесь спасавшихся иноков; оно ничего не знает о монастыре или церкви. Первым игуменом считается Дионисий, поставленный при Дмитрие Донском. Для нас эти древние северные монастыри остаются анонимными. Но с 20-х годов XIV века мы знаем имена святых, одновременно с преп. Сергием, и независимо от него, взыскавших пустыню. В 1329 г. другой пр. Сергей пришел на Валаам, и, вероятно, к этому времени относится основание здесь знаменитого монастыря. Приблизительно в ту же пору Кирилл основал Челмскую обитель в глуши Каргопольского уезда. Оба монастыря возникли на Новгородской земле, не знавшей татарского разорения и культурного разрыва. Но образы этих новгородских святых для нас даны чрезвычайно бледно поздним житийным преданием.

Из города Владимира вышел св. Пахомий (+ 1384), основавший в костромских лесах Нерехтский монастырь. Нижегородский святитель Дионисий основал свой Печерский монастырь в подражание древнему Киевскому, и непосредственное влияние на него св. Сергия могло сказаться лишь с 1365 г., когда преподобный приходил в Нижний с политической миссией от митрополита. Святые Стефан Махрицкий и Дмитрий Прилуцкий — сверстники преподобного Сергия, но и несомненные “собеседники” его. Трудно сказать, насколько выбор ими пустыни для основанных ими монастырей обусловлен его прямым влиянием.

Из всех подвижников XIV века лишь для преп. Сергия мы имеем современное житие, составленное его учеником Епифанием (Премудрым), биографом Стефана Пермского. Епифаний был иноком Троицкой обители при жизни преподобного Сергия, и в течение 20 лет после его кончины собирал заметки и материалы для будущего обширного жития. Несмотря на многословие, неумеренное цитирование св. текстов и “риторическое плетение словес,” оно содержательно и вполне надежно. Бессильный в изображении духовной жизни святого, биограф дал точный бытовой портрет, сквозь который проступает внутренний незримый свет. Обширность этого жития была причиной того, что искусное его сокращение, выполненное заезжим сербом Пахомием, совершенно вытеснило на Руси первоначальный труд Епифания.

Епифаниева биография преп. Сергия представляет единственное древне — русское житие, широко известное в настоящее время. Это избавляет нас от необходимости пересказывать его содержание. В большей мере, чем для преп. Феодосия, мы можем ограничиться анализом духовного направления Сергиевой святости.

Как и в житии Феодосия, детство Сергия (Варфоломея) рассказывается не по литературным шаблонам, а по семейным преданиям. Епифаний умеет передать столько по-

дробностей о родителях и родственниках святого, что, вероятно, из этого источника (может — быть, в передаче племянника Феодора), если не от самого Сергия дошли до нас и два мистически — значительных предания, относящихся к детству Варфоломея. Одно говорит о посвящении его Пресв. Троице еще до рождения в троекратном утробном вопле младенца во время литургии. Догматически — троичное истолкование этого события сохраняет следы на многих страницах жития. Так понимает его иерей Михаил, до рождения младенца предрекающий родителям его славную судьбу, о том же говорит и таинственный странник, благословивший отрока, и брат святого Стефан, предлагая освятить первую лесную церковку во имя пресв. Троицы; это же предание знает в Переяславле еп. Афанасий, заместитель митрополита. Думается, мы совершили бы ошибку, если бы захотели объяснить эту столь настойчиво проводимую идею позднейшим перенесением в биографию святого троичного богословия, создавшегося вокруг необычного имени Сергеева храма. К тому же Епифаний сам бессилен раскрыть богословский смысл этого Имени.

Другое известное предание о чудесном даровании отроку способностей к книжному учению в благословении старца важно, как освящение духовной культуры — более авторитетное — ибо благодатное, — чем прославление природных дарований св. Феодосия или св. Авраамия Смоленского. В отношении к науке (духовной) своих святых древняя Русь удержала оба эти типа — естественного и сверхъестественного приятя, — и не знает вовсе столь выраженного в древнем подвижничестве Востока аскетического отвержения культуры.

Когда, похоронив родителей, Варфоломей зовет своего старшего брата Стефана, уже постригшегося в Хотькове, “на взыскание места пустынного,” это он берет почин нового, необычного подвига. Варфоломей вообще не имел учителя в своей духовной жизни. Брат Стефан, не выдержавший сам тягости лесного жития, и приходивший к нему для богослужения монах Митрофан, постригший его, могли ознакомить его с обиходом “монастырского дела,” — не более. Св. Сергий сам находит свой путь.

При всей необычности Сергиева подвига, не следует все же забывать, что избранное им лесное урочище (“Маковец”) находилось в 14 верстах от Радонежа и в 10 от Хотьковского монастыря⁴⁵, где постриглись его родители и брат. Оттуда, или из другого места навещал его “игумен” Митрофан, кто — то снабжал его, хотя и скудно, хлебом, за “укрухом” которого каждый день являлся из чащи укрошенный медведь. Двадцатилетний Варфоломей еще не отважился удаляться на десятки и сотни верст от человеческого жилья, как это сделают его ученики. Но “маковецкая” пустынь уже не пригородный монастырь. Жизнь в ней уже северная Фиваида, среди зверей и бесовских страхований, среди природы, суровой к человеку, требующей от него труда в поте лица. В последнем уже дано отличие северной трудовой Фиваиды от южной, созерцательной — Египта.

⁴⁵ *Хотьковский* Покровский монастырь — один из первых монастырей, возникший на землях Московского княжества. Первое упоминание о нем относится к 1308 г. Сначала монастырь был “малженным”, то есть в нем проживали и мужчины, и женщины. Позже он становится “девичим”. Именно в этом монастыре, согласно рассказу Епифания Премудрого, постригся старший брат преподобного Сергия — Стефан, а затем и родители — Кирилл и Мария. В Покровском соборе хранились раки с мощами Кирилла и Марии. Расцвета монастырь достиг в XIX — начале XX века. Были перестроены сначала храм во имя Покрова Божией Матери (1816), затем Никольский собор (1904), возведена новая каменная колокольня, выстроены сестринские корпуса, обитель обнесена каменной стеной. После революции монастырь просуществовал недолго. Мощи родителей преподобного Сергия были увезены, местонахождение их неизвестно. С 1989 г. начал функционировать Покровский храм, переданный Московской патриархии.

Пустынножитель, помимо своей воли, превращается в игумена монастыря. Не без сожаления встречает он первых своих учеников, которых не могли отпугнуть труды сурового жития: “Аз бо, господне и братиа, говорит он им, хотел есмь един жити в пустыни сей и тако скончатися на месте сем. Аще ли сице изволшу Богови еже быти на месте сем монастырю и множайшей братии, да будет воля Господня.” Так же вздыхает он и отрекается, понуждаемый братией взять на себя игуменство после смерти Митрофана. Но, “побежен был от своего милованного братолюбия,” принимает поставление от епископа, вместе со священством, от которого он отказывался доселе. Наконец, он получает от Царградского патриарха грамоту, чрезвычайно смутившую его смирение: с предложением устроить в монастыре “общее житие.” Сергей советуется в Москве с митрополитом, и лишь тогда заводит у себя общежитие, взяв на себя все бремя хозяйственной и административной ответственности. Письмо патриарха Сергию косвенно свидетельствует о том, что киновийная жизнь, разрушившаяся в Киеве еще в XII ст., ко временам Сергия была уже неизвестна на Руси. Так, шаг за шагом, преп. Сергей возвращается из излюбленной им пустыни в человеческий мир, хотя бы замкнутый монастырской оградой, — чтобы вскоре переступить и эту самую ограду. Пустыню он завещает своим более счастливым ученикам, сам же выходит на проторенную стезю Феодосия.

Основоположник нового иноческого пути, преп. Сергей не изменяет основному типу русского монашества, как он сложился еще в Киеве XI века. Образ Феодосия Печерского явно проступает в нем, лишь более утончившийся и одухотворенный. Феодосия напоминают и телесные труды преп. Сергия и сама его телесная сила и крепость и “худые ризы,” которые, как у киевского игумена, вводят в искушение неразумных и дают святому показать свою кротость. Крестьянин, пришедший поглядеть на св. Сергия, и не узнавший его в нищенской ряске, пока появление князя и земной поклон перед игуменом не рассеяли его сомнений, повторяет недоумение киевского возницы. Общая зависимость от студиийского устава заставляет Сергия, как и Феодосия, обходить по вечерам кельи иноков и стуком в окно давать знать о себе прегрешающим против устава. Как и Феодосии, во дни голода и скудости Сергей уповаet на Бога и обещает скорую помощь; и помощь является в виде присылки хлебов от таинственных христоролюбцев. Все эти традиционные черты в облике преп. Сергия. Смиренная кротость — основная духовная ткань его личности. Рядом с Феодосием, кажется лишь, что слабее выражена суровость аскезы — ни вериг, ни истязаний плоти, — но сильнее безответная кротость, доходящая у игумена почти до безвластия. До введения общежития, Сергей однажды нанимается к одному из своих монахов строить сени в его келье за решето гнилых хлебцев. Крестьянину, смеявшемуся над его убожеством, он кланяется в ноги и сажает его с собой за трапезу. Мы никогда не видим преп. Сергия наказывающим своих духовных чад. Преп. Феодосии принимал с радостью вернувшегося беглеца. Преп. Сергей, когда его родной брат — вероятно, вместе с частью монахов — вступил с ним в спор за старшинство, тайно оставил обитель и удалился к своему другу, игумену Махрищскому Стефану, чтобы строить себе новую обитель на Кержаче. Только приказание митрополита Алексия заставило его вернуться в свой монастырь, куда его призывала раскаявшаяся братия. И чудеса святого благодетельны и безгневны; он не карает грешников. Единственное исключение только подтверждает это. Богач, отнявший борова у бедняка и не вернувший его, несмотря на свое обещание святому, наказан лишь тем, что нашел похищенного борова “всего кипяща червьями”: это скорее символическое осуждение “вражией части,” как с хлебами послушания у преп. Феодосия.

В самых чудесах своих преп. Сергей ищет умалить себя, принизить свою духовную силу. Исцелив ребенка, которого считали мертвым, он говорит отцу: “Прельстился еси, о человеце, и не веси, что глаголеши: отроча бо твое, носящу ти его семо, на пути студенью изнемогши, тебе мнится, яко умре. Прежде бо общего воскресения не можно есть ожити никому же.” Свой источник он изводит из земли молитвой только вследствие ропота монахов на отсутствие питьевой воды, и запрещает называть этот источник Сергеевым: “Яко да никогда же слышу от вас моим именем источник он зовущ: не бо аз дах воду сию, но Господь дарова нам недостойным.”

Столь же традиционно — в палестинском духе — соединение задач монастыря с благотворительностью. Преп. Сергей, немедленно за введением общежития, “заповеда нищих и странных довольно упокоевати и подавати требующим,” связывая с исполнением этого христианского долга будущее процветание обители. Еще более поразительна программа монашеской жизни, которую, с особой торжественностью, Епифаний влагает в мышления Сергея после принятия им игуменства. “Помышляше во уме житие великого светильника, иже во плоти живущей на земли ангельски пожиша глаголю Антония великого и великого Евфимия, Савву Освященного, Пахомия ангеловидного, Феодосия Общежителя и прочих: сих житию и нравом удивляясь блаженный, како, плотни суще бесплотныя враги победиша, ангелом сожители, явишася диаволу страшни, им же царие и человецы удивльшеся к ним приходяще, болящаа различными недугами исцелевахуся; и в бедах теплии избавителие и от смерти скории заступницы на путех и на мори нетруднии шественницы, недостаточествующим обильнии предстателие нищим кормители, вдовам и сиротам неистощаемое сокровище.” Трудно представить себе большее несоответствие между египетским идеалом Антония или Пахомия и выраженным здесь призванием каритативного служения миру. Кто бы ни был автором этого размышления, Сергей или Епифаний, ученик его, оно дает чисто русское понимание иноческого служения.

Но в этом древнем лике русского святого мы можем разглядеть и новые черты. Простота и как бы открытость характеризуют духовную жизнь Феодосия. Сергиева “простота без пестроты” лишь подготавливает к таинственной глубине, поведать о которой бессилен его биограф, но которая говорит о себе еще не слыханными на Руси видениями. Древние русские святые чаще имели видения темных сил, которые не пощадили и преп. Сергея. Но только с Сергием говорили горние силы — на языке огня и света. Этим видениям были причастны и некоторые из учеников святого — те, которые составляли мистическую группу вокруг него: Симон, Исаакий и Михей. Однажды когда преп. Сергей совершал литургию в сослужении двух священников, Исаакий и другой ученик увидели служащего ему четвертого, светоносного мужа в блистающих ризах. На настойчивые вопросы учеников, Сергей открывает свою тайну: “О, чада любимаа, аще Господь Бог вам откры, аз ли могу се утаити? Егоже видесте, — ангел Господень есть, и не токмо ныне днесь, но и всегда посещением Божиим служащу ми недостойному с ним; вы же его видесте. никому же поведайте, дондеже есмь в жизни сей.” Тот же Исаакий просил у Сергея благословения на печное молчание. И когда учитель благословлял его, он увидел “велик пламень, изшедше от руку его” и окружающий всего Исаакия. Симон же, экклисиарх, рассказывал: “служащу бо, рече, святому, видал огонь, ходящ по жертovníку, осеняюще олтарь и окрест святых трапезы окружая; и когда святой хотя причастится, тогда божественный огонь свится, яко же некая плащаница, и вниде во святой потирь и тако преподобный причастися.”

Два видения в житии принадлежат самому Сергию, но в них участвуют и его ученики. Однажды ночью в своей келье преподобный слышит голос, называющий его по имени: “Сергие!” Открыв окно, он видит необычайный свет в небе и множество “зело красных птиц,” слетевшихся над его монастырем. Небесный голос дает ему обетование: “Им же образом видел еси птица сия, тако умножится стадо ученик твоих, и по тебе не оскудеют, аще восхотят стопам твоим последовати.”

С той же мыслью святого об учениках его связано и другое его — исключительное по значению — видение. Преп. Сергей первый из русских святых имел видение Богоматери. Вот как оно описано у Епифания.

Однажды блаженный отец молился по обычном своем правиле перед образом Матери Господа нашего Иисуса Христа. Отпев благодарственный канон Пречистой, присел он немного отдохнуть и сказал ученику своему, Михею: “Чадо, трезвься и бодрствуй, ибо чудное и ужасное посещение готовится сейчас нам.” И тотчас послышался голос: “Се Пречистая грядет.” Святой же услышав заторопился из кельи в сени. И вот великий свет осенил святого, паче солнца сияющего, и видит он Пречистую с двумя апостолами, Петром и Иоанном, блистающих неизреченной светлостью. И как только увидел, пал ниц святой, не в силах терпеть нестерпимую зарю. Пречистая же Своими руками коснулась святого, сказав: “Не ужасайся, избранник Мой, Я пришла посетить тебя. Услышана молитва твоя об учениках, о которых ты молишься, и об обители твоей. Не скорби уже: ибо отныне она всем изобилует, и не только при жизни твоей, но и по отшествии твоём к Господу неотлучна буду от обители твоей, подавая потребное неоскудно, снабдевая и покрывая ее.” И сказав сие, стала невидима. Святой же, в исступлении ума, одержим был великим страхом и трепетом. Понемногу придя в себя, нашел он ученика своего лежащим от страха, как мертвого, и поднял его. Тот же начал бросаться в ноги старцу, говоря: “Поведай мне, отче, Господа ради, что это было за чудное видение, ибо дух мой едва не разлучился от союза с плотью из — за блистающего видения.” Святой радовался душою, и лицо его цвело от этой радости, но не мог ничего отвечать, кроме одного: “Потерпи чадо, ибо и во мне дух мой трепещет от чудного видения.” Так они стояли и дивились про себя. Потом он сказал ученику своему: “Чадо, позови мне Исаака и Симона.” И когда они пришли, он рассказал все по порядку, как видел Пречистую с апостолами, и какие чудные обещания изрекла Она святому. Услышав, они исполнились неизреченной радости; и все вместе отпели молебен Богоматери и прославили Бога. Святой же всю ночь оставался без сна, помышляя в уме о неизреченном видении.

Для двух из этих таинственных видений (двух литургических) мы можем найти аналогии в житии Евфимия Великого, издавна известном на Руси. Но и тут не представляется возможным говорить о простом литературном заимствовании. Слишком тесно они связаны с остальными видениями этой группы. Почти несомненно, что предание о них сохранено мистической троицей учеников преподобного — Исаакием, Михеем и Симонам. Если Исакий и Михей своей кончиной упредили св. Сергия и были связаны обещанием молчания до его смерти, то от Симона Епифаний мог узнать о тайнах, оставшихся неведомыми для остальных монахов. Соединим эти видения с влечением преп. Сергия к пустыне, которое, при отсутствии аскетической суровости, объяснимо лишь созерцательным складом ума; вспомним о посвящении всей его жизни Пресв. Троице — для бедной богословием Руси Пресв. Троица ни до Сергия ни после него не была предметом умозрения, — и мы с необходимостью придем к предположению, что в лице преп. Сергия мы имеем первого русского святого, которого, в православном смысле этого слова, можем назвать ми-

стиком, т.е. носителем особой, таинственной духовной жизни, не исчерпываемой подвигом любви, аскезой и неотступностью молитвы. Тайны его духовной жизни остались скрытыми для нас. Видения суть лишь знаки, отмечающие неведомое.

Но в свете этих видений вполне позволительно указать на родственность духовной жизни преп. Сергия современному ему мистическому движению на православном Востоке. Это известное движение исихастов; практиков “умного делания” или умной молитвы, идущее от св. Григория Синаита с середины XIV столетия. Новую мистическую школу Синаит принес с Крита на Афон, и отсюда она широко распространилась по греческому и юго-славянскому миру. Св. Григорий Палама, Тырновский патриарх Евфимий, ряд патриархов Константинопольских были ее приверженцами. Богословски эта мистическая практика связывалась с учением о Фаворском свете⁴⁶ и божественных энергиях.

С середины, особенно с конца XIV в., начинается — или возобновляется — сильное греческое и славянское влияние на северную Русь. При жизни преп. Сергия в одном из ростовских монастырей, мы видели, изучались греческие рукописи, митр. Алексей переводил им исправленное евангелие с греческого подлинника. Сам преп. Сергий принимал у себя в обители греческого епископа и получал грамоты от Константинопольского патриарха. Одним из учеников преп. Сергия был тезоименный ему Сергий Нуромский, по преданию, пришелец с Афонской горы, и есть основания отождествлять ученика преп. Сергия Радонежского Афанасия, Серпуховского игумена, с тем Афанасием Русином, который списал на Афоне, в 1431 г. “под крылием св. Григория Паламы,” сборник житий для Троицы Сергия. Библиотека Троицкой лавры хранит древнейшие славянские списки Григория Синаита XIV и XV веков. В XV же веке там были списаны и сочинения Симеона Нового Богослова. Все это еще не устанавливает прямых влияний Греции на религиозность преп. Сергия. Но пути духовных влияний таинственны и не исчерпываются прямым учительством и подражанием. Поразительны не раз встречающиеся в истории соответствия, — одновременно и, повидимому, независимо возникающие в разных частях земного шара духовные и культурные течения, созвучные друг другу. В свете мистической традиции, которая утверждается среди учеников преп. Сергия, его собственный мистический опыт, озаряемый для нас лишь видениями (можно сопоставлять светоносные видения Сергия с Фаворским светом исихастов) приобретают для нас большую определенность.

От мистики до политики огромный шаг, но преп. Сергий сделал его, как сделал шаг от отшельничества к общежитию, отдавая свое духовное благо для братьев своих, для русской земли. Вмешательство преп. Сергия в судьбу молодого государства Московского, благословение им национального дела было, конечно, одним из оснований, почему Москва, а вслед за нею и вся Русь чтит в преп. Сергии своего небесного покровителя. В созна-

⁴⁶ *Фаворский свет* — понятие связано с событием из жизни Иисуса Христа. Незадолго перед распятием, молясь на горе Фавор, Он предстал перед учениками в преображенном виде: “И когда Он молился, вид лица Его изменился, и одежда Его сделалась белою, блистающею. И вот, два мужа беседовали с Ним, которые были Моисей и Илия. Явившись во славе, они говорили об исходе Его, который Ему надлежало совершить во Иерусалиме...” (Лука, 9, 29-31). В учении исихастов, которые в XIII-XIV веках развили и углубили практику “умной” молитвы, встреча с Фаворским светом — один из признаков богообщения в практике “умного делания”. “Они (исихасты) отождествляют божественную реальность, являющуюся святым, со светом, который видели ученики Господа при Его Преображении на Фаворе. Этот Фаворский свет, свет Преображения, и есть “свет будущего века”, предвосхищение Царства Божия”. (Мейендорф И. “Введение в святоотеческое богословие”. Нью-Йорк, 1982, С. 343).

нии московских людей XVI века он занял место рядом с Борисом и Глебом, национальными заступниками Руси.

Князья московские и удельные посещали Сергия в его обители, и сам он выходил к ним из ее стен, бывал в Москве, крестил сыновей Дмитрия Донского, брал на себя выполнение политических поручений. Нет сомнения, что в своих политических шагах преп. Сергей руководился волей митрополита Алексия, совмещавшего сан святителя с властью правителя государства. Это Алексий посылает Сергия в Нижний Новгород к рассорившимся братьям-князьям, чтобы заставить покориться младшего, противника Москвы. По приказанию митрополита, Сергей “затворил” все церкви в Нижнем, чтобы вынудить князя к подчинению. Эта небывалая на Руси мера, соответствующая католическому “интердикту,” не имела успеха, но ответственность за нее, как и за ее неудачу, ложится всецело на митрополита. В другой раз преп. Сергей ездил послом к Рязанскому князю Олегу, чтобы склонить его к примирению и союзу с великим князем Дмитрием. На этот раз его миссия увенчалась успехом. Всякий русский помнит благословение преп. Сергием Донского на его битву с Мамаем. Уже перед самым боем подоспел скороход с посланием от святого: “Без всякого сомнения, господине, со дерзновением пойдя противу свирепства их, никакое же ужасаетесь, всяко поможет ти Бог.” В течении всей кровавой Куликовой сечи прозорливый старец в своем монастыре указывал братии перипетии боя, называл имена павших. Летопись рассказывает, что св. Сергей дал князю даже двух своих иноков, из бывших бояр, Пересвета и Ослябю, из которых первый пал в битве (безоружный? — “схима вместо шлема”).

Достоинно внимания, что жития преп. Сергия — как Епифаниево, так и Пахомиево — не упоминают ни об иноках воинах ни о политических миссиях преп. Сергия. Летописи и жития освещают нередко разные стороны деятельности святых. В этом нужно видеть тонкое различие сценки. Не все в политической деятельности преп. Сергия было “оцерковлено.” Его помощь московскому князю против удельных принадлежит его времени, и мы не в праве канонизировать ее, как и политики святых князей. Остается вечным в церковном сознании благословение Сергия на брань с врагами христианства. На Куликовом поле оборона христианства сливалась с национальным делом Руси и политическим делом Москвы. В неразрывности этой связи дано и благословение преп. Сергия Москве, собирательнице государства русского.

Когда митрополит Алексий перед кончиной хотел избрать преп. Сергия своим преемником, возложив на него попечение об общерусском церковном (и, конечно, государственном) деле, Сергей оказался непреклонным: “Владыко святой, аще не хочещи отгнати мою нищету от слышания святыни твоя, прочее не приложи о сем глаголати к моей худости.” Сергей умел отстоять на какой-то границе права своей духовной жизни и над национальным церковным служением. Но и ему приходилось приносить жертвы родине, как ранее — своим братьям. В его завершенной святости, повидимому, не было места для тяжелых конфликтов, — или они остались скрыты от нас. Преп. Сергей, в еще большей мере, чем Феодосий, представляется нам гармоническим выразителем русского идеала святости, несмотря на заострение обоих полярных концов ее: мистического и политического. Мистик и политик, отшельник и кинобит совместились в его благодатной полноте. Но в следующий век пути разойдутся: ученики преп. Сергия направятся в разные стороны.

9. Северная Фиваида.

Преп. Сергий вошел в историю русской церкви, окруженный сонмом своих святых учеников. Одни из них остались местно чтимыми в созданной им Лавре, другие достигли обще-русского почитания. Из лаврских святых только Никон, преемник Сергия во игуменстве, встает перед нами в отчетливом облике, под пером Пахомия: с Сергиевым ученике любовь к безмолвию борется с обязанностями социального служения. Он то слагает с себя на годы тяжелый игуменский сан, то является образцовым хозяином, строителем монастыря после пожара Едигеева разорения (1408). Он же полагает начало крупному вотчинному хозяйству монастыря, принимая те дарственные села, которых при жизни своей не хотел иметь нестяжатель Сергий.

До одиннадцати учеников преп. Сергия явились, в большинстве случаев еще при его жизни, основателями монастырей. Все они святые, и все несут заветы преп. Сергия в разные концы русской земли. Троицкая Лавра в этом первом поколении ее иноков сделалась центром духовного лучеиспускания огромной силы. Правда, уже в следующем поколении богатый, осыпанный милостями московских государей, столь близко связанный с великокняжеской столицей монастырь перестает давать и святых и новые монашеские колонии. Но многие из основанных им обителей сами делаются центрами лучеиспускания, духовными митрополиями. Через них живая преемственность св. Сергия сохраняется в русской святости, по крайней мере до конца XV столетия.

По двум направлениям бежит этот духовный поток из Троицы-Сергия: на юг, в Москву, в ее городские и подмосковные монастыри, и на север, в лесные пустыни по Волге и в Заволжье. Значение этих двух направлений не только географическое: с ними связано, как увидим впоследствии, раздвоение двух основных путей русской духовной жизни.

Оставляя пока в стороне московское монашество и московский тип святости, заметно возобладавший с конца XV века, назовем северных пустынножителей из числа учеников преп. Сергия. Св. Мефодий Песношский основывает свою обитель на запад от Лавры, в Дмитровском уезде; Авраамий Чухломский и Иаков Железно-боровский — в области Галича Костромского; Сильвестр и Павел Обнорские спасались на речке Обноре, притоке Костромы, в глуши лесов, покрывающих границы Вологодского и Костромского края. Среди собеседников преп. Сергия знаменитейшими северными подвижниками явились св. Кирилл и Ферапонт Белозерские, Дмитрий Прилуцкий (близ Вологды), Стефан Махрицкий (в 30 верстах от Троицы-Сергия), который был основателем и второго, Авнежского, монастыря в Вологодском уезде. Для большинства монастырей, связанных так или иначе с преп. Сергием, характерно их посвящение имени Пресн. Троицы.

Преп. Кирилл (+ 1427) был величайшим из подражателей Сергия, и мы имеем содержательное его житие, составленное Пахомием Сербином по свежим воспоминаниям, собранным в Кирилловом монастыре. В виду исключительного почитания, которым пользовался в древней Руси белозерский игумен, почти забытый в настоящее время, напомним здесь основные черты его жития.

Природный москвич, Кузьма (его мирское имя) в молодости служил в доме у родственника своего, боярина Тимофея Вельяминова, в качестве казначея. Такова была древняя тяжесть власти боярина над домочадцами, что, несмотря на влечение к монашеской жизни, Кузьма не мог найти игумена, кто бы решился постричь его. Только Стефан Махрицкий, друг преп. Сергия, в одну из своих побывок в Москве, облек его в рясу и принял на себя вспышку хозяйского гнева. В конце концов боярин уступил, и Кузьма

окончательно постригся, под именем Кирилла, в Симоновом монастыре, незадолго до того основанном преп. Сергием: здесь и игуменствовал Феодор, племянник Сергиев.

Начинаются иноческие труды: пост, молитва, труды на хлебне и на поварне. Бесы пугают, но не выдерживают имени Иисусова. Крайности аскезы умеряются послушанием. Это первое (из сохранившихся) русских житий, где подчеркивается значение послушания. Новоначальный Кирилл поручен старцу, который запрещает поститься сверх сил; заставляет вкушать пищу не через 2-3 дня, как хотел Кирилл, а вместе с братией, лишь не до сытости. Тем не менее Кирилл находит возможность изнурить себя: после ночной молитвы, он едва не падает от голода.

К этим годам относятся и встречи с преп. Сергием. Бывая в Симонове у своего “братанича,” старец, к удивлению Феодора и братии, прежде всего заходил в хлебню и беседовал с Кириллом часами “о пользе душевной.” Подобно некоторым древним русским инокам, Кирилл временно принимал на себя подвиг юродства, “утаити хотя добродетель.” Не знаем, в чем заключались его поступки, “подобные глумлению и смеху,” за которые настоятель сажал его на шесть месяцев на хлеб и на воду. Кирилл только радовался, что постится не по своей воле.

Кроме послушливости, Кирилл еще обладает особым даром умиления. Он не может даже хлеба вкушать без слез. Встосковавшись по безмолвию, ради того же умиления, он, по милости Пречистой, переведен с поварни в келью писать книгу. Но замечательно, что новый труд не принес ему того умиления, которого он ожидал, и он вернулся к своей печи.

Поставленный в архимандриты, он немедленно оставляет настоятельство и затворяется в келье. Зависть нового архимандрита, недовольного стечением народа к Кириллу, заставляет его оставить монастырь. Сперва он безмолвствует в Старом Симонове (в Москве), потом замышляет уединиться “далече от мира.” Преп. Кирилл имел особое усердие к Божией Матери. Однажды ночью, за акафистом, он слышит Ее голос: “Кирилл, выйди отсюда и иди на Белосзеро. Там Я уготовала тебе место, где можешь спастись.” Очворив окно кельи, он видит огненный столп на севере, куда призывала его Пречистая.

Симоновский монах Ферапонт, уже побывавший на Белоозере, сопровождает Кирилла в заволжскую страну, где, наконец, в чаще леса, окруженной со всех сторон водой, преподобный узнал показанное ему Богоматерью “зело красное” место. Но Ферапонт не вынес “тесного и жестокого” жития, и устроил себе монастырь в 15 верстах от Кириллова.

Одинокие труды преп. Кирилла протекали не без опасностей: раз его сонного чуть не задавило упавшее дерево. Расчищая бор для огорода и запалив хворост, он устроил лесной пожар, от которого едва спасся. Когда к нему уже стали стекаться ученики — двое окрестных мужиков да три монаха из Симонова — один боярин подсылал разбойников ограбить скит, предполагая, что бывший архимандрит Симоновский принес с собой большие деньги. Еще раньше пытался поджечь келью сосед-крестьянин. В житиях XV и XVI вв. постоянно встречаемся с нападениями на отшельников со стороны местных землевладельцев — крестьян и бояр. Обыкновенно мотивом является страх поселенцев лишиться земли, которая по княжескому указу может быть передана в дар монастырю. Такие опасения были не безосновательны.

Маленькая деревянная церковь в новом монастыре освящена во имя Успения Божией Матери — знак, как особого почитания Богоматери, так и связи с Москвой (Успенский собор и церковь в Симонове). В своем монастыре преп. Кирилл осуществил строгое общежитие, как оно практиковалось в сергиевских обителях: быть может, у Кирилла устав

соблюдался крепче, чем в других местах. Монахи не могли иметь по кельям даже воды для питья. Все совершалось по чину, “по старчеству,” в молчании: и в церкви и в трапезной. На молитве у Кирилла “нози яко столпии”: никогда не позволял он себе прислониться к стене. Однажды он сделал выговор ученику своему, св. Мартиниану, который после трапезы зашел в келью к другому брату “за орудием.” Напрасно Мартиниан с улыбкой оправдывался: “Пришедшу ми в келью, ктому не могу изыти.” Кирилл поучает его: “Сице твори всегда. Первее в келью иди, и келья всему научит тя.” В другой раз, увидев румяное — “червленое” — лицо любимого ученика Зеведея, он укоряет его за “непостническое, мирское лицо, паче упитивающихся.” О наказаниях, налагаемых игуменом, мы не слышим. Повидимому, духовный авторитет Кирилла был достаточен и непререкаем. Призывая к посту, он однако на трапезе предлагает монахам “три снеди” и, заглядывая на поварню, заботится, чтобы братьям было “утешение”⁴⁷; и сам помогает поварам, вспоминая Симоновское свое послушание. Зато мед и вино были строго изгнаны из монастыря. Это особенность Кириллова устава, перенесенная и в Соловецкий монастырь. Не суровость, но уставность — вот, что отличает жизнь в монастыре св. Кирилла.

Сам игумен ходит, как и Сергей, в “разодранной и многошвенной рясе” и так же кроток к своим обидчикам. Ненавидящему его иноку он говорит: “Все соблазнились обо мне, ты один истинствовал, и понял, что я грешник.” Нестяжательность у Кирилла выражена еще ярче, чем у Сергея. Он не позволяет монахам даже ходить к мирянам за милостыней. Он отклоняет все дарственные села, предлагаемые ему князьями и боярами с принципиальным обоснованием: “Аще села восхощем держати, болми будет в нас попечение, могущее братиям безмолвие пресецати.” Однако от приносимой милостыни он не отказывается. Бедный при нем монастырь не может развивать широкой благотворительности. Но преподобный настаивает на служении любви, и о ней говорят, как его многочисленные чудеса, так и оставшиеся от него послания князьям. Князю Андрею Можайскому он пишет: “А милостыньку бы есте по силе давали: понеже, господине, поститись не можете, а молитися ленитесь; ино в то место, господине, вам милостыня ваш недостаток исполнит.” В своих посланиях к князьям — московскому и удельным — св. Кирилл с кротостью и простотой русской полу-книжной речи внушает идеал справедливой и человеческой власти. Великого князя он просит помириться с суздальскими князьями: “посмотри ... в чем будет их правда перед тобою.” А можайскому князю он предлагает целую правительственную и социальную программу: здесь и неподкупность суда, и отмена карчемничества и таможен, но вместе с тем и наказание “татей,” и “уймение” людей от сквернословия, и ревность о храмовом благочестии. Поставленный от Бога и призванный к воспитанию людей в благочестии, князь еще не самодержец, и ничто не указывает на возможность его власти над церковью и духовными людьми. Твердая, хотя и кроткая независимость к сильным мира сего характеризует, как преп. Кирилла, так и всю его школу.

О внутренней, духовной жизни святого мы знаем чрезвычайно мало. Нет данных, позволяющих считать его мистиком. Можно отметить лишь усердное почитание Богоматери и дар постоянных слез, как две личные черты кирилловой религиозности.

Завет нестяжательности был нарушен в монастыре св. Кирилла тотчас же по смерти его основателя. Кириллов вскоре сделался богатейшим вотчинником северной Руси, соперничая в этом отношении с Сергеевым. Но общежитие и строгая уставная жизнь сохра-

⁴⁷ Утешение” — в монашеском лексиконе то или иное допустимое развлечение или разнообразие в пище. Однообразность монашеской жизни порой ввергает человека в уныние, а подобное “утешение”, быть может, шутка игумена или добавочное блюдо, помогает преодолеть его.

нились в нем до середины XVI века, когда религиозная жизнь подмосковной обители была давно уже в упадке. Вот почему Кириллов монастырь, а не Сергиев, явился в XV и XVI веках центром излучения живой святости, параллельно с основанием монашеских колоний.

Мы видели, что друг и сподвижник Кирилла св. Ферапонт основал свой монастырь в 15 верстах от него. Вторым настоятелем здесь был св. Мартиниан, любимый ученик и келейник св. Кирилла, долгое время игуменствовавший и у Троицы-Сергия. Ферапонтов монастырь с своей иконной росписью мастера Дионисия является драгоценнейшим музеем русского искусства. Стены и башни этого монастыря, равно, как и Кириллова, разросшегося со своим посадом в целый город, представляют один из лучших архитектурных ансамблей древней Руси. В XV столетии это была святая земля пустынножителей. Вокруг больших обителей строились скиты и хижины отшельников, учившихся безмолвию и хранивших нестяжание, как один из главных заветов преп. Кирилла.

Вторым центром заволжского подвижничества была южная округа Вологодского уезда, обширный и глухой Комельский лес, переходящий в пределы костромские и давший свое имя многим святым (Корнилию, Арсению и др.). Лесные речки Обнора и Нуром дали приют Павлу Обнорскому и Сергию Нуромскому, ученикам преп. Сергия. Павел Обнорский, великий любитель безмолвия, именовавший безмолвие матерью всех добродетелей, являет образец совершенного отшельника, редкого на Руси. Он целые годы жил в дупле дуба, и Сергей Нуромский, его сосед и тоже большой пустыннолюбец, нашел его здесь в обществе медведя и других зверей, кормящим птиц, которые сидели на его голове и плечах: этот один образ оправдывает имя Фиваиды, данное старым русским агиографом (А. Н. Муравьевым) северному русскому подвижничеству.

Третьим духовно — географическим центром святой Руси был Спасо — Каменный монастырь на Кубенском озере. Узкое и длинное, до 70 верст, Кубенское озеро связывает своими водами Вологодский и Белозерский край. Вдоль берега его шла дорога из Вологды и Москвы в Кириллов. На скале (“на камне”), поднимающейся из волн бурного озера, сохранился монастырь, историю которого написал в конце XV века великий учитель нестяжания, старец Паисий Ярославов. Первый известный нам по имени игумен Дионисий был пришелец с Афона, в княжение Дмитрия Донского. Двое из учеников его основали обители на берегах Кубенского озера: Дионисий Глушицкий и Александр Куштский. Из Покровской “лавры” Дионисия вышло до семи иноческих колоний в Кубенском крае; а из учеников его прославлены свв. Григорий Пелшемский, Филипп Рабангский, Амфилохий, его преемник в Глушице. Еще через сто лет после Дионисия Глушица дает святых и выделяет монастырские колонии.

В середине XV века Кирилловский игумен Кассиан, из учеников самого преподобного Кирилла, сделался настоятелем Спясо-Кубенского монастыря, соединяя здесь традицию св. Кирилла с традицией Афонской горы. Его учеником был юный князь Заозерский Андрей, постригшийся под именем Иоасафа и скончавшийся уже через пять лет — великий молитвенник, мистик и нестяжатель.

Возвращаясь к духовным колониям Кириллова монастыря, упомянем о западном и северном направлениях его излучений. Здесь он влияет на новгородское подвижничество, непрерывными нитями связанное с домонгольской древностью. Из Кириллова вышли св. Александр Ошевенский (+ 1479), основатель обители в Каргопольском крае, и св. Савва-тий, один из создателей Соловецкого монастыря.

Соловецкий монастырь был четвертой по значению обителью северной Руси — первым форпостом христианства и русской культуры в суровом Поморье, в “лопи дикой,” опередившим и направлявшим поток русской колонизации. Другой из святых основателей его, Зосима, вышел из Валаама и несет с собою западную новгородскую традицию. Московский юг и новгородский запад скрещиваются в Соловках — в происхождении иноков, даже именах храмов. Преп. Зосима и Саватий выдержали необычайно суровую жизнь на острове, но уже Зосима, настоящий организатор монастыря, представляется нам не только аскетом, но и рачительным хозяином, определившим на века характер северной обители. Соединение молитвы и труда, религиозное освящение культурно-хозяйственного подвига отмечает Соловки и XVI и XVII веков. Богатейший хозяин и торговец русского Севера, с конца XVI века военный страж русских берегов (первоклассная крепость), Соловки и в XVII веке не перестают давать русской церкви святых.

Указанные центры духовного лучеиспускания не исчерпывают, конечно, святой Руси XV века, этого золотого века русской святости. Можно назвать имена, и не связанные непосредственно с обителями преп. Сергия и Кирилла. Таковы оба Макария, Калязинский и Унженский (или Желтоводский), из которых первый вышел из Тверского Кашина, второй — питомец Нижегородского Печерского монастыря при игуменстве св. Дионисия. Особенно значителен круг святых Новгородских. Преп. Савва Вишерский, из Кашинских дворян Бороздиных, основал свой монастырь в 7 верстах от Новгорода и, среди прочих аскетических подвигов, дал, насколько мы знаем, первый пример русского столпничества в настоящем смысле слова. Известнейший из Псковских святых — преп. Евфросин, создатель Елеазарова монастыря. О нем читаем в его житии, что, проникнутый убеждением в мистическом значении вопроса о двоении или троении “аллилуйя,” который волновал тогда псковское общество, преп. Евфросин предпринял путешествие в Грецию и вернулся оттуда горячим сторонником двукратной аллилуйи.

При изучении духовного содержания северного подвижничества мы встречаемся с двумя затруднениями: во-первых, почти все жития северных святых остаются неизданными; во-вторых, они невыгодно отличаются от московской группы скудостью содержания и чрезмерной общностью характеристик. Однако, благодаря исследованиям проф. А. Кадлубовского, мы можем бросить взгляд в недоступные нам рукописи, со страниц которых встанут образы великих святых, некогда благоговейно чтимых всей русскою землей, ныне почти забытых.

Все эти северные “заволжские” группы подвижников явственно хранят в наибольшей чистоте заветы преп. Сергия и Кирилла: смиренную кротость, нестяжание, любовь и уединенное богомыслие. Эти святые легко прощают и оскорбителей своих, и разбойников, покушающихся на монастырское имущество. Св. Дионисий даже улыбается, узнав о похищении монастырских коней. Нестяжание — в самом строгом смысле не личного, а монастырского отказа от собственности — их общий идеал жизни. Св. Димитрий Прилуцкий (как и Дионисий Глушицкий) отказывается и от милостыни христороубца, внушая ему отдать ее на питание рабов и сирот, тех, кто страдает “жаждою и наготою.” Так же отвергает дары князя св. Иоасаф: “злату и серебру несть нам треба.” Разумеется, полная нестяжательность есть идеал, от которого поневоле отступают даже самые строгие подвижники. По смерти святого основателя его монастырь богатеет; но, изменяя заветам святого, хранит память о них.

Полная независимость от мира дает святому дерзание судить мир. Его обычная кротость и смирение не мешают ему выступать обличителем, когда грешником является

кто-нибудь из сильных мира сего. Св. Кирилл, оставивший отеческие поучения князьям, отказывается посетить князя Георгия Дмитриевича: “не могу чин монастырский разорити.” Преп. Мартиниан, напротив, появляется в Москве в хорамах Василия II, чтобы обличить великого князя, заключившего в оковы боярина вопреки данному им слову. “Не убоился казни ниже заточения, но помяну Иоана Златоуста глаголюща, яко прещение цареву ярости львови уподобися.” Григорий Пелшемский обличает князя Юрия Дмитриевича и его сына Шемяку, неправдою захвативших великое княжение.

Впрочем эти столкновения с миром, как и всякий выход з мир, редки и исключительны. Северный подвижник жаждет прежде всего безмолвия.

Жития наши весьма скупко говорят о внутренней жизни святых. Все же А. Кадлубовскому удалось сделать очень ценные наблюдения. Из отдельных формул, не совсем обычных в русской агиографии, но навеянных аскетикой древнего Востока, мы можем вывести некоторые заключения: 1) Внешняя аскеза, при всей суровости жизни, подчинена внутреннему деланию: на ней сосредоточивается внимание. О св. Дионисии говорится: “еже николиже праздно духовного делания обрястися.” 2) Это духовное делание изображается, как очищение ума и молитвенное соединение с Богом. “Сотвори ум твой единого Бога искати и прилежати к молитве,” учит св. Дионисий. А ученик его Григорий Пелшемский живет, “в вышних ум свой вперяя и сердце свое очищая от всех страстных мятежь.” И Павел Обнорский трудится, “зрительное ума очищая.” 3) Наконец, в редких случаях, это духовное делание изображается в терминах, которые являются техническими для умной молитвы в практике исихастов. Их значение становится понятным лишь в свете доктрины, в полноте раскрытой на Руси Нилом Сорским. Так о Павле Обнорском его биограф говорит: “Зрительное очищая и свет божественного разума собирая в сердце своем ... и созерцающая славу Господню. Тем сосуд избран бысть Святому Духу.” Те же слова дословно повторяются в более позднем житии св. Иоасафа Каменского.

Справедливость требует отметить, что оба последних жития с точной терминологией умного деления составлены в XVI ст., после трудов Нила Сорского. Тем не менее мы решаемся утверждать, с высокой долей вероятности, непрерывность духовной, мистической традиции, идущей от преп. Сергия к Нилу. Момент видений, характеризующих северное подвижничество, может только укрепить нас в этом убеждении: таково видение св. Кирилла Белозерского (голос Богоматери) и явление самого Христа преп. Иоасафу.

Еще одно последнее наблюдение. Мистическое самоуглубление, бегство в пустыню не мешает северным подвижникам прославлять любовь, как “главизну добродетелей,” и излучать ее при всяком соприкосновении с людьми. О ней внушает Дионисий Глушицкий и его биограф. О ней говорит Иоасафу явившийся ему Спаситель. И контекст и разъяснения не оставляют сомнений в том, что эта любовь направлена не только к Богу, но и к человеку.

10. Преп. Нил Сорский.

В Ниле Сорском (1433-1508) обрело свой голос безмолвное пустынножительство русского севера. Он завершает собой весь великий XV век русской святости. Единственный из древних наших святых, он писал о духовной жизни и в произведениях своих оставил полное и точное руководство духовного пути. В свете его писаний скудные намеки древних житий северных пустынников получают свой настоящий смысл.

Как бы в расплату за это литературное наследство преп. Нила, мы лишены его жителя. Неизвестно, было ли оно когда — нибудь написано: предание говорит, что оно сгорело во время татарского разорения вологодских скитов в 1538 г. Преп. Нил редко покидал свою пустыню для мира, не был вхож в княжеские дворцы, и наши сведения о его жизни чрезвычайно скудны.

Дворянский род Майковых считает Нила Сооского в числе своих предков. Даже это недостоверно. Сам Нил, “по реклу Майков,” называет себя однажды “поселянином.” Есть известие, что он был в миру “скорописцем,” писателем книг. Во всяком случае он рано постригся — “от юности моя,” пишет он. Очень важно, что преп. Нил побывал на Афоне и “в странах Цареграда,” куда он ходил со своим учеником, св. Иннокентием (Охлябининым). В XV веке сношения Руси с православным Востоком не редки. Игумен Кассиан Спасо — Каменного монастыря два раза ездил в Константинополь “о церковном исправлении.” Известный старец Паисий Ярославов, живший в том же монастыре — ему тщательно предлагали московскую митрополию — и св. Нил в конце XV в. считались столпами северного пустынночества и вместе с тем представителями греческой школы духовной жизни. Сам Нил избрал для своего скита лесное урочище на речке Соре верстах в 15 от Кириллова монастыря, который оставался центром монашеских колоний отшельников. Историк Шевырев, посетивший Нилову пустынь в середине прошлого века, так описывает ее природу: “Дико, пустынно и мрачно то место, где Нилом был основан скит. Почва ровная, но болотистая, кругом лес, более хвойный, чем лиственный... Трудно отыскать место более уединенное, чем эта пустыня.” Здесь построено было несколько хижин — келий вокруг деревянной церкви. Здесь прошла вся жизнь преп. Нила — в одиночестве, нарушаемом иногда лишь докучливыми гостями из мира. Преп. Нил неохотно открывал им двери: “Отвращаем же от мене не оставляют мене почитати, ниже перестают стужати ми, и сего ради смущения бывают нам.” В 1489 г., когда Новгородский владыка Геннадий ведет энергичную борьбу против ереси жидовствующих, он спрашивает Ростовского архиепископа, нельзя ли побывать у него Паисию и Нилу, поговорить о ересях. Очевидно, это самые влиятельные имена среди заволжцев. По всему своему духовному направлению, Нил и Паисий не могли проявить сочувствия к кострам и князьям Геннадия. Оба старца присутствовали на соборе 1490 г., который осудил еретиков, но обошелся с ними довольно мягко. Дальнейшее известие о преп. Ниле относится лишь к 1503 г. На соборе в Москве, соборном по совершенно иному поводу, неожиданно “нача старец Нил глаголати, чтобы у монастырей сел не было, а жили бы черныцы по пустыням, а кормились бы рукоделием.” Белозерские пустынники поддержали его. Пришлось послать за Иосифом Волоцким, уже уехавшим с собора, чтобы его авторитетом и энергией отстоять церковное землевладение. Скончался Сорский пустынный в 1508 г. В рукописях сохранилось его потрясающее завещание ученикам, имеющее свой прецедент на Руси в завещании Киевского митрополита, грека Константина (+ 1159 г.): “Повергните тело мое в пустыни — да изъядят е зверие и птица; понеже согрешило есть к Богу много и недостойно погребения. Мне потщания, елико по силе моей, чтобы бысть не сподоблен чести и славы века сего никоторыя, яко же в житии сем, тако и по смерти. Молю же всех, да помолятся о душе моей грешной, и прощения прошу от вас и от мене прощения. Бог да простит всех.”

Литературное наследство преп. Нила состоит из многочисленных посланий к его ученикам — на темы духовной жизни — и обширного, в 11 главах, “Монастырского” или “Скитского” Устава. Последний представляет не устав в собственном смысле, а систематический, почти исчерпывающий, несмотря на свою сжатость, трактат по православной

аскетике. Нил Сорский прекрасный писатель. В посланиях он раскрывается более с личной стороны, делясь и своим опытом и горением любви. В Уставе он обнаруживает огромную начитанность в греческой мистической литературе и редкий на Руси дар систематического изложения. В XV веке еще не существовало “Добротолюбия.” Но его отчасти заменяли для Нила сборники из древних аскетических писателей, составленные Никоном Черногогорцем (“Пандекты” и “Тактикой”).

Примыкая к традиции северного русского пустынножительства преп. Нил не был однако отшельником. Он считается основателем на Руси “скитской” жизни, средней между киновией и анахоретством. При всей созерцательности своего духовного склада, Нил предпочитал “средний путь: еже со единым или множае со двема братома жити,” как советует и Лествичник. Хозяйство не связывает небольшой общины, соединенной церковной молитвой. Близость братьев дает возможность отношений, построенных на чистой любви: “брат братом помогает.” Впрочем его служение братии не имеет характера ни управления, ни учительства. Нил не хочет быть игуменом или хотя бы учителем. Так называемое “Предание ученикам” он адресует “братьям моим присным, яже суть моего нрава: тако бо именую вас, а не ученики. Един бо нам есть Учитель” . . . Преп. Нил не высоко ставит человеческое руководство на путях духовной жизни, хотя и советует пользоваться “беседами разумных и духовных мужей”; но ныне иноки “до зела оскудели,” и трудно найти “наставника непрелестна.” Это недоверие к монашескому послушанию сообщает учению Нила характер духовной свободы.

Разумеется, и преп. Нил требует “еже по Бозе своя воли отсечения,” называет “лихоимством” своевольные пути. Он не “самочинник,” не “самопретыкатель.” Но он ищет надежного руководства в “божественных писаниях.” “Свяжи себя законом божественных писаний и последуй тем,” внушает он ученику. Как и для всех русских людей, понятие “божественных писаний” обнимает для Нила не только Божественное откровение, но и все запечатленное в письменности церковное предание. Однако, в отличие от Иосифа Волоцкого и других современников, преп. Нил знает различия в авторитетности писаний. “Писания многа, но не вся божественна?” Традиции авторитета указываются в следующем личном признании: “Наипаче испытую божественные писания, прежде заповеди Господни и толкования их и апостольские предания, тоже и учения св. отец; и тем внимаю и яже согласна моему разуму . . . преписую (переписываю) себе и тем поучаюся, и в том живот и дыхание мое имею.” Далекий от презрения к человеческому разуму, преп. Нил, не ставя его выше св. Писания, делает его орудием исследования Писания. Согласие между Писанием и разумом для него необходимое условие поведения: “Егда бо сотворити ми что, испытую прежде божественного писания; а аще не обрящу согласующа моему разуму в начинание дела — отлагаю то, дондеже обрящу.”

Начало критики преп. Нил вносит и в русскую агиографию, которой он занимался. В Кирилло-Белозерском монастыре сохранилась составленная им рукопись житий. В предисловии Нил указывает: “Писах с разных списков, тщася обрести правы и обретох в списках оных многа неисправленна и, елика возможно моему худому разуму, спя исправлях.” Он просит прощения у читателя, если в сто работе окажется чтонибудь “несогласное разуму истины.” К сожалению, агиографические труды преп. Нила еще не исследованы, и мы не знаем, носила ли его критика только филологический или и реальный характер. Его ученик Вассиан с большой энергией (“сие, Иосифе, лжеши”) опровергает обвинения Волоцкого игумена в том, что старец Нил выкинул чудеса из святых писаний и не ве-

ровал в русских чудотворцев. Так преломлялись первые опыты критической мысли преп. Нила в сознании консерваторов.

Свойственную ему широту и свободу преп. Нил сохраняет и в качестве учителя духовной жизни. И здесь необходима мудрая школа разума. “Без мудрствования и доброе на злобу бывает, ради безвремения и безмерия. Егда же мудрование благим меру и время устави, чуден прибыток обретается. — Время безмолвию и время немятежной молве; время молитвы непрестанныя и время службы нелицемерныя. Прежде времени в высокая не продержати. — Среднею мерою удобно есть проходитье. — Средний путь непадателен есть.” Уважение к мере, к времени и к среднему пути нисколько не делает учение преп. Нила духовно-средним, обедненным. Напротив, никто не поднимался выше его на Руси в теории духовного пути. Но этот путь дан ему в движении к цели, а не в установленном трудничестве. Вот почему для него существенны не только время и мера, но и личная природа, личное призвание: “Кийждо вас подобающим себе чином да подвизается.”

Не следует думать, что преп. Нил ведет легким путем. И его путь есть путь аскезы. Его Скитский Устав начинается классическим в аскетике анализом греха. Он учит борьбе — “разумному и изящному борению” с грехом. Не легка борьба: “Ведиши ли, брате,” пишет он св. Кассиану Мавнукскому, своему ученику, “яко от древних лет вси угодившие Богу скорбми и бедами и теснотами спасошася.” Он учит о памяти смертной и тщете земной жизни: “Дым есть житие сие, пар, персть и пепел.” Он славит “слезы покаяния,” слезы любовные, слезы спасительные, слезы очищающие мрак ума моего.” Но эти любовные слезы являются источником радости. “В радости бывает человек тогда, не обретаемой в вещи семь.”

Как учитель телесной аскезы, преп. Нил сохраняет свой закон меры: “О пище и питии, противу (согласно) силы своего тела, более же души, окормления кийждо да творит . . . Здравии и юные да утомляют тело постом, жаждою и трудом по возможному; стари и немощни да упокояют себя мало.” Он знает, что “вся естества едином правилом объяти невозможно есть: понеже разнство велие имуть телеса в крепости, яко медь и железо от воска.” Единственный совет его, касающийся поста, относится к неразборчивости в пище. Ссылаясь на Григория Синаита, он советует брать “по малу от всех обретающихся брашн, аще и от сладких.” Этим мы избежим “возношения” и не покажем гнушения добрым творением Божиим. Эти правила Нила, представляющиеся многим “недоумительными,” кажутся прямо направленными против трапезного устава Иосифа Волоцкого с его градацией блюд и правом выбора между ними.

Особая, излюбленная Нилом форма аскезы есть аскеза нищеты. В духовной жизни нищета имеет не только значение радикального нестяжания, но и верности евангельскому образу уничиженного Христа. У Нила нищета не обосновывается прямо на Евангелии, но внутренне коренится в нем: “Очисти келью твою, и скудость вещей научит тя воздержанию. — Возлюби нищету и нестяжание и смирение.” Бедность для преп. Нила не только личный, не только скитский идеал — отрицание монастырского землевладения прямо отсюда вытекает, — но даже идеал церковный. Единственный из духовных писателей (хотя, быть может, не из святых) древней Руси, преп. Нил возражает против храмовой роскоши и украшений. “И нам сосуды златы и сребряны и самыя священныя не подобает имети, такожде и прочая излишняя, но точию потребная церкви приносим.” Ссылаясь на Иоанна Златоуста, он советует приносящему церкви в дар украшение — раздать нищим. Он сочувственно вспоминает даже о том, как Пахомий Великий разрушил нарочно красивые столпы в своем храме, ибо “не лепо чудитися делу рук человеческих.”

Не имея собственности, не имея права докучать мирянам просьбой о милостыне — в нужде разрешается впрочем “взимати мало милостыни” — монахи должны кормиться “от праведных трудов своего рукоделия.” В отличие от кинонии, которая преимущественно живет земледельческим трудом, скитская жизнь требует работы .”под кровом,” как менее развлекающей в духовном делании.

Преподобный Нил никогда не забывает, что цель аскезы — лишь приуготовление к “деланию сердечному,” “мысленному блюдению,” “умному хранению.” “Телесное делание лист точию, внутреннее же, сиречь умное, плод есть.” Первое без последнего, по слову Исаака Сирина, “ложесна неплодныя и сухие сосцы.” Но и внутренняя аскеза лишь путь к “умной молитве,” теорию которой (едва ли практику) Нил первый принес на Русь из мистической Греции. Учение, излагаемое им преимущественно словами греческих исихастов, тождественно с излагаемым в новейших трактатах. “Откровенные рассказы странника”⁴⁸ помогают понять, насколько это возможно не имеющему опыта, многое, остающееся темным в Уставе преп. Нила. Основой этого греческого метода является соединение молитвы с телесным ритмом дыхания и сердца. Задержание дыхания и сосредоточение внутреннего воображения (“ума”) в сердечной области сопровождаются непрерывным ритмическим повторением молитвы Иисусовой. Преп. Нил не боится опасностей мистического пути и, зная все трудности его для многих, увлекает к нему описанием блаженных состояний созерцания.

Итак, вначале необходимо “поставить ум глух и нем” “и имети сердце безмолвствующе от всякого помысла.” Достигнув этого полного внутреннего молчания, ум начинает “зрети присно в глубину сердечную и глаголати: “Господи Мисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя.” Эту молитву можно читать и сокращенно, особенно для новоначальных. “И тако глаголати прилежно, аще стоя, гще сидя или лежа, елико можно, да не часто дышеша”... Замечательно, что в этом напряжении внутренней молитвы нет места видениям, хотя бы горнего мира: “Мечтаний же зрака и образа видений отнюдь не приемли никоже, да не прельщен будеша.” Если одолевают помыслы, хотя бы и благие, можно, оторвавшись от “умной” (т.е. духовной) молитвы, говорить молитву “усты.” Но это допустимо тогда, когда “изнемогает ум зовый. и тело и сердце изболит.” Тогда хорошо и пение, т.е. чтение псалмов и церковных служб, как некая “ослаба” и “успокоение.” Но нельзя самовольно оставлять молитву (т.е. “умную), чтобы становиться за пение. “Бога бо внутрь оставль, извне призываеши.” Это нисхождение в область “худейших вещей” (псалмы) Григорий Синаит называет прелюбодеем ума.

Чудесно изображается божественная радость “умной” молитвы словами Исаака Сирина. “Вжигается воистину в тебе радость и умолкает язык . . . Кипит же из сердца присно радость некая ... и впадает во все тело пища пьяная и радование. Это состояние не что иное, как “небесное царство.” Еще дерзновеннее изображает его Симеон Новый Богослов: “Кий язык изречет? Кий же ум скажет? Кое слово изглаголет? Страшно бо воистину страшно, и паче слова. Зрю свет, его же мир не имать, посреди келлии на одре седея; внутри себе зрю Творца миру, и беседую и люблю, и ям, питаюся добре единым боговеде-

⁴⁸ “Откровенные рассказы странника” — книга, повествующая о практике “умной” молитвы. Написана, скорее всего, в середине XIX века в России. Выдержала много публикаций, в том числе и зарубежных. В советский период не переиздавалась. Различными исследователями приписывается святителю Феофану Затворнику, канонизованному на Соборе 1988 г. Другие полагают, что эта книга могла-быть создана кем-то из оптинских старцев или из круга, близкого к Оптиной пустыни. В ней ярко и талантливо повествуется в художественной форме о практике “умного делания”, проходят типы русских людей из разных слоев общества.

нием и соединяюся Ему, небеса превосхожду: и вем известно и истинно. Где же тогда тело, не вем ... И се Владыка ангелом равна показывает мя и лучше тех творит.”

Следует думать, что русский пустынножитель, предлагая ученикам своим эти откровения греческих мистиков, руководился, хотя бы отчасти, и собственным духовным опытом, о котором избегает говорить.

Горестную невозможность постоянно пребывать на высотах молитвенного блаженства преп. Нил объясняет экономией любви: “да имут время и о братии упражняться и промышляти словом служения.” Эта братская любовь, хотя и на низшей духовной высоте, составляет другую, к миру обращенную сферу его души, которая лишает его образ всякой суровости и сообщает ему большое земное очарование. Для этой любви он находит потрясающие, свои — не греческие — слова. “Не терплю, любимче мой,” пишет он святому Кассиану, “сохранити таинство в молчании; но бываю безумен и юрод за братнюю пользу.” Поразительны самые обращения его посланий: старцу Герману, “присному своему любимому,” “братиям моим присным”неизвестному по имени:

“О любимый мой о Христе брате и вожделенный Богу паче всех” . . . Любовь преп. Нила исключает осуждение, хотя бы вытекающее из ревности о добродетели. Расходясь в этом совершенно с Иосифом Волоцким, он пишет ученику своему Вассиану, который очень нуждался в подобном назидании: “Сохрани же ся и тщи ся не укорити ни осудити никого ни в чем, аще и не благо что зреться.” Понятно, что преп. Нил, при всем его гнушании ересью, о котором свидетельствует сохранившееся его “исповедание веры,” не мог сочувствовать казням еретиков. Впрочем кроткая любовь Нила не исключает мужественного стояния за истину: “Несть убо добре еже всем человеком хотети угодно быти. Еже хоцещи убо избери: или о истине пещися и умерети ее ради, да жив будещи во веки, или яже суть на сласть человеком творити и любим быти ими, Богом же ненавидимым быти.” Такая готовность к свидетельству истины обрекала Нила и учеников его на скорбный и мученический путь.

11. Преп. Иосиф Волоцкий.

Северный монашеский поток, излучаемый обителями преп. Сергия и Кирилла, дал Руси большую часть ее святых. Несравненно менее богат духовно, но более влиятелен исторически оказался южный поток Троицкой лавры, покрывший монастырями московский край. Симонов и Спасо-Андроников монастырь на Москве, монастыри в Серпухове, Звенигороде, Голутвине, Боровске окружили Москву кольцом троицких колоний. Северные пустынножители искали уединенного созерцания, московские ученики преп. Сергия стремились осуществить идеал совершенного общежития. Лишь Кирилл Белозерский, подобно самому Сергию, нашел счастлирое равновесие этих двух монашеских идеалов.

Сохранение строгого общежития всегда давалось на Руси с большим трудом; оно предполагает суровую дисциплину и внимание к букве устава. И то и другое находим в лучших московских монастырях. Иосий Волоцкий, сам обошедший множество обителей, свидетельствует об этом для московского Симонова и тверского Саввина. Игуменская строгость была необходимым условием уставной жизни. Не даром мы читаем о тверском игумене Савве: “овогда жезлом бияше, овогда и в затвор посылаше; бияше же жесток егда потреба, и милостив егда подобаше.” Нельзя не заметить в игумене этого типа и чисто московские черты: хозяйственность, практический смысл и большую волю. Эти качества

редко уживаются со святостью. В XV веке мы знаем лишь двух святых этой школы, — но им принадлежит будущее: Пафнутия Боровского и Иосифа Волоцкого.

Преп. Пафнутий Боровский (+ 1477) был учеником боровского игумена Никиты, ученика преп. Сергия, и в свою очередь был учителем Иосифа. Так и эта генеалогическая линия московских святых восходит к великому радонежскому старцу. Пафнутий основал свой монастырь всего в двух верстах от города, и трудовой, хозяйственный уклад жизни — наиболее бросающаяся в глаза черта его. Юный Иосиф Санин, придя в боровский его монастырь, застаёт игумена зарубкой дров в лесу, а сказание о кончине Пафнутия, составленное любимым учеником его Иннокентием, начинается с того, как старец позвал его к пруду, на прорванную плотину, и “начат мя учить, как заградити путь воде.” Аскеза преп. Пафнутия не отличается чрезмерной суровостью, но он строг в соблюдении устава, особенно церковного правила и благочестия. Ученикам своим он внушает благоговейный страх. В дни его предсмертной болезни они с робостью приближаются к нему, и он отвечает суровым словом или молчанием на их вопросы. Его чудеса имеют почти все карательный смысл. Но раза два в житии отмечается его улыбка, смягчающая строгость его бесед. Блуститель канонов, Пафнутий не желает признавать митр. Иону, избранного без утверждения греческого патриарха, за что подвергается строгому наказанию. Пафнутий суров и к мирянам, перед смертью отказывается принимать и письма и дары князей и бояр. Но он внушает им такое уважение, что дары щедро текут в его обитель. Почитание его в великокняжеском доме сделало его как бы фамильным святым московских князей. Иван Грозный считался рожденным по молитвам святого Пафнутия и сам называл имя преподобного в ряду величайших московских святых — Сергия и Кирилла. Сам Пафнутий любит московский княжеский дом, хранит в памяти предания о московской старине, о добродетелях Калиты и делится ими в кругу своих учеников. Портрет Иосифа Волоцкого уже намечен здесь в основных чертах.

Жизнь Иосифа Волоцкого известна нам лучше, нежели любого из русских святых. Ученики составили три обширных его жития: Савва Черный, аноним и племянник его Досифей Топорков (автор похвального слова). Его собственные многочисленные произведения помогают нам дорисовать его духовный облик.

Иосиф (1439-1515) был преемником преп. Пафнутия во игуменстве. Двадцати лет от роду он пришел в Боровск, где старец Пафнутий взял его к себе в келью и воспитал в своей суровой школе “послушания без рассуждения.” Впрочем, это было как раз то, чего Иосиф искал с детства. Иван Санин (его мирское имя), из волоколамских дворян, как бы по крови был предназначен к иночеству. В роду его известно 18 монашеских имен и только одно мирское. В семь лет выучив псалтирь, а в восемь научившись читать “все божественные книги,” мальчик стял чтецом и певцом в церкви. Со сверстником своим Борисом Кутузовым он задумал бежать из мира. “Маловременное и скоротекущее житие” не стоило в его глазах того грозного “воздаяния,” которое ожидает каждого по исходе души. Родители не противились. Иван идет сначала в Тверской Саввин монастырь, куда его привлекает слава старца Варсонофия Неумоя. Характерно, что он заранее дает завет ни в чем не преступать велений избранного им старца. Но что сразу испугало целомудренного юношу в монастыре, это сквернословие в трапезной, где обедали миряне. Иван побежал из трапезной не евши: “ненавидел он сквернословие и кощунство и смех безчинный от младых ногтей.” Старец Пафнутий понял смущение юноши: “неудобно тебе в здешних монастырях жити,” и направил его в Боровск к игумену Пафнутию.

Пафнутий настолько оценил духовную зрелость Иосифа, “крепкий и непоколебимый ум” его, что разрешил ему взять в свою келью старого и больного отца, постригшегося тут же. Иосиф ходил за отцом 15 лет до его кончины. Мать его постриглась в Волоколамске. Умирая, Пафнутий избрал Иосифа своим преемником, и великий князь Иван Васильевич, которому вручил свой монастырь Иосиф, утвердил его выбор (1477 г.).

Однако новый игумен вскоре разошелся с братией. При всей строгости Пафнутия, в его монастыре не было полного общежития. Борьба с собственностью на Руси была труднее, чем с грехами плоти. Иосиф открыл братии свой помысл — устроить “единство и всем общее во всем,” но не встретил сочувствия. На его сторону стали только семь старцев, в том числе двое из его кровных братьев. На тайном совете было решено, чтобы Иосифу ходить по всем русским монастырям и “избиюти от них яже на пользу.” Иосиф выбрал своим старцем Герасима Черного, и ходил с ним, скрывая игуменский сан, “яко невеглас простой,” работая в монастырях “на черных службах.” Сильное впечатление на него произвел Кириллов, и только он один — “не словом общий, а делом.” Помимо строгого общежития, его поразила благоговейная чинность в церкви и трапезной: “Кийждо стояще на своем месте, и на ино место не сме преступити.” В знакомом Саввином монастыре с Иосифом чуть было не приключилась беда. За всеобщей здесь разошлись клирошане во время чтения, “якоже им обычно прохладитися.” Некому было читать, и игумен не мог сказать ни слова от стыда. Герасим принуждает Иосифа взять книгу и читать — и на по складам, как он хотел сначала, а во всю меру своего искусства. “Бе же у Иосифа в языке чистота и в очех быстрость, и в гласе сладость и в чтении умиление: никто бо в те времена нигде таков явися.” Игумен, изумленный чтением Иосифа, послал сказать великому князю Тверскому, чтобы не велел выпускать из отчины своей такого “досужа.” Едва “скоротек” странники успели бежать за рубеж.

В Боровске монахи искали Иосифа повсюду и просили даже нового игумена у московского князя, считая его убитым. Неожиданно Иосиф возвращается к общей радости, но не надолго. Он не оставил свой помысл, и сердце его “горит огнем Св. Духа.” Собрав своих советников, он снова тайне покидает боровский монастырь, и на этот раз окончательно. Он идет на свою родину, в волоколамские леса — не ради пустынножительства, а для основания новой, идеальной, давно задуманной им киновии. Князь Борис Васильевич Волоцкий, родной брат Ивана III Московского, с радостью принимает уже известного ему игумена и дает ему землю под монастырь в 20 верстах от Волоколамска. При постройке первой деревянной церкви сам князь и бояре носят бревна на своих плечах. Конечно, церковь эта, как и в Боровске, освящена во имя Успения Божией Матери (1479). Через семь лет на месте ее уже закончен каменный великолепный храм, расписанный “хитрыми живописцами,” знаменитым Дионисием и его учениками. Церковь эта обошлась в 1000 рублей — сумма огромная по тому времени: каменный храм в Кирилловом в то время строился за 200 рублей. Это одно уже говорит о большом богатстве новой обители. Князь Волоцкий дал первое село ему уже в год основания, и с тех пор денежные и земельные вклады не переставали притекать в монастырь. Среди постриженников его с самого начала видим много бояр. Хотя упоминаются и люди от “простой чади,” но, в общем, монастырь Иосифа, как ни один другой на Руси, сразу же принял аристократический характер.

Боярский состав “большей братии” Иосифа при нем не снижал аскетической строгости общей жизни: игумен умел вести за собой и дисциплиной устава и своим покаянным горением. Личную меру своей строгости Иосиф дал в отношении к матери, отказавшись — по типу классической аскетики — видеть ее, когда она пришла навестить его в обители.

В остальном, замечательно, что его личная святость растворяется в подвигах избранного им духовного воинства, — учитель в учениках. О них идет речь во множественном числе. “Молитва Иисусова беспрестани из уст исходяще и к всякому пению к началу спешаше” — “Сами себе мучаще Христовы страдальцы, — в нощи и на молитве стояще, а во дни на дело спешаще.” Какое могло быть среди них празднословие, продолжает Савва Черный, когда они никогда не смотрели друг другу в лицо, “слезы же от очию их исхождаша... час смертный имей на всяк час”...”Все в лычных обуцах и в плаченных (заплатанных) ризах, аще от вельмож кто, от князей или от бояр”...Это равенство уставной жизни нарушается в келейном правиле и в особых, избранных подвигах, но с благословения игумена: “ов пансырь ношаше на нагом теле под свиткою, а ин железа тяжкы и поклоны кладуци, ов 1000, ин 2000, ин 3000, а ин сидя сна вкушая.” В холодной церкви, в зимнюю стужу мерзли без шуб, вспоминая “несогреемый тартар.” Слабые сбегали из монастыря: “жестоко есть сие житие; и в нынешнем роде кто может таковая понести?” Но оставшиеся спаялись в крепкую дружину, и долго после смерчи Иосифа продолжали свои подвиги, о которых отлагалась в своеобразной волоколамской литературе, составляющей настоящий Волоколамский патерик, — единственный настоящий патерик северной Руси.

Преподобный Иосиф должен был подавать пример в аскетическом делании: по крайней мере, о “худых и плаченных” рясах игумена нам рассказывают жития. Но современники рисуют Иосифа не изможденным постником, а совершенным представителем русского идеала красоты: лицом “уподобися древнему Иосифу” (“Прекрасному”), с темно-русыми волосами, с округленной, не слишком длинной бородой. Цветущая красота его была в соответствии с его вкусом к благолепию, к внешней, бытовой красоте, особенно к красоте церковной. Эстетика быта и обряда прекрасно уживаются у Иосифа с практическим умом, с зоркостью к окружающему, с большим талантом хозяина и строителя. Он не только принимает пожертвования, но умеет и заставить их притекать в монастырь, то как плату за помин души, то как вклады знатных постриженников или предсмертные завещания. Для чего ему было это богатство? Сам Иосиф объясняет это в послании к княгине: “Надобно церковные вещи строити, св. иконы и св. сосуды и книги, и ризы, и братство кормити... и нищим и странным и мимоходящим давати и кормити.” На все это в год идет, по его расчету, рублей 150 (в другой раз он пишет 300), “опричь хлеба.” За то во время голода Иосиф широко отворяет житницы монастыря и кормит в день до 700 человек, до 50 детей, брошенных родителями, собирает в устроенный им приют. Когда нет хлеба, приказывает покупать, нет денег — занимать и “рукописи давати,” — “дабы никто не сшел с монастыря не ядши.” Монахи ропщут: “Нас переморит, а их не прекормит.” Но Иосиф уговаривает их потерпеть, и не даром: великий князь “учреждает” (угощает) изголодавшуюся братию.

Не только голод пробуждает благотворительную деятельность Иосифа. Для окрестного населения монастырь его всегда являлся источником хозяйственной помощи. Пропадет ли у крестьянина коса или другое орудие, украдут ли лошадь или корову, он идет к “отцу” и получает от него “цену их.” Тогда “мнози тяжарие (крестьяне) стоги свои участиша и умножиша жита себе.” До нас дошло письмо Иосифа одному боярину “о милости рабов.” Он слышал о том, что его рабы “гладом тают и наготою стражют,” и убеждает его заботиться о подвластных, хотя бы в собственных интересах. Как обнищавший пахарь даст дань? Как сокрушенный нищетою будет кормить семью свою? — Угроза Страшным Судом Божиим, где “сицевые властители имуть мучимы быти в веки” подкрепляет силу его назидания. В письме к Дмитровскому князю во время голода Иосиф требует,

чтобы князь установил обязательную цену на хлеб: только этим можно помочь общей беде. Неудивительно, если один из его биографов — конечно, с некоторым преувеличением — пишет, что благодаря ему, “вся тогда Волоцкая страна к доброй жизни предлагалась.”

В основе этой социальной тревоги лежит все та же забота о единой человеческой душе — “ее же весь мир не стоит.” Мысль о душе скупого богача или собственной братии выступает рельефнее, чем сострадание к бедняку. Не из сострадания, а из христианского долга проистекает общественное служение Иосифа.

Богатые драгоценными бытовыми чертами, жития преп. Иосифа скудны в одном: они молчат о внутренней, духовной жизни. Внешние аскетические подвиги и широкая деятельность занимают то место, которое у преп. Нила посвящено умной молитве. Характерно одно видение, которое сообщает в своем житии Савва, — вообще не знающий прижизненных чудес Иосифа. Инок Виссарион, чистый протест, бывший в некотором пренебрежении у братии, видит голубя на плащанице, несомой Иосифом. Этот голубь самому Иосифу вселяет надежду, что “не оставит Бог места сего.” Так огненные языки преп. Сергия оплотневают в белого голубя, откровение тайн — и спокойную надежду.

Можно искать признаний самого Иосифа об избранном им духовном пути в его посланиях и особенно в его обширном Уставе, именуемом Духовной грамотой. Здесь найдем подтверждение житийных впечатлений.

Из четырнадцати глав этого обширного Устава девять первых исчерпывают его материальное содержание. Все они посвящены внешнему монастырскому быту и благочинию: о соборной молитве, о трапезном благоговействе, о небеседовании по павечернице, о неисхождении из монастыря, о службах (работах), о запрещении крепких напитков, о невхождении женщин, тоже — отрочат. Эти девять правил даны в 4 редакциях: полной, краткой, для специального применения “преимуществ” братии, и в виде краткого дисциплинарного кодекса “запрещений.” Иосиф не устает входить в подробности, и в подкрепление щедро рассыпает цитаты и примеры из святых отцов и житий: об “опасном” (осторожном) трезвении, о важности самых мелких погрешений и о “страшном и немилостивом” суде, ожидающем нерадивых. “Души наши положим о единой черте заповедей Божьих.” Иосиф составляет свой Устав, приближаясь к смерти. “Сего ради боюся и трепещу” . . . “Мню убо, яко и велиции светильницы и духоноснии отци и ниже святии мученицы страшный час смерти без истязания проидоша бесовских мытарств.” Так как настоятель должен дать ответ за общие согрешения, и та же обязанность блюдения душ ложится на всех, особенно же на “больших” и “преимуществ,” то Иосиф наставляет на долге строгости к грешнику, освобождая по отношению к нему от смирения и не осуждения. “Не можно единому настоятелю сего управити”... “Вас да боится паче согрешивый, неже настоятеля... Нужа есть отмщати, да не с ним примем гнев Божий.”

Однако эта господствующая над всем идея страха не делает Волоколамский устав особенно суровым. И наказания не отличаются жестокостью: 50-100 поклонов, сухоядение, в крайних случаях — “железные узы”: требования, предъявляемые Иосифом к братии, не чрезмерны. По всему видно, что для Иосифа важна не суровость аскезы, а строгость в соблюдении не слишком трудного правила. Он сам убежден в нетрудности уставной жизни: “Кая беда еже не исходити вне монастыря без благословения? Или кая скорбь по павечернице не глаголати? Еда не довлеет весь день глаголати?” Лишь совершенный запрет напитков, “от них же пьянство бывает,” и доступа в ограду монастыря женщин и “голоусых отроков” — отличает волоколамский быт от обычных русских монастырей. Осо-

бенно удивительно, что при всем своем стремлении к совершенному общежитию, повторяя сам многократно, что “пища и питье всем равна,” Иосиф создает в своем монастыре три категории монахов — “три устроения” — по степеням добровольно взятой аскезы. Эти категории отличаются в трапезной количеством блюд, в остальном — количеством и качеством одеяний. Рассудительный наставник считается с различием естественных сил (и небесных наград). Практический игумен привлекает в монастырь и нужных ему старцев, приказчиков, администраторов обширного хозяйства, и особенно ценный для него приток из боярства, где лишь немногие способны разделить его собственные труды и подвиги.

Некоторые указания о духовной жизни дает первая глава Устава — о “соборной,” т.е. церковной молитве. И здесь главное — страх Божий. Сравнения с царем и придворным бытом царского дворца повторяются постоянно. Главное внимание обращено на внешний порядок в церкви: “вся благообразно и по чину да бывают.” Иосиф знает, что необходимо “не тобою телесное благообразие показати, но и ум весь обрати с сердечным чувством,” но он указывает к этому единственный путь: от внешнего к внутреннему: “Прежде о телесном благообразии и благочинии попечемся, потом же и о внутреннем хранении.” Характерно ударение, падающее на собранность и твердость и на взаимную зависимость телесного и духовного напряжения: “Стисни свои руце, и соедини свои нозе, и очи смежи и ум собери.” В этом вся духовная школа иосифлянства.

Внутренняя собранность и основное чувство страха у Иосифа умеряются и его жизненной практичностью и своеобразной эстетикой быта. Вот почему строгая этика его выражается не столько в форме аскезы, сколько — употребляя современное слово — “бытового исповедничества.” По отношению к мирянам она еще смягчается и получает стиль какой-то московской “калокагафии”⁴⁹. Вот как он наставляет в “Просветителе”: “Ступание имей кротко, глас умерен, слово благочинно, пищу и питье немятежно, потребне зри, потребне глаголи, будь в ответах сладок, не излишествуй беседу, да будет беседование твое в светле лице, да даст веселие беседующим тебе.”

При исключительных дарованиях, учености и воле преп. Иосифа, он не мог замкнуться в круг своего монастыря. Он принимал энергичное участие во всех вопросах, волновавших его богатое событиями время. Он более, чем кто-либо, наложил отпечаток на стиль двухвекового московского царства и московской религиозности. Все его общественные и церковные выступления вытекают логически из его собственного духовного направления. Социальная работа монастыря расширялась в широкое национальное служение. Горячий патриот русской земли и ее национальных святынь, Иосиф содействовал развитию политического сознания московского князя в царя православного: “Царь естеством подобен всем человеком, властью же подобен высшему Богу.” В самодержавин находила удовлетворение его потребность социальной дисциплины и богоответственной власти. В церковных делах его времени слово Иосифа было решающим. Это он на соборе 1503 года отстоял против старцев Нила и Паисия неприкосновенность монастырского землевладения. В течении 30 лет он писал и действовал против еретиков “жидовствующих” и их заступников. Вызванный на борьбу с ними архиепископом новгородским Геннадием, Иосиф пишет послания епископам, убеждая их подвигнуться на защиту православия, составляет обширный труд из шестнадцати “слов” против ереси, объединенных под именем “Просветителя.” В последние годы Ивана III он лично убеждает государя, не склонного к крутым и жестоким мерам по отношению к еретикам. Точка зрения Иосифа весьма радикальна.

⁴⁹ *Калокагафия* (точнее, калогатия) — в древнегреческой философии гармония внешних и внутренних качеств как идеал воспитания человека.

Царям подобает еретиков и в заточение посылать и казням лютым предавать. “Грешника и еретика руками убить или молитвою едино есть.” Нельзя верить их покаянию: пожизненное отлучение от церкви и заточение в темницу — вот участь раскаявшегося еретика. По свидетельству жития Иосифова, эта суровость вооружила против него владык и старцев. Послания заволжских пустынников показывают, что на Руси еще сильны были заветы христианского милосердия. Но Иосиф имел удовлетворение видеть, что его настояния победили религиозные сомнения самодержцев в самой Москве: особенно при Василии III, который повелел “овым языки резати, иных огню предати.” Однако такая победа над еретиками была началом мучительного раскола в религиозном сознании самого православного общества.

Суровый к еретикам, Иосиф проявлял суровость и к другим своим врагам. В числе их было двое святых: преп. Нил Сорский и арх. Серапион. Отлучивший Иосифа за каноническое правонарушение, святитель Серапион был за это извергнут из сана на московском соборе и сослан в Троице — Сергиев монастырь. Совесть многих друзей Иосифа была смущена. Иосифа принуждали просить прощения у бывшего архипастыря. Не чувствуя себя виноватым, он отказывался. В своих посланиях он дает чрезвычайно резкую характеристику опального святителя. Автор Жития его пишет о их примирении; автор жития Серапиона говорит лишь о том, что святитель заочно простил Иосифа. В этом столкновении святых Москва и Новгород сводили свои последние политические счета. В борьбе с Нилом Сорским и его учениками, Иосиф — сам не желая того — разрушал традиции преп. Сергия, ставшие стеснительными для религиозного одевания пышного московского царства.

12. Трагедия Древнерусской Святости..

Противоположность между заволжскими “нестяжателями” и “осифлянами” по истине огромна, как в самом направлении духовной жизни, так и в социальных выводах. Одни исходят из любви, другие из страха — страха Божия⁵⁰, конечно, — одни являют кротость и всепрощение, другие строгость к грешнику. В организации иноческой жизни на одной стороне — почти безвластие, на другой — суровая дисциплина. Духовная жизнь “заволжцев” протекает в отрешенном созерцании и умной молитве, — осифляне любят обрядовое благочестие и уставную молитву. Заволжцы защищают духовную свободу и заступаются за гонимых еретиков, осифляне предают их на казнь. Нестяжатели предпочитают трудо-

⁵⁰ *Страх Божий* — богословское понятие, имеющее мало общего с понятием общечеловеческого страха. Наиболее глубокое понимание и истолкование этого термина принадлежит Рудольфу Отто (1869-1937), протестанту, профессору богословия Марбург-ского университета. В 1923 г. была издана его книга “Das Heilige”. “Здесь, однако, этот термин (страх Божий.- ред.), при всем соответствии, взят все же по аналогии, чтобы дать имя совершенно особенному типу эмоциональной реакции, полностью отличающейся от испуга, но тем не менее между ними есть некоторая близость, так что эта аналогия помогает пролить свет на природу интересующего нас явления. В некоторых языках существуют специальные термины, обозначающие расплывчато или более точно этот “страх”, который есть нечто большее, чем то, что заложено в собственном смысле этого слова... В современном русском языке есть выражение “благоговейный страх”, в своем глубоком специфическом значении оно как раз приближается к тому, о чем мы говорим” (“Das Heilige”. Гл. IV. С. 27-28).

вую бедность именам и даже милостыне, осифляне ищут богатства ради социально организованной благотворительности. Заволжцы, при всей бесспорной русской генеалогии их — от преп. Сергия и Кирилла — питаются духовными токами православного Востока, осифляне проявляют яркий религиозный национализм. Наконец, первые дорожат независимостью от светской власти, последние работают над укреплением самодержавия и добровольно отдают под его попечение и свои монастыри и всю русскую церковь. Начала духовной свободы и мистической жизни противостоят социальной организации и уставному благочестию.

Сама по себе противоположность духовных направлений не означает с необходимостью борьбы между ними. Но практические выводы — отношение к монастырским вотчинам и еретикам — сделали борьбу неизбежной. Сам преп. Нил воздерживался от полемических посланий, как и вообще от участия в политической жизни. За него писали ученики, особенно Вассиан Косой, с большой страстностью. Иосиф, переживший Нила, показал себя неутомимым полемистом. Обе стороны старались привлечь на свою сторону власть. Иван III не был расположен казнить еретиков. И сам он и его преемник подумывали о секуляризации монастырских вотчин. Это объясняет покровительство, которое Василий III долго оказывал Вассиану, жившему в Москве на Симонове, и по своей высокой боярской родовитости вхожему во дворец. Победа осифлянам досталась не дешево. Но перспектива потерять имущества вооружила против заволжцев не одну волоколамскую партию, но и огромное большинство русской церкви. Великий князь не мог противиться этому господствующему настроению. В конце концов, он пожертвовал Вассианом, который был осужден на соборе 1531 года по обвинению в богословских промахах, которые были превращены в ереси. Еще ранее Вассиана, в 1525 г., был осужден Максим Грек, заезжий с Афона монах, православный гуманист и писатель, с которым забрезжилась, было, и погасла возможность возрождения на Руси православной культуры, умиравшей в Византии⁵¹. Максиму вменили в вину неточности его переводов. За этими обвинениями стояла месть человеку, который разделял взгляды нестяжателей и обличал внешнее, обрядоверческое направление русского благочестия. После тридцатилетнего заточения по русским монастырям, Максим скончался у Троицы-Сергия, где он и чтится местно, как святой, за невинно перенесенные им страдания.

Осудивший Максима и Вассиана митрополит Даниил был сам из игуменов Волоколамского монастыря и учеников преп. Иосифа. Преданностью великому князю и безоговорочной защитой его интересов, которая не останавливалась перед нарушением ни канонов ни нравственных обязательств, он сумел сделать себя необходимым. С ним осифлянское направление утверждается в Москве. Волоколамский монастырь сделался рассадником епископов для всей России, подобно древнему Киево-Печерскому и Сергиеву. Легкая победа осифлянства определилась, конечно, не одними экономическими интересами церковного землевладения, но и общей сродностью, созвучием этого направления государственному делу Москвы, с ее суровой дисциплиной, напряжением всех общественных сил и закрепощением их в тягле и службе.

Настоящему разгрому заволжцы подверглись лет через 20 после первого удара. На этот раз они поплатились не за свое отношение к вотчинам, а за отношение к ереси. Еще в

⁵¹ *...Православной культуры, умиравшей в Византии...* - сегодня большинство крупных ученых (Д. С. Лихачев, С. С. Аверинцев) сходятся во мнении, что культурное богатство, накопленное Византией к моменту ее гибели, превосходило культурный уровень большинства европейских стран.

начале столетия они давали у себя убежище гонимым еретикам, подвижные, конечно, не сочувствием к их учениям, а нежеланием участвовать в пролитии крови. Ересь жидовствующих всколыхнула вокруг себя волны рационалистического движения. Многие, подозреваемые в ереси, грешили лишь вольномыслием или критическим направлением ума. Но в этом же обвиняли и самого Нила. Ученики его не имели никакого желания производить духовный суд и принимали всех, приходивших в их скиты. В 50-х годах в Заволжье было открыто гнездо ереси. Среди обвиняемых монахов был один настоящий еретик, Феодосий Косой. Другие были повинны в разного рода свободомыслии. В числе осужденных был Троицкий игумен Артемий, который, бежав в Литву, показал себя стойким борцом за православие; привлекался к дознанию и Феодорит, просветитель лопарей, которому князь Курбский, духовный сын его, человек, несомненно, православный составил настоящее житие. При митрополите Макарии, в 1553-54 г., в Москве было осуждено на заточение вместе с двумя настоящими еретиками, Башкиным и Косым, много заволжцев. Несколько лет продолжались розыски в северных скитах. Следует предполагать, что в результате много старцев разбрелось по глухим местам вологодским и поморским, и старые очаги пустынножительства вокруг Кирилловой обители запустели. Это было настоящим разгромом целого духовного направления, и без того подавленного церковным торжеством осифлянского.

Примечательна и сама история посмертного почитания основателей обоих направлений. Преп. Иосиф был канонизован в конце XVI века три раза, к местному и общему (1591) почитанию. Авторитет его стоял непререкаемо высоко уже в середине века. Он чтился москвичами выше всех других “новых” чудотворцев, и в XVII веке в московской небесной иерархии занял место непосредственно за преп. Сергием и Кириллом.

Нил Сорский вообще не был канонизован в Москве, хотя знаком уважения к нему была задуманная Грозным постройка в его ските каменной церкви. Мы вообще не знаем, когда именно произошла его местная канонизация, в конце XVIII или в XIX веке. Она совершилась неприметно, в силу возросшего его почитания в новое время, и санкционирована Синодом в “Верном Месяцеслове” 1903 года.

Оба направления церковной жизни XVI века нашли свое отражение и в житиях современных святых. Они далеко еще не изучены, не изданы, но исследование Кадлубовского дает возможность проследить и в XVI веке те же два типа русской святости, что и в XV. В ряде случаев, однако, мы не можем причислить святого к определенной школе: по недостаточной ли конкретности биографии или по самому характеру — умеренному, среднему — духовного пути подвижника. Можно отметить одно: направление, восторжествовавшее в жизни и в иерархическом строе русской церкви, далеко не торжествует в лице ее святых. Здесь можно наблюдать скорее обратное соотношение. К святым “осифлянского” направления можно причислить с уверенностью лишь Даниила Переяславского и Герасима Болдинского.

Никто из непосредственных учеников преп. Иосифа не был канонизован. Но Даниил (+ 1540) постригся в Боровском монастыре при Пафнутии и был, следовательно, содругом Иосифа по духовной школе и учителем Герасима Болдинского.

Его богатое фактическим содержанием житие рисует святого с отроческих лет преданным суровой аскезе. Подражая Симеону Столпнику, мальчик стянул свое тело под одеждой веревкой от лодки; родители недоумевали о причине болезни сына, пока не обнаружили “смрад исходящ и плоть гниущу.” Другая его черта, тоже навеянная древней аскетической литературой: никто не мог уговорить его мыться в бане. Эту строгость к баням

святой проявил впоследствии и в своем монастыре в бытность игуменом. После 12 лет в Боровске, Даниил возвращается в Переяславль и живет здесь в разных монастырях, взяв на себя особое служение — погребение умерших нечаянной смертью. Основав свой собственный Троицкий монастырь, он показал себя игуменом строгим и очень внимательным к распорядку монастырского быта. Однако аскетическая суровость его юности значительно смягчилась. Монастырь свой он поставил, подобно Иосифу, в тесную зависимость от московских в. князей, которые именуются в житии царями. Даже основание новой обители объясняется царским повелением, на что у Даниила имелись и практические соображения: “аще не в царском имени будет тая церкви, ничто же по нас успеется, кроме оскудения.” Василий III назначает ему в старости преемника и делает его крестным отцом своих сыновей.

Герасим Болдинский (+ 1554) постригся 13 лет у преп. Даниила и 20 лет был его благоговейным учеником. Житие в сильных выражениях рисует его аскетические подвиги: его пощение — вкушал пищу через день или через два, — его “благопротяжную молитву,” на всю ночь до заутрени, его выносливость к стуже и зною, которыми он обуздывал “буяго и дивяго зверя, плоть свою.” Потом, с благословения игумена, он ушел в пустыню, но не в Заволжье, а в Смоленские пределы, где живет в диком лесу, много терпя от бесов и лихих людей. Рассказывается о “кузовце,” который преподобный повесил при дороге, чтобы проходящие клали милостыню для неведомого им пустытника, от которого ворон — кстати, любимая птица Пафнутия Боровского, отгонял зверей. Через два года Герасим основал свой монастырь на новом месте, в Болдине, в 15 верстах от Дорогобужа и, сходя на поклон к “царю” Василию III, получил от него богатую милостыню. Если в молодости Герасим, по-видимому, имел влечение к пустынному житию, то впоследствии он показывает себя неутомимым строителем монастырей и организатором киновий. Всего он построил четыре обители: в Болдине, в Вязьме, на Жиздре и на Днестре (Сверков), во главе которых ставит своих учеников.

Биограф святого, игумен Антоний, передает его предсмертное поучение братии. Оно всецело совпадает с “Законом,” или завещанием, которое оставил после себя преподобный. Эти наставления и этот Закон касаются монастырской дисциплины и выдержаны в духе Иосифовой Духовной Грамоты. У Иосифа же Герасим заимствует институт 12 соборных старцев, с которыми игумен делит свою власть.

Видное место в житии и в посмертных чудесах занимают наказания обидчиков монастыря и хулителей святого. Однако почти во всех случаях святой прощает раскаявшихся и исцеляет их. Самое суровое наказание постигает крестьян, которые травили собаками проходивших монахов: Герасим предсказывает падеж скота в этой деревне, “да не кому унижают иноческий чин.”

От святых Иосифовой или, точнее, Пафнутьевой школы переходим к ученикам преп. Нила и “заволжцам.” Двое из учеников Нила были канонизованы: Кассиан Учемский и Иннокентий Комельский. Первый был родом грек, в мире князь Манкупский, который, постригшись в Ферапонтовом монастыре на Белоозере, основал свой собственный Учемский монастырь в 15 верстах от Углича (+ 1504 или 1509). Иннокентий Охлябинин был любимым учеником Нила, спутником его странствий по святым местам Греции. Оставив скит преп. Нила, он ушел в Комельский лес (Вологодской г.), где, после долгого пустынножительства, основал скит для своих учеников. Своею рукою он переписал Нилов Устав, снабдив его своим “Надсловием” и “Пристезением.” Скончался он задолго до смерти своего учителя, в 1491 г. Подробное житие его погибло, вместе с житием Нила, от

татарского разорения в 1538 г. Но и в его краткой редакции видим истинного ученика Нилова: “Нравом смирен и образом кроток, и в божественных писаниях трудолюбие поучающе и всем умом испытующе.”

Другой великий Комельский подвижник Корнилий (+ 1537) в своем Уставе и в своей жизни сочетал черты Нилова и Иосифова благочестия, с преобладающим влиянием Нила. Можно было бы говорить об эклектизме его направления, если бы житие его не давало образ большой цельности и самобытности. Ростовец родом, он вместе с своим дядей 12 лет ушел в Кириллов монастырь, где и постригся. Вериги и тяжелые труды — “кто не знает Кирилловские хлебни?” — не мешали ему заниматься списыванием книг. К преп. Кириллу и его обители он относился всю жизнь с благоговейным уважением.

Духовное странничество, один из первых примеров которого явил на Руси Корнилий, привело его сначала в Новгород к архиепископу Геннадию, другу Иосифа, потом, через тверские монастыри, в Комельский лес. Лишь на 60 году жизни, после многих трудов и опасностей, отшельник соорудил первую церковь во имя Введения для своих учеников. Однако не скит, а киновию строил Корнилий на старости лет, со строгим общежитием и уставом. Для своей киновии Корнилий не искал сел и имений: сам с монахами неустанно корчевал и распахивал девственный лес. Его трудовые подвиги переносят нас в обстановку русских монастырей XIV века: недаром некоторые эпизоды — повалившееся дерево, пожар хвороста — кажутся списанными с жития св. Кирилла. В. князь Василий Иванович почти насильно заставил его принять угодья и деревни. Во время голода монастырь мог кормить нуждающихся и даже воспитывать покинутых младенцев — подобно волоцкому, но не по-Иосифову и не по-хозяйственному подает милостыню Корнилий: по два, по три раза каждому из убогих, которые хотят обмануть его. Ученики протестуют, но явившийся ему во сне Антоний Великий, патрон одной из монастырских церквей, одобряет его непрактическую щедрость. В житии рассказывается не мало случаев о проступках и даже преступлениях монахов и мирян. Никогда Корнилий не бывает строг в наказаниях. Когда он велит выбросить на дорогу хлеба, испеченные без благословения, он повторяет лишь преп. Феодосия Печерского. Прощает он и разбойников и даже двух своих монахов, которые подстерегали его, чтобы убить: “блаженный же поучи их... утеши и прости им грех.” Строитель киновии, он тосковал о безмолвии и несколько раз оставлял свой монастырь, чтобы с учеником своим Геннадием спастись в Костромских лесах, где принялся строить новый скит. Удалялся он и в Кириллов, думая в родной обители окончить свои дни. Но комельцы сумели найти высокую руку против своего беглого игумена. Они всякий раз обращались к великому князю и тот принуждал святого возвращаться в свою обитель: напрасно Корнилий ссылался на старость и немощь или пытался спастись тайным бегством. Скончался он в Комельском монастыре, которому оставил и свой известный Устав. Устав этот, состоящий из 15 глав, самым предисловием говорит о двойных его источниках: Ниле и Иосифе. Начав со слов Нила, что пишет он для “едиправной” братии, а не для учеников, ибо “един у нас Учитель,” Корнилий кончает словами Иосифа о строгой ответственности настоятеля за своих подвластных и об ожидающих каждого посмертных митарствах. Самые главы устава в значительной части повторяют установления Иосифа, касающиеся распорядков церковной молитвы, трапезы и келейной жизни. Последние главы о послушниках Корнилий добавил из собственного опыта, и через весь Устав провел свою главную мысль о нестяжании. Учительные наставления его, внесенные в житие, проникнуты всецело духом Сорского пустынноика. Такова его беседа на вопрос учеников: “Что есть любовь и кая заповедь глаголеши хранити?” Корнилий отвечает по Евангелию о лю-

бви к Богу и ближним. За кротостью его и любовью живет углубленное понимание духовной жизни, выработанное в заволжской школе. Он учит “сердце хранить умною молитвою от скверных помысл.” Впрочем, положительных сведений о мистическом направлении преп. Корнилия мы не имеем. Кажется, что в своем стремлении соединить духовный идеал Нила с социальным — Иосифа Корнилий возвращается к далекому образу преп. Кирилла, восстанавливая цельность его служения, но обогащенную в двойном опыте позднейшего киновитства и скитничества.

Эта широта направления преп. Корнилия обусловила влияние его обители и устава. Еще при жизни преподобного шесть учеников его основали монастыри по русскому северу, седьмой — по его смерти. Большинство их было причислено к лику святых. Из них Геннадий (1565) вместе с Корнилием трудился над основанием Костромского и Любимогородского монастыря. Ему преподобный как бы завещал свою кротость. Геннадий любил беседовать с крестьянами в полях и ночевал в их избах, не уставая поучать их, — черта необычная в русских житиях. Кирилл Новоезерский (+ 1532) унаследовал от Корнилия любовь к странничеству. Двадцать лет он бродил по северной Руси, по лесам и городам, босой и в рубище, никогда не ночуя под кровлями, но по преимуществу на церковных папертях. Потом основал свой монастырь на острове посреди Нового озера, в 30 верстах от Белозерска. Его образ по житию представляется несколько более строгим, в сравнении с его учителем. Многочисленные чудеса, запись которых велась и в XVII веке, свидетельствуют о широком народном его почитании. Его чтит и Грозный; ему приписывают предсказание о бедствиях Смутного времени. В XIX веке он заслони́л в народном почитании древнего Кирилла.

Новгородская область в XVI веке продолжает давать великих подвижников, многие из которых идут на поморский север. Для большинства мы лишены возможности установить направление их духовной жизни. Преп. Александр Свирский, постригшийся на Валааме, основал свою обитель близ реки Свири. Мы знаем, что он пребывал в отношениях духовной любви с Корнилием Комельским, к которому послал одного из своих учеников. Пострижник псковского игумена преп. Саввы Крыпецкого, Нил Столбенский (+ 1555) избрал подвиг совершенного уединения. Тринадцать лет он скрывался в ржевских лесах, пока стечение народа не заставило его переселиться на озеро Селигер, на остров Столбенский, или Столобенский, давший ему его прозвание. Двадцать семь лет спасался он в своей келье, не имея никаких учеников. Он не построил даже часовни — пример чрезвычайно редкий среди русских подвижников. Молился перед иконой Божией Матери и кадил ей. В его келье были водружены два костыля, на которые он опирался во время сна, не зная постели. Вот все, что могли рассказать о нем окрестные жители, от которых святой перенес не мало зла: два раза они даже выжигали бор на острове, чтобы выгнать пустытника. Лишь много лет спустя, на острове основался монастырь. Житие преп. Нила написано, по просьбе столбenceв, в Болдинском монастыре св. Герасима; может быть, отсюда некоторая суrowsть, окружающая неясный для нас облик Селигерского отшельника. Исключительности его подвига соответствует и одна исключительная черта его народного почитания. В Столбенском монастыре до последнего времени продавали богомольцам небольшие деревянные статуэтки святого, пережившие общее синодальное запрещение резных икон.

Никандр Псковской (+ 1582) тоже спасался в пустынной хижине и не основал обители. Он начал лесную свою жизнь даже ранее пострижения, совсем в юном возрасте. Но уединение его прерывалось годами монашеского искуса в Саввином Крыпецком монасты-

ре, в котором он постригся, и который дважды оставлял из-за несогласии с недовольными строгой дисциплиной и завистливыми монахами.

Яснее других для нас облик преп. Антония Сийского (+ 1558). Новгородский крестьянин, он ушел из мира овдовев, уже в зрелых годах. Он не искал пострижения в какой-либо знаменитой обители, но постригся в одном из северных каргопольских монастырей. Походив по дикому северу, среди болот и озер у самого Студеного моря, он, наконец, основал свой монастырь по речке Спи, в Холмогорском уезде. Неутомимый труженик, он много пролил пота на скудной, неродящей северной земле, любил и ловить рыбу в уединении, отдавал себя на съедение болотным комарам: подвиг преп. Феодосия, который восстановлен на севере Александром Свирским. Любитель пустыни, он оставил свой монастырь на попечение поставленного им игумена, хотя перед кончиной должен был вернуться, по требованию братии. Этот пустынный, забравшийся в такую глушь, тем не менее нашел нужным войти в сношения с Москвой, посылал к Василию III просить разрешения строиться на государевой земле; внушал своим монахам молиться о даровании наследника великому князю; перед смертью завещал молиться о царе Иване Васильевиче и всех начальниках русской земли. Не отказывался он и от владения селами. В поучениях, переданных в житии, и в его сохранившемся завещании он, наряду с соблюдением устава общезжития (есть заимствования у Корнилия Комельского) настаивает больше всего на братской любви и кротости. Эту же кротость и смирение он проявлял и в своей жизни: “ниже жезла своего пастырского в руки взимае.” Быть может, не случайно, его завещание много заимствует из одной грамоты преп. Кирилла.

Как ни смутны для нас образы северных подвижников XVI века, но некоторые общие наблюдения уже напрашиваются. Мы видим соединение черт благочестия Нила и Иосифа, при котором, однако, стираются резкие, выдающиеся черты: суровость Иосифа и умная молитва Нила. Умеренная уставная строгость и братская любовь возвращают последних древних русских святых к исходной точке: к Белозерской обители Кирилла. Именно Кирилл, а не преп. Сергей (разница в градации смирения и строгости) впечатлевается всего отчетливее в северных русских кинолитах. Но после мистического углубления заветов преп. Сергия, возвращение к преп. Кириллу невольно вызывает мысль о некоторой исчерпанности духовных сил. XVI век в русской церкви уступает XV, бесспорно, в том, что составляет сердце церковной жизни — в явлении святости.

Тем, кому эта оценка покажется субъективной и неубедительной, предлагаем другой критерий — статистический, как ни странным кажется его применение к духовной жизни. Нельзя объять в числах реально действующую в мире святость, но можно учесть церковную канонизацию святости. А между этими величинами, как ни как, существует соответствие. В после — макарьевскую эпоху (до XVIII века) канонизационная политика русских иерархов не изменилась. Канонизовали часто и охотно — не только древних святых, но и новейших. И вот, следя за списками канонизованных святых XVI и XVII веков, мы воочию наблюдаем “утечку” святости. Возьмем хотя бы списки Голубинского⁵²: они далеки от полноты, но по ним можно судить об относительном значении цифр. Берем в этих списках только имена преподобных (монахов), и в соответствующие периоды времени помещаем годы кончины. Тогда на первую половину XVI века падает 22 святых, на вторую — 8; на 1-ую половину XVII-го — 11; на 2-ую — 2. В XVII веке убыль идет резко

⁵² *Списки Голубинского* — имеются в виду церковный историк, академик Петербургской Академии наук Евгений Евстигнеевич Голубинский (1834-1912) и его книга “История канонизации святых Русской Церкви”, 1903 г.

и равномерно. По четвертям XVII века соответствующие цифры дают: 7, 4, 2, 0. Если от цифр обратиться к личностям, то, за исключением Троицкого архимандрита Дионисия, знаменитого и в политической и в культурной истории России, имена последних подвижников древней Руси уже немые для нас. Это все местно чтимые угодники, от большинства которых не осталось даже житий. Все они жили и подвизались на севере, в глуши, уже ничем не связанные с той Москвой, которая до середины XVI века постоянно видела в своих стенах и дворцах захожих подвижников. Василий III и даже Иван Грозный имели возможность беседовать со святыми. Для благочестивого Алексея Михайловича оставалось только паломничать к их гробницам. В краткой истории русской святости не найдется места для преподобных последнего допетровского столетия. Святые миряне еще задержат наше внимание. Но, в сущности, эта святая наша история (*Filotheos istoria*) задерживается к концу XVI столетия.

Роковой гранью является середина XVI века. Еще вторая четверть столетия обнаруживает большие духовные силы — (1-ая — 9, 2-ая — 13). Но к середине века уходит из жизни поколение учеников преп. Нила и Иосифа. К 50-м годам относится разгром заволжских скитов. Вместе с ними угасает мистическое направление в русском иночестве. Осифлячество торжествует полную победу в русской церкви. Но оно явно оказывается неблагоприятным для развития духовной жизни. Среди учеников преп. Иосифа мы видим много иерархов, но ни одного святого. 1547 год — год венчания на царство Грозного — в духовной жизни России разделяет две эпохи: святую Русь от православного царства. Осифлячество оказало большие национальные услуги русской государственности. Деятельность митр. Макария об этом свидетельствует. Но уже Стоглавый собор Макария вскрывает теневые стороны победившего направления.

В религиозной жизни Руси устанавливается надолго тот тип уставного благочестия, “обрядового исповедничества,” который поражал всех иностранцев и казался тяжелым даже православным грекам, при всем их восхищении. На ряду с этим жизнь, как семейная, так и общественная все более тяжелеет. Если для Грозного самое ревностное обрядовое благочестие совместимо с утонченной жестокостью (опричнина задумана, как монашеский орден), то и вообще на Руси жестокость, разврат и чувственность легко уживаются с обрядовой строгостью. Те отрицательные стороны быта, в которых видели влияние татарщины, развиваются особенно с XVI века. XV-ый рядом с ним — век свободы, духовной легкости, окрыленности, которые так красноречиво говорят в новгородской и ранней московской иконе по сравнению с позднейшей.

Ныне уже ясно, что основной путь московского благочестия прямо вел к старообрядчеству. Стоглав не даром был дорог расколу, и Иосиф Волоцкий стал его главным святым. Вместе с расколом большая, хотя и узкая, религиозная сила ушла из русской церкви, вторично обескровливая ее. Но не нужно забывать, что первое великое духовное кровопускание совершилось на 150 лет раньше. Тогда была порвана великая нить, ведущая от преп. Сергия; с Аввакумом покинула русскую церковь школа св. Иосифа. О (нуль) святости в последнюю четверть XVII века — юность Петра — говорит об омертвлении русской жизни, душа которой отлетела. На заре своего бытия древняя Русь предпочла путь святости пути культуры. В последний свой век она горделиво утверждала себя, как святую, как единственную христианскую землю. Но живая святость ее покинула. Петр разрушил лишь обветшалую оболочку святой Руси. Оттого его надругательство над этой старой Русью встретило ничтожное духовное сопротивление.

13. Юродивые.

Вместе с юродивыми новый чин мирянской святости входит в русскую церковь, приблизительно, с начала XIV века. Его расцвет падает на XVI столетие, несколько запаздывая по отношению к монашеской святости: XVII век еще вписывает в историю русского юродства новые страницы. По столетиям чтимые русские юродивые распределяются так: XIV в. — 4; XV — 11; XVI — 14; XV — 7. Появление святого юродивого совпадает по времени с угасанием княжеской святости. И это совпадение не случайно. Новый век потребовал от христианского мирянства нового подвижничества. Юродивый стал преемником святого князя в социальном служении. С другой стороны, едва ли случайно святое поприще быта в юродстве совпадает с торжеством бытового православия. Юродивые восстанавливают нарушенное духовное равновесие.

Принято думать, что подвиг юродства является исключительным призванием русской церкви. Это мнение заключает в себе преувеличение истины. Греческая церковь чтит 6 юродивых (<...>). Из них двое, св. Симеон (VI в.) и св. Андрей (м. б. IX в.), получили обширные и очень интересные жития, известные и в древней Руси. Наши предки особенно любили житие св. Андрея, считавшегося у нас славянином, за те эсхатологические откровения, которые в нем содержатся. Да и любимый праздник Покрова⁵³ делал близким для всех на Руси цареградского святого. Именно греческие жития дают в своем богатом материале ключ к пониманию юродства. Напрасно мы стали бы искать в русских житиях загадку подвига. И это ставит перед исследователем русского юродства трудную проблему.

Редко находим мы для русских юродивых житийные биографии, еще реже — биографии современные. Почти везде неискusstная, привычная к литературным шаблонам рука стерла своеобразие личности. Повидимому, и религиозное благоговение мешало агиографам изобразить парадоксию подвига. Многие юродивые на Руси ходили нагие, но агиографы стремились набросить на их наготу покров церковного благолепия. Читая жития греческого юродивого Симеона, мы видим, что парадоксия юродства охватывает не только разумную, но и моральную сферу личности. Здесь христианская святость прикрывается обликом не только безумия но и безнравственности. Святой совершает все время предосудительные поступки: производит бесчиние в храме, ест колбасу в страстную пятницу, танцует с публичными женщинами, уничтожает товар на рынке и т. п. Русские агиографы предпочитают заимствовать из жития св. Андрея, в котором элемент имморализма отсутствует. Лишь народные предания о Василии Блаженном, да скудные упоминания летописей показывают, что и русским юродивым не чужда была аффектация имморализма. Жития их целомудренно покрывают всю эту сторону их подвига стереотипной фразой: “похаб ся творя.” “Юрод” и “похаб” — эпитеты, безразлично употреблявшиеся в древней Руси — повидимому, выражают две стороны надругания над “нормальной” человеческой природой: рациональной и моральной. Мы могли бы легко сослаться в доказательство на

⁵³ Праздник Покрова — один из наиболее чтимых на Руси, пришедший из Византии. Отмечается 14 октября по новому стилю. Он связан с видением юродивого Андрея (одни исследователи относят его жизнь к X, другие — к VII веку). Находясь на молитве во Влахернском храме в Константинополе, юродивый увидел, как Божья мать во время совершения вечернего богослужения покрывает своим омофором молящихся. Именно во Влахернском храме хранились риза Божьей матери, омофор (длинная широкая полоса материи с изображениями крестов) и часть пояса. На Русь этот праздник пришел не позднее 1148 г.

современное русское юродство, но это было бы методологически неправильно. Лишенное церковного признания и благословения с XVIII века, русское юродство не могло не выродиться, хотя мы лишены возможности определить степень его уклонения от древних образцов.

Необычное обилие “Христа ради юродивых,” или “блаженных” в святцах русской церкви и высокое народное почитание юродства до последнего времени, действительно, придает этой форме христианского подвижничества национальный русский характер. Юродивый так же необходим для русской церкви, как секуляризованное его отражение, Ивандурак, — для русской сказки. Ивандурак, несомненно, отражает влияние св. юродивого, как Иванцаревич — святого князя.

Здесь не место останавливаться на очень трудной духовной феноменологии русско-го юродства. Совершенно схематически укажем на следующие моменты, соединяющиеся в этом парадоксальном подвиге:

1. Аскетическое поправление тщеславия, всегда опасного для монашеской аскезы. В этом смысле юродство есть притворное безумие или безнравственность с целью поношения от людей.

2. Выявление противоречия между глубокой христианской правдой и поверхностным здравым смыслом и моральным законом с целью посмеяния миру (I Кор. I — IV).

3. Служение миру в своеобразной проповеди, которая совершается не словом и не делом, а силой Духа, духовной властью личности, нередко облеченной пророчеством.

Дар пророчества приписывается почти всем юродивым. Прозрение духовных очей, высший разум и смысл являются наградой за поправление человеческого. разума подобно тому, как дар исцелений почти всегда связан с гскезой тела, с властью над материей собственной плоти.

Лишь первая и третья сторона юродства являются подвигом, служением, трудничеством, имеют духовно-практический смысл. Вторая служит непосредственным выражением религиозной потребности. Между первой и третьей существует жизненное противоречие. Аскетическое подавление собственного тщеславия покупается ценою введения ближнего в соблазн и грех осуждения, а то и жестокости. Св. Андрей цареградский молил Бога о прощении людей, которым он дал повод преследовать его. И всякий акт спасения людей вызывает благодарность, уважение, уничтожает аскетический смысл юродства. Вот почему жизнь юродивого является постоянным качанием между актами нравственного спасения и актами безнравственного глумления над ними.

В русском юродстве вначале преобладает первая, аскетическая сторона, в XVI столетии уже, несомненно, — третья: социальное служение.

В Киевской Руси мы не встречаем юродивых в собственном смысле слова. Но о некоторых преподобных мы слышим, что они юродствуют временно: Исаакий, затворник Печерский, и Авраамий Смоленский. Впрочем, относительно Авраамия нет уверенности в том, не называет ли его биограф юродством нищую, странническую жизнь святого. Социальное уничижение, “худые ризы” преп. Феодосия, тоже, ведь, граничат с юродством смирения. Временно нес тяжкое бремя юродства, и преп. Кирилл Белозерский. Как и для Исаакия, его юродство мотивируется желанием избежать славы. Что оно имело характер моральный (имморальный) — по крайней мере, нарушения дисциплины, — видно из налагавшихся на него игуменом наказаний. Впрочем в юродстве преподобных мы не должны искать резких черт классического типа: для них достаточно и отдаленного приближения к нему. Это не особая форма служения, а привходящий момент аскезы.

Первым настоящим юродивым на Руси был Прокопий Устюжский. К сожалению, его житие составлено (XVI в.) много поколений после его кончины, которую оно само относит к 1302 г., помещая отдельные события его то в XI-ое, то в XV-ое столетие. Житие это приводит Прокопия в Устюг из Новгорода и, что самое поразительное, делает его немцем. Был он смолоду богатым купцом “от западных стран, от латинска языка, от немецкой земли.” В Новгороде он познал истинную веру в “церковном украшении,” иконах, звоне и пении. Крестившись у святого Варлаама Хутынского (анахронизм) и раздав свое имение, он “приемлет юродственное Христа ради житие и в буйство преложится,” по апостолу. В чем состояло его буйство, не указывается. Когда его начали “блажити” в Новгороде (автору следовало сказать о “блажении” до принятия юродства), он отпрашивается у Варлаама в “восточные страны,” и идет по градам и весям, непроходимым лесам и болотам, “взыскав древнего погибшего отечества.” Его юродство навлекает на него от людей “досаду и укорение и биение и пхание,” но он молится за своих обидчиков. Город Устюг, “великий и славный,” он избрал для жительства тоже за “церковное украшение.” Житие он ведет жестокое, с каким не могли сравняться самые суровые монашеские подвиги: не имеет кровли над головой, спит “на гноище” нагой, после — на паперти соборной церкви. Молится тайно, по ночам, прося “полезных граду и людем.” Принимает у богобоязненных людей по малу пищи, но никогда ничего у богатых.

Первому русскому юродивому удалось, повидимому, ввести в заблуждение устюжан. Мнимый “юрод” не пользовался авторитетом, как это видно из эпизода об огненной туче. Однажды Прокопий, войдя в церковь, возвещает Божий гнев на град Устюг “за незаконные неподобные дела зле погибнут огнем и водою.” Никто не слушает его призывов к покаянию, и он один плачет целые дни на паперти. Только когда страшная туча нашла на город, и земля затряслась, все бегут в церковь. Молитвы перед иконой Богородицы отвратили Божий гнев, и каменный град разразился в 20 верстах от Устюга, где столетия спустя можно было еще видеть поваленный лес.

Пророческий дар, неотъемлемый от юродства, Прокопий проявляет и во втором эпизоде жития, из которого мы узнаем, что были у него в Устюге и друзья. В страшный мороз, какого не запомнят устюжане, когда замерзали люди и скот, блаженный не выдержал пп.бывания на паперти в своей “раздранной ризе” и пошел просить приюта у клирошанина Симеона, отца будущего святителя Стефана. В этом доме он предсказывает Марии о рождении от нее святого сына. Так, как рисуется здесь его облик в общении с людьми, в нем нет ничего сурового и мрачного. Он является “светлым видением и сладким смехом.” Хозяина, который обнимает его и целует, он приветствует словами: “Брате Симеоне, отселе веселися и не унывай.”

В этой устюжской повести явственны следы влияния греческого жития Андрея Юродивого, особенно в описании морозного терпения святого.

Не даром устюжское предание приводит первого русского юродивого из Великого Новгорода. Новгород был родиной русского юродства. Все известные русские юродивые XIV в. и начала XV связаны с Новгородом. Здесь буйствовали в XIV веке Николай (Кочанов) и Федор, пародируя своими драками кровавые столкновения новгородских партий. Никола жил на Софийской стороне, Федор на Торговой. Они переругивались и перебрасывались через Волхов. Когда один из них пытался перейти реку по мосту, другой гнал его назад, крича: “Не ходи на мою сторону, живи на своей.” Легенда прибавляет, что после таких боев блаженным случалось возвращаться не по мосту, а прямо по воде, яко по суху.

В пятнадцати верстах от Новгорода, в Клопском Троицком монастыре подвизался св. Михаил (1453), именуемый юродивым (или Салос), хотя в его житиях (известно 3 редакции) не видим юродства в собственном смысле слова. Св. Михаил является провидцем, а его жития собранием “пророчеств,” вероятно, записывавшихся в монастыре. Лишь причудливость формы, символическая театральность жестов, с которыми связаны некоторые из его пророчеств, могли быть истолкованы, как юродство. Самое большое о юродстве говорит начало жития, рисующее его необычайное появление в Клопском монастыре.

В ночь под Иванов день (1409 г.), во время всенощной, в келье одного из монахов оказался неведомо откуда пришедший старец. “Пред ним свеча горит, а пише сидя Деяния апостольска.” На все вопросы игумена неизвестный отвечает буквальным повторением его слов. Его, было, приняли за беса, начали кадить “темьяном”⁵⁴ но старец, хотя “от темьяна закрывается,” но молитвы повторяет и крест творит. В церкви и трапезной он ведет себя “по чину” и обнаруживает особенное искусство сладкогласного чтения. Он не желает только открывать своего имени. Игумен полюбил его и оставил жить в монастыре. Не говорится, был ли он пострижен и где. Монах он был образцовый, во всем послушлив игумену, пребывая в посте и молитве. Но житие его было “вельми жестоко.” Не имел он в келье ни постели, ни изголовья, но лежал “на песку,” а келью топил “наземом да коневым калом,” и питался хлебом да водой.

Его имя и знатное происхождение обнаружилось во время посещения монастыря князем Константином Дмитриевичем, сыном Донского. В трапезной князь пригляделся к старцу, который читал книгу Иова, и сказал: “А се Михаиле Максимов сын рода княжеска.” Святой не отрицал, но и не подтверждал, и князь, уезжая, просил игумена: “Поберегите, отцы, сего старца, нам человек той своитин.” С тех пор Михаил жил в монастыре, окруженный всеобщим уважением. При игумене Феодосии он изображается рядом с ним как бы правителем монастыря... Молчание свое он прерывает для загадочных пророчеств, которые составляют все содержание его жития. То он указывает место, где рыть колодезь, то предсказывает голод и учит кормить голодных монастырской рожью. Суровый к сильным мира сего, он предсказывает болезнь посаднику, обижавшему монастырь, и смерть князю Шемяке и архиепископу Евфимию I. В этих пророчествах Михаила много политики, и при том демократической и московской, которая ставит его и игумена в оппозицию к новгородскому боярству. Позднейшие предания приписывают ему провидение о рождении Ивана III и предсказание о гибели новгородской свободы.

Во всем этом нет настоящего юродства, но есть причудливость формы, поражающая воображение. Предсказывая смерть Шемяке, он гладит его по голове, а обещая владыке Евфимию хиротонию в Литве, берет из рук его “ширинку”⁵⁵ и возлагает ему на голову. За гробом игумена идет в сопровождении монастырского оленя, которого приманивает мохом из своих рук. Можно было бы сказать, что лишь общее уважение к юродству в Новгороде XV столетия сообщает ниб юродивого суровому аскету и прозорливцу.

Житие Ростовского юродивого Исидора (+ 1474) составлено, в значительной степени, по устюжским и новгородским легендам. Живет он в “куще,” на болоте, юродствует днем, а по ночам молится. Его гонят и смеются над ним, несмотря на чудеса и предсказания, исполнение которых заслужило ему его прозвище: “Твердислов”⁵⁶. И этот юродивый “от стран бе западных, роду римского, языка немецкого.” Эти слова — прямое заимство-

⁵⁴ *Темьян* — тмин; на псковском наречии и в данном случае — ладан.

⁵⁵ *Ширинка* — в данном случае: полотенце.

⁵⁶ *Твердислов* — тот, чье слово твердо, то есть истинно.

вание из жития Прокопия — не являются надежным свидетельством. Выведение юродивых из немецкой земли могло быть выражением их чуждости окружающей жизни, их странничества на земле. Отвержение родины есть аскетический подвиг, особенно связанный с юродством. Но вот для другого ростовского юродивого Иоанна Власатого (или Милостивого + 1581) его нерусское происхождение кажется вероятным. На гробнице его в церкви св. Власия до последнего времени сохранялась псалтырь на латинском языке, по преданию ему принадлежавшая. В надписи на листах, относящейся ко времени св. Дмитрия Ростовского (1702-9), читается: “От времени преставления блаженного Иоанна Власатого и милостивого, даже доселе, бяше на гробе его книжица сия, зело ветха, псалтырь Давыдов, на латинском диалекте, юже той угодник Божий моляся к Богу чтяше.” Известно, что католический Запад не знал юродства. Как ни странным представляется избрание этого подвига перешедшим в православие немцем, опыт нашего времени показывает, что нередко православные немцы обнаруживают максимум русскости: и в славянофильстве и в религиозной ревности. Но иностранное происхождение первого русского юродивого св. Прокопия сомнительно.

Ряд московских юродивых начинается с Максима (+ 1433), канонизованного на соборе 1547 г. Житие его не сохранилось. XVI век дал Москве Василия Блаженного и Иоанна, по прозвищу Большой Колпак. Многословное и витиеватое житие св. Василия не дает никакого представления о его подвиге. Его образ сохранен в народной московской легенде, известной и в поздних записях. Она полна исторических небылиц, хронологических несообразностей, местами прямых заимствований из греческого жития св. Симеона. Но это единственный источник для знакомства с русским народным идеалом “блаженного.” Не знаем только, в какой мере он соответствует московскому святому XVI века.

По народной легенде, Василий был в детстве отдан к сапожнику и тогда уже проявил свою прозорливость, посмеявшись и прослезившись над купцом, заказавшим себе сапоги: купца ожидала скорая смерть. Бросив сапожника, Василий начал вести бродячую жизнь, ходя нагим (как св. Максим) по Москве, ночуя у одной боярской вдовы. Как сирийский юродивый, он уничтожает товары на рынке, хлеб и квас, наказывая недобросовестных торговцев. Все его парадоксальные поступки имеют скрытый мудрый смысл, связанный с объективным видением правды; они совершаются не по аскетическому мотиву юродственного самоунижения. Василий швыряет камни в дома добродетельных людей и целует стены (“углы”) домов, где творились “кощуну”: у первых снаружи виснут изгнанные бесы, у вторых плачут ангелы. Данное царем золото он отдает не нищим, а купцу в чистой одежде, потому что купец потерял все свое состояние и, голодая, не решается просить милостыню. Поданное царем питье он выливает в окошко, чтобы потушить далекий пожар в Новгороде. Самое страшное — он разбивает камнем чудотворный образ Божией Матери у Варварских ворот, на доске которого под святым изображением был нарисован чорт. Дьявола он всегда умеет раскрыть во всяком образе и всюду его преследует. Так он узнал его в нищем, который собирал много денег у людей, посылая в награду за милостыню “привременное счастье.” В расправе с нищим-бесом есть мораль, острие которой направлено против благочестивого корыстолюбия; “Собираеши счастьем христианские души, в сребролюбивый нрав уловляеши.”

Не раз блаженный представляется обличителем — хотя и кротким — Грозного царя. Так он укоряет царя за то, что, стоя в церкви, мыслями был на Воробьевых горах, где строились царские палаты. Скончавшийся в 50-х гг. XVI века, св. Василий не был свидетелем опричного террора Грозного. Но легенда заставляет его перенестись в Новгород

во время казней и погрома города (1570). Оказавшись под мостом у Волхова в какой-то пещерке, Василий зазывает к себе Иоанна и угощает его сырой кровью и мясом. В ответ на отказы царя, он, обнимая его одной рукою, другой показывает на небесах возносящиеся души невинных мучеников. Царь в ужасе машет платком, приказывая остановить казни, и страшные яства превращаются в вино и сладкий арбуз.

О почитании св. Василия, канонизованного в 1588 г., говорит посвящение ему храмов еще в XVI столетии и самое переименование народом Покровского (и Троицкого) собора, в котором он был погребен, в собор Василия Блаженного.

При царе Феодоре Ивановиче в Москве подвизался другой юродивый, по прозвищу Большой Колпак. В Москве он был пришельцем. Родом из вологодских краев, он работал на северных солеварнях, в качестве водоноши. Переселившись в Ростов (он собственно ростовский святой), Иоанн построил себе келью у церкви и в ней спасался, увешав свое тело веригами и тяжелыми кольцами. Выходя на улицу, он надевал свой колпак, т.е. одежду с капюшоном, как ясно объяснено в житии и изображается на старинных иконах. Едва ли не Пушкин первый назвал этот колпак железным в “Борисе Годунове.” Как об особом подвиге Иоанна, рассказывается, что он любил подолгу смотреть на солнце, помышляя о “праведном солнце.” Дети и безумные люди смеялись над ним (слабые отголоски действительного юродства), но он не наказывал их, как наказывал Василий Блаженный, и с улыбкой предрекал будущее. Перед смертью блаженный переселился з Москву, но мы ничего не знаем о его здешней жизни. Умер ч мовнице (в бане), и во время его погребения в том же Покровском соборе, где схоронен Василий, произошло “знамение”: страшная гроза, от которой многие пострадали. У англичанина Флетчера читаем, что в его время “холил по улицам нагой юродивый и восстанавливал всех против Годуновых, которых почитают правителями государства.” Обыкновенно отождествляют этого юродивого с Иоанном, хотя нагота его как будто противоречит одежде Колпака.

Но обличение царей и сильных мира в XVI веке уже сделалось неотъемлемой принадлежностью юродства. Самое яркое свидетельство дает летопись в рассказе о беседе псковского юродивого св. Николы с Иоанном Грозным. Пскову в 1570 г. грозила участь Новгорода, когда юродивый вместе с наместником кн. Юрием Токмаковым велели ставить по улицам столы с хлебомсолью и с поклоном встречать царя. Когда, после молебна, царь зашел к нему благословиться, Никола поучал его “ужасными словесы еже престати велия кровопролития.” Когда Иван, несмотря на предупреждение, велел снять колокол со святой Троицы, то в тот же час у него пал лучший конь “по пророчеству святого.” Так пишет псковский летописец. Известная легенда прибавляет, что Никола поставил перед царем сырое мясо, несмотря на великий пост, и в ответ на отказ Иоанна — “я христианин, и в пост мяса не ем,” — возразил: “А кровь христианскую пьешь?” Это кровавое угощение Псковского юродивого, конечно, отразилось на народной легенде московского Василия.

По понятным причинам иностранцы-путешественники больше русских агиографов обращают внимание на политическое служение юродивых. Флетчер пишет (1588 г.): “:Кроме монахов, русский народ особенно чтит блаженных (юродивых) и вот почему: блаженные, подобно пасквилям, указывают на недостатки знатных, о которых никто другой и говорить не смеет. Но иногда случается, что за такую дерзкую свободу, которую они позволяют себе, от них тоже отделяются, как это и было с одним, двумя в предшествующее царствование, за то, что они уже слишком смело поносили правление царя.” Флетчер же сообщает о Василии Бл., что “он решился упрекнуть покойного царя в жестокости.” Об

огромном уважении русских к юродивым еще в начале XVI в. пишет Герберштейн⁵⁷: “Юродивые ходили нагими, середина тела у них закрыта тряпкой, с дико распущенными волосами, железной цепью на шее. Их почитали и пророками: явно обличаемые ими говорили: это по грехам моим. Если они что брали в лавке, торговцы еще благодарили.”

Из этих описаний иностранцев мы заключаем, во-первых, что юродивые в Москве были многочисленны, составляли особый класс, и что Церковь канонизовала из них весьма немногих. (Впрочем, в виду народного преимущественно почитания блаженных, установление точного списка канонизованных святых этого чина встречает много трудностей). Во-вторых, общее уважение к ним, не исключавшее, конечно, отдельных случаев насмешки со стороны детей или озорников, самые вериги, носимые на показ, совершенно меняли на Руси смысл древне-христианского юродства. Менее всего это подвиг смирения. В эту эпоху юродство есть форма пророческого, в древнееврейском смысле, служения, соединенная с крайней аскезой. Специфически юродственное заключается лишь в посмеянии миру. Уже не мир ругается над блаженным, но они ругаются над миром.

Не случайно, что пророческое служение юродивых получает в XVI веке социальный и даже политический смысл. В эту эпоху осифлянская иерархия ослабевает в своем долге печалования за опальных и обличения неправды. Юродивые принимают на себя служение древних святителей и подвижников. С другой стороны, этот мирянский чин святости занимает в Церкви место, опустевшее со времени святых князей. Различие условий государственной жизни вызывает совершенно противоположные формы национального служения. Святые князья строили государство и стремились к осуществлению в нем правды. Московские князья построили это государство крепко и прочно. Оно существует силой принуждения, обязанностью службы и не требует святой жертвенности. Церковь передает государственное строительство всецело царю. Но неправда, которая торжествует в мире и в государстве, требует корректива христианской совести. И эта совесть выносит свой суд тем свободнее и авторитетнее, чем меньше она связана с миром, чем радикальнее отрицает мир. Юродивый вместе с князем вошли в Церковь, как поборники Христовой правды в социальной жизни.

Общее понижение духовной жизни с половины XVI века не могло не коснуться и юродства. В XVII веке юродивые встречаются реже, московские уже не канонизируются церковно. Юродство — как и монашеская святость — локализуется на севере, возвращаясь на свою новгородскую родину. Вологда, Тотьма, Каргополь, Архангельск, Вятка — города последних святых юродивых. На Москве власть, и государственная и церковная, начинает подозрительно относиться к блаженным. Она замечает присутствие среди них лже-юродивых, натурально безумных или обманщиков. Происходит умаление и церковных празднеств уже канонизованным святым (Василию Блаженному). Синод вообще перестает канонизовать юродивых. Лишаясь духовной поддержки церковной интеллигенции, гонимое полицией, юродство спускается в народ и претерпевает процесс вырождения.

⁵⁷ Герберштейн Сигизмунд (1486-1566) — немецкий дипломат. Бывал в России в 1517 и 1526 г. Известны его “Записки о московитских делах”. Последний раз переизданы Лениздатом в 1986 г. в сборнике “Россия XV-XVII веков глазами иностранцев.”

14. Святые Миряне и Жены.

Святые князья и юродивые почти исчерпывают мирянский чин святости на Руси. Они воплощают два противоположные начала в мирянском служении миру: несение социального долга в самом высоком и почетном из мирских призваний — и самое радикальное отвержение мира, совместимое с пребыванием в миру. В канонизации мирян Церковь избирает крайние полюсы праведности, позволяя этим заключать об отличном от других церковных чинов, репрезентативном характере мирянских канонизаций. Немногие имена святых мирян, остающиеся вне обоих списков, рельефно оттеняют некоторые черты русской народной религиозности.

Симеон Верхотурский (+ 1642), родом из дворян, оставил в Смутное время свою родину и пришел в Верхотурье, сибирский городок будущей Пермской губернии. Он поселился в 50 верстах от города в селе Меркушинском, вел странническую жизнь, зарабатывая себе хлеб шитьем шуб (“с нашивками”), и рыбной ловлей. Впоследствии старики вспоминали, что он, при бедности своей, старался кормить других и обращать в христианство язычников-вогуличей. Через 50 лет после его кончины чудеса у могилы послужили основанием для местной канонизации. Св. Симеон не может считаться пустынножителем, хотя вероятно, что любовь к тишине и уединению привели его в сибирскую глушь. Основное содержание его подвига — социальное опрощение. Дворянин, добровольно ведущий крестьянскую жизнь, напоминает смоленского князя Андрея, ставшего понамарем в Переяславле, отчасти московского боярина или князя, юродствовавшего в Клопском монастыре. Так подвизались многие неканонизованные праведники XVIII и XIX веков. Таков смысл жизни и великолепной легенды старца Федора Кузьмича.

Артемий Веркольский (+ 1545) — крестьянский мальчик (Архангельская губерния), убитый молнией в двенадцатилетнем возрасте. Житие его, написанное в 20-х гг. XVII в., помнит только, что с 5 лет Артемий “начат лишаться детского обычая и возненавидел игры детские.” Эта стереотипная в русских житиях черта в данном случае получает свое полное значение. Мальчик уже участвует в сельских работах, и это его “земное дело” дает для автора жития повод к рассуждению о святости земледельческого труда, в сравнениях с ветхозаветными праведниками. Гроза, которая застала отрока в поле за боротьбой, изображается с такой стихийной мощью, что за ней, как в житиях юродивых, чувствуется явление силы Божией. “Блаженный ужасеся и от того великого ужаса и грому испусти дух.” Смерть от грозы, напрасная смерть, без покаяния, допускает различное религиозное толкование. Житие приводит слова писания : “Аще гнев Божий или молния и гром поразят человека, и Аз сам сужду рабу моему.” Веркольские жители похоронили Артемия в лесу, не на кладбище — очевидно, под влиянием этих религиозных сомнений. Но через 35 лет, в следующем поколении, суд Божий решает в пользу святости Артемия. Над его могилой видят свет, переносят тело в церковь, и здесь совершаются чудеса. Теперь уже Артемий является, как чистая жертва, угодная Богу, приближаясь к чину святых страстотерпцев.

Смысл подвига страстотерпцев нам уяснили Борис и Глеб, первые русские святые. Мы видели других страстотерпцев-князей. С особенным религиозным благоговением русское благочестие относится к младенцам, погибшим насильственной смертью. Здесь жертвенное заклание соединяется с младенческой чистотой. Отсюда канонизация убиенного царевича Димитрия и отрока Гавриила Слуцкого (+ 1690), в котором видели жертву ритуального убийства. В Менюжском монастыре, в 40 верстах от Новгорода чтутся мощи младенцев Иакова и Иоанна, скончавшихся при Грозном. По новгородским преданиям и меся-

цесловам, пятилетний Иоанн во время игры убил нечаянно брата, а сам, испугавшись, спрятался в печь, где задохся от дыма. Еще более случаев неканонизованного, народного почитания страстотерпцев. В Угличе, не довольствуясь святым царевичем, народ чтит младенца Иоанна Чеполосова, семи лет от роду убитого работником отца, углицкого посадского человека (+ 1663). Всем известен народный культ в Петербурге, создавшийся вокруг гробницы убитого императора Павла. Последние примеры суть незаконные ветви на древе страстотерпцев. Но народное почитание Василия Мангазейского было одно время оцерковлено. Сын Ярославского купца Василий служил приказчиком в сибирском городе Мангазее (ныне не существующем). Хозяин, заподозрев его в краже, истязал его, пытал в воеводской избе и, наконец, убил ударив ключом в висок. Боясь ответственности, тело несчастного зарыли без погребения (1602 г.), но через 50 лет над этим местом стали совершаться знамения. В XVII веке над могилой построили часовню, потом перенесли тело в Туруханский монастырь, где оно, в золоченой раке, было выставлено для поклонения. В 1803 г. во время эпидемии в Туруханске, для успокоения волновавшегося народа, было разрешено поставить образ Василия и поднять надгробие (перед этим удаленные из церкви) для совершения “молений.” Так как Митрополит Амвросий, давая разрешения на молебны для успокоения народного движения, в то же время характеризует его, как суевере, то назвать это разрешение культа канонизацией невозможно. Василий остался почитаемым усопшим.

К числу страстотерпцев никак не могут быть отнесены братья Алфановы: Никита, Кирилл, Никифор, Климент и Исаакий, мощи которых покоятся под спудом в Новгородском Антониевом монастыре. Это, может быть, самый загадочный случай в русской агиологии: канонизация целой семьи, о которой не сохранилось никаких сведений. Неизвестно даже время их жизни. Предание считает их посадниками новгородскими и строителями Сокольницкого монастыря, откуда их мощи были перенесены после пожара 1775 г. Вероятно, братья почитались в своем монастыре, как благочестивые “ктиторы” (создатели). Но культ их имеет не народный характер, а местно-церковный.

При большом числе святых мирян на Руси удивляет отсутствие канонизации священников из белого духовенства. Известны два имени святых иереев: Максима Тотемского (+ 1650) и Симеона Малопинежского (+ 1585). Но первый был юродивым, и к тому же не канонизован, а второй принял схиму перед смертью и, следовательно, вошел в святцы в чине преподобных.

В объяснение отсутствия святых священников в русской церкви можно указать на низкий уровень белого духовенства в древней Руси и малое уважение к нему. Исторические памятники касаются этого сословия лишь для того, чтобы указать на какие-либо его недостатки. Историки изображают сельское духовенство мало отличающимся по хозяйственному быту и по образованию от крестьянского населения. Следовательно, иерейская праведность не выделялась из праведности мирянской. Но мирянская святость была канонизована в своих крайних концах: как княжеская и как юродская. Белое духовенство представляло, в социальном и бытовом отношении, общественную середину, и отсутствие святых иереев не более удивительно, чем отсутствие святых бояр или купцов. Духовное же сословие в целом, как клир, было представлено святым епископом.

* * *

Не велико число и святых жен в русской церкви: церковно канонизованных, кажется, всего двенадцать. Известная социальная приниженность русской женщины, особенно в московский период, очевидно, сказалась и в духовной жизни: в отсутствии религиозной инициативы, героической жертвенности, в теплом характере благочестия. Женские монастыри на Руси имели скорее значение институтов общественного призрения, убежищ и богаделен для вдов и не вышедших замуж девиц, преимущественно из боярской среды. Героическое подвижничество и тем более пустынножителство среди русских инокинь неизвестны. Тем не менее среди немногих имен русских святых жен есть несколько дорогих для каждого русского сердца.

Во главе их — равноапостольная Ольга, почитание которой началось ранее почитания кн. Владимира. Сам Владимир перенес ее гробницу в Десятинную церковь, быть может, в чаянии ее канонизации. Когда, в домонгольское время, произошла канонизация св. Ольги, неизвестно. Похвальные слова ей, заменяющие житие, не прибавляют никаких сведений о ее жизни к летописным легендам. Церковь русская чтит в ней не подвижницу, а первую крестительницу (хотя и не в собственном смысле) Руси.

За нею идет ряд княгинь, основательниц монастырей и игумений, которые соответствуют чину святых князей и преподобных одновременно: все канонизованные русские инокини княжеского происхождения; даже св. Харитину Новгородскую предание считает литовской княжной, обрученной кн. Феодору (XIII в.). Преподобные княгини, канонизованные церковью — Евфросиния Полоцкая, Анна Кашинская, супруга св. князя Михаила Ярославича Тверского, скончавшаяся сама в монастыре в 1368г.; Евфросиния Суздальская, дочь св. кн. Михаила Черниговского, и Евфросиния (в миру Евдокия) Московская, супруга Дмитрия Донского, постригшаяся незадолго до кончины (+1407) в Вознесенском девичьем монастыре. Народное или местное монастырское почитание прибавляет к ним ряд имен: Евпраксию Псковскую, Соломонию (Софию) Московскую, разведенную супругу Василия III, и других.

Из них одна Евфросиния Полоцкая (+ 1173) выступает в своем житии с определенными чертами, рисующими ее, как исключительную по силе характера и образованности церковную деятельницу. Дочь Полоцкого князя Святослава-Георгия, юная — Предислава отвергла всех женихов и постриглась в монастыре своей тетки под именем Евфросинии. Однако, она не осталась жить в ее обители, а получила разрешение у епископа поселиться при соборной церкви св. Софии. Здесь она занималась списыванием книг, продавая которые, раздавала цену их бедным. Потом она получила от епископа пригородную церковь Спаса в Сельце, построила здесь каменный храм и при нем женский монастырь. В этот монастырь она сумела привлечь, несмотря на сопротивление родителей, свою родную сестру Гориславу, двоюродную Звениславу и двух племянниц. “Такой имела дар блаженная Евфросиния: если посмотрит т кого своими очами, тотчас познает, есть ли в нем дух добродетельный.” Не довольствуясь одним женским монастырем, она строит еще и мужской, с храмом Рождества Христова.

Св. Евфросиния имела особое почитание к святыням Греции и православного Востока. Об этом свидетельствует и сохранившийся в Полоцке крест ее с мощами греческих святых, и получение ею из Константинополя (конечно в копии) одной из икон Богоматери, приписывавшейся кисти евангелиста Луки. Эта икона находится в Торопецком соборе. Наконец, уже в старости она предприняла с братом и сестрой трудное путешествие через Цареград в св. землю, из которого уже не вернулась. Она хотела скончаться в Иерусалиме

и заранее простилась в Полоцке с оплакавшими ее родными. Поставив золотое “кандило”⁵⁸ у гроба Господня, она не имела уже сил дойти до Иордана и умерла в русском монастыре Богородицы. Впоследствии ее мощи были перенесены в Россию, где покоились в Киевских пещерах. Лишь в 1910 г. они были перенесены в родной Полоцк.

Среди святых мирянок княгини тоже преобладают. Древняя Русь знала юродивых жен (XVII в.), но ни одна из них не была канонизована. Княгиня Анна, супруга Ярослава Мудрого, чтилась в Новгороде вместе с сыном Владимиром, строителем Софийского собора, в котором оба погребены. Это святые “ктиторы.” В Муроме княгиня Февроия почитается вместе с супругом, князем Петром. История не знает ничего о них, даже имена их не встречаются в летописи. Чрезвычайно интересную народную легенду о Петре и Февронии мы рассмотрим в следующей главе. Новгородская девица Гликерия и Киевская княжна Ольшанская не только остаются неизвестными для нас, но были неизвестны и во время их канонизации. Она установлена была отчасти по нетлению мощей, отчасти вследствие чудес. Это редкие на Руси (частые в древней Галлии) канонизации, имеющие в основании своем почитание гробниц. Новгородская летопись рассказывает под 1572 г., что за церковью св. Флора и Лавра “обретоша гроб верх земли и обретоша в гробе тело цало (цело), а не все.” Имя покойной было известно — “девица Гликерия,” “а скзывала жена старая Настасия владыке Леониду, что помнила, как девицу ту провожали лет с пятьдесят, и владыка проводил тую девицу собором . . . и молебны пел” . . . и после похорон (“провождения”) произошли чудесные исцеления. Эти исцеления, повторившиеся и в 1572 г., очевидно, и легли в основание последовавшей тогда канонизации.

В начале XVII столетия в Киеве, близ великой Лаврской церкви, во время копания, был найден гроб с нетленным телом девушки, имя которой было означено на серебряной дощечке: Юлиания, княжна Ольшанская, скончавшаяся на 16-ом году (вероятно, в XVI столетии). При открытии гроба были найдены сохранившимися богатое, обшитое золотом платье и множество драгоценностей. В связи с чудесами у гроба установилось почитание св. Юлиании, но мощи ее сгорели в 1718 году.

Имя Юлиании встречается столь же часто среди русских святых мирянок, как имя Евфросинии среди инокинь. Две святых Юлиании в своем подвиге воскрешают для нас идеальный образ древнерусской женщины.

Княгиня Юлиания Вяземская принадлежит, бесспорно, к чину страсотерпцев. О ее трагической кончине мы читаем в летописи. Муж ее князь Симеон Мстиславич Вяземский разделял изгнание со Смоленским князем Юрием, после завоевания Смоленска Литвой. Василий I Московский дал им в удел город Торжок. Здесь князь Юрий прельстился красотой Юлиании и пытался соблазнить ее. Не успев в этом, он убил князя Симеона, но не мог преодолеть сопротивления его супруги. В ярости он гнался за ней с мечом, изрубил ее на дворе и велел бросить тело в реку (1406 г.). Опомнившись, Юрий бежал в монастырь (Веневский), искупая свой грех, а мощи св. Юлиании, отдав их в супружескую верность, покоятся под спудом в Преображенском соборе в Торжке. Интересно, что и раскаившийся убийца ее пользуется в Веневском монастыре народным почитанием.

Повесть о Юлиании Лазаревской (или Муромской) (+ 1604) представляет не столько житие, сколько биографические записки, составленные ее сыном Дружиной Осорьиным, — единственная биография древне-русской женщины. Она замечательна своей правдивостью, простотой и богатством бытового содержания. Самый подвиг праведной Юлиании, в его смиренной красоте, дает понятие о том, как глубоко Евангелие могло войти в

⁵⁸ *Кандило* — в данном случае: лампада.

совесть и преобразить жизнь древне-русского человека. Юлиания не была канонизована до последнего времени, современники не были поражены ее изумительной жизнью: может быть, эта жизнь и не была беспримерной. Образ св. Юлиании должен бросить светлый луч во всякое слишком мрачное изображение московского XVII века.

Юлиания (Ульяна Устиновна), урожденная Недюрева, из муромского дворянского рода, оставшись сиротой в шестилетнем возрасте, была воспитана сначала бабушкой, потом теткой. Родня была довольно состоятельная. Хотя, при отсутствии по близости храма, Юлиания до замужества редко бывала в церкви (сын пишет, что будто бы совсем “не лущися ей в девическом возрасте в церковь приходит”), но уже в детские годы она терпит насмешки от тетки и двоюродных сестер за свою молитву и постничество. Тихая и послушливая, Юлиания не любит детских игр, но за пряжей и пальцами “не угасаша свеча ее вся ночи.” Уже тогда она помогает в округе сиротам и нуждающимся. Шестнадцати лет она выходит замуж за Георгия Осорьина (Осоргина), тоже зажиточного дворянина, и живет с ним в селе Лазаревском в четырех верстах от Мурома. Как образцовая жена, она покорна свекру и свекрови, которые передают ей все “домовое строение.” Она должна “удовлять пищей и одеждой” многочисленных рабов и рабынь, задает им работу, но не принимает от них никаких личных услуг: не позволяет ни снимать обуви, ни подавать воды для умывания. Неразумных учит кротостью, а не наказанием. Вечером и утром кладет 100 поклонов за молитвой с мужем. Муж пропадает в служебных поездках — в Астрахань — по два, по три года, но она не имеет прав! распоряжаться имуществом и подает милостыню только из своего рукоделия; своими руками моет сирот и вдов и кормит их. После Бога и Богородицы, она больше всего чтит св. Николу, и он защищает ее от бесовских страхований.

Во время голода и моровой язвы, еще при Грозном, она хитростью выпрашивает у свекрови пищи, будто на завтрак и полдник для себя, и раздает все голодным. Хоронит умерших, заказывает по ним сорокоусты⁵⁹. Заразных больных, от которых все сторонятся, она моет в бане своими руками, тайно от свекра и свекрови.

У Юлиании было много детей — сыновья и дочери, — но в детях она не была счастлива. Среди них, как и среди челяди, частые свары: старший сын убит холопом, другой — на царской службе. Юлиания стала подумывать о монастыре, но муж не отпускает ее, освободив лишь от обязанностей супружества. С тех пор Юлиания, постелив мужу постель, укладывалась на печке, подложив под ребра поленья да ключи. Впрочем, ночи она проводит за молитвой, а утром спешит к заутрене и обедне в церковь, которая совсем рядом, в их селе.

Через десять лет такой жизни умирает муж, и Юлиания может свободно расточать свое имущество на дела любви. Она раздавала все деньги, и ей приходилось еще занимать, чтобы подавать нищим. Выпрашивая у детей Денег якобы себе на теплую одежду, она сама ходит без шубы и надевает обувь на босу ногу, подкладывая в сапоги вместо стелек орехи и острые черепки. В эти годы ее благочестие принимает более монашеский характер. Она непрестанно, с четками в руках, творит молитву Иисусову, и даже во сне губы ее

⁵⁹ *Сорокоусты* — молитвы за усопших, которые продолжаются в течение сорока дней, так как по церковным представлениям душа новопреставленного, то есть только что умершего, в течение сорока дней проходит воздушные мытарства. И лишь по истечении сорока дней предстает перед Богом для определения посмертной участи. Именно поэтому Церковь предписывает особенно усиленно молиться за новопреставленного в течение сорока дней, чтобы облегчить его участь.

шепчут молитву. Повторяются видения и угрозы бесов, от которых избавляет ее Никола своей палицей.

Но подвиг жизни Юлиании — подвиг любви, и только перед смертью она дает полную свою меру. Снова настали голодные годы (1601-2) при царе Борисе, каких давно не бывало на Руси. Люди ели человеческое мясо и умирали во множестве. Амбары Юлиании были давно уже пусты. Она распродала весь скот, одежду и посуду для голодных и дошла сама до последней нищеты. Тогда ей пришлось переселиться в свою Нижегородскую вотчину, где, может быть, голод менее свирепствовал, и отпустить на волю своих рабов, которых не чем было кормить. Некоторые из них, впрочем, остались, и собирали для своей госпожи лебеду и древесную кору. Из этих суррогатов она пекла хлеб, кормилась сама с детьми и слугами, питала и захожих нищих: нищих в то время было “без числа.” Соседи говорили им с укоризной: “Что вы ходите к ней в дом? Она сама помирает с голоду.” Но нищие уверяли, что нигде они не едали такого сладкого хлеба, как у этой вдовы. Брали у нее и соседи для пробы ее хлеба из лебеды и удивлялись: “Горазды рабы ее печь хлебы.” Так через пять веков Юлиания Осорьина повторяет подвиг печерского инока Прохора Лебедника.

Но конец уже был не далек. Юлиании в это время не менее 70 лет. Разболевшись на Рождество, она причастилась и простилась с детьми и слугами, “поучив их о любви и милостыне.” О себе призналась, что желала давно ангельского образа, но не сподобилась ради грехов своих. Скончалась она 10 января 1604 года. Прощавшиеся с ней видели над головой ее золотой круг, “яко же на иконах пишется.”

Когда, через 10 лет, хоронили ее сына Георгия у Лазаревской церкви, нечаянно раскопали ее могилу и нашли ее полной мура. Сын Дружина, рассказывающий об этом, не мог убедиться в полном нетлении тела: “от ужаста не смеяхом досмотрети, только видехом нозе ее и бедра целы суца.” Этим муром, а когда оно исчерпалось, то перстью из гроба, мазались больные и получали облегчение. “Мы же сего не смеяхом писати, яко не бе свидетельство.” Семейное и народное почитание Юлиании началось, таким образом, через 10 лет по ее кончине, но церковного “свидетельства,” законно предшествующего канонизации, не было — до наших дней. Св. Юлиания не дождалась торжественной канонизации, но имя ее (как и имя Нила Сорского) внесено в “Верный Месяцеслов” 1903 г. Почитание св. Юлиании растет в наше время в связи с литературным распространением ее жития, популяризированного многими русскими писателями. Юлиания Лазаревская — святая преимущественно православной интеллигенции. В ней находит свое оцерковление ее традиционное народолюбие и пафос социального служения. Хотя Юлиания прошла через суровую аскезу и мечтала о монашестве, но не внешние причины помешали ей принять его. Она осталась верной своему личному христианскому призванию: служения миру и деятельной христианской любви.

15. Легендарные Мотивы в Русских Житиях.

Русские жития святых отличаются большою трезвостью. Когда у агиографа не хватало точных преданий о жизни святого, он, не давая воли своему воображению, обыкновенно развивал скудные воспоминания “риторическим плетением словес” или вставлял их в самую общую, типическую рамку соответствующего агиологического чина. Сдержанность русской агиографии особенно бросается в глаза в сравнении с средневековыми житиями

латинского Запада. Даже необходимые в житии святого чудеса даны очень скупо как раз для самых чтимых русских святых, получивших современные биографии: Феодосия Печерского, Сергия Радонежского, Иосифа Волоцкого.

От чудес следует отличать легендарные мотивы, свойственные народному преданию и эпосу и распространенные в одинаковых или близких формах у разных народов и в разных религиозно-культурных мирах. Из запаса народного фольклора кое-что просачивается и в агиографию. На Руси всегда при одном условии: если между кончиной святого и записью его жития прошло так много времени — целые столетия, — что у автора нет возможности противопоставить народной легенде хотя бы скудную агиографическую схему. Тогда легенда совершает свой прорыв в агиографию, к удовлетворению историков литературы. Некоторые местности оказываются особенно склочными к легендарному развитию житийных тем. Такова прежде всего агиография Великого Новгорода, который своевременно не закрепил предания о своих великих святых XII века. Новгородская легенда, по наблюдению Ключевского, сильно влияла на Ростовскую агиографию. За ними идут Муром и Смоленск.

Житие арх. Иоанна (Илии, +1186) записано, по Ключевскому, в 70-х или 80-х гг. XV столетия и состоит из трех мало связанных между собою эпизодов, известных в рукописях в качестве отдельных повестей: повести об основании Благовещенского монастыря, сказания о чуде Знамения Божией Матери и повести о путешествии Иоанна на бесу в Иерусалим. Лишь последняя является народной легендой в собственном смысле слова. Содержание ее следующее. Однажды ночью за молитвой святитель услышал бульканье в своем рукомойнике. Сотворив молитву, он “оградил” сосуд (не сказано чем: каким-либо предметом или крестным знаменем, что вероятнее). Бес, заключенный в сосуде, начал вопить, “палимый огнем.” Святой соглашается отпустить его под условием свозить его в Иерусалим в ту же ночь и доставить обратно в Новгород. Бес стал, “яко конь,” перед кельей; святой, перекрестившись, сел на него, и очутился у дверей Гроба Господня, которые сами растворились перед ним. Помолвившись, Иоанн таким же образом возвращается домой. Уходя бес прогит никому не рассказывать о своем унижении, грозя, в противном случае, “искушением.” Иоанн не исполняет его просьбы, и искушение постигает его в точно предсказанных бесом чертах. Много раз с тех пор граждане видят блудницу, выбегающую из кельи архиепископа. Приходя к нему, находят девичье монисто, одежду и сандалии. Поверя этому “бесовскому мечтанию,” народ вместе с начальниками решает, что блудник не достоин занимать апостольский престол. Взяв святителя, с ругательствами посадили его на плот под Волховским мостом, чтобы пустить по течению. Но совершилось чудо: плот поплыл против течения реки, к Юрьеву монастырю. Святой молился за народ, дьявол рыдал, а граждане с крестным ходом шли встречать своего Богом оправданного владыку и умолять его о прощении.

Эта легенда составилась из двух первоначально независимых тем: бес в рукомойнике и чудо невинно оклеветанного епископа. Джин, запечатанный в сосуде магическим знаком, и путешествие на спине джина всем знакомы по сказкам 1001 ночи. Арабская сказка восходит к еврейским легендам о царе Соломоне, который, запечатав демона в сосуде (“печатью царя Соломона”), сделался обладателем тайных магических знаний. Патериковое сказание об апве Логгине и житие мученика Конона были посредствующими греческими звеньями между еврейским первоисточником и русской легендой.

Легенда об оклеветанном в прелюбодеянии и чудесно прославленном епископе восходит ко временам древней Церкви, повидимому, к V веку, когда только устанавлива-

лась обязательность безбрачного епископата, и многие епископы жили с женами в целомудренном браке. Известны западные варианты этих легенд в христианской Галлии.

Локальную новгородскую окраску имеет чудо с Волховом. Потопление с моста было обычной в Новгороде казнью. Эта вторая половина легенды св. Иоанна, вместе с новгородским мотивом чуда на водах встречается на Руси еще в двух святительских легендарных житиях: Василия Рязанского (Муромского) и Иакова Ростовского. Время жизни св. Василия, епископа Рязанского, относится к XIII или XIV веку. Но муромское житие св. князя Константина делает Василия епископом Муромским, перенесшим кафедру в Рязань (неисторично), и объясняет это перенесение легендой, чрезвычайно сходной с легендой св. Иоанна. Бес, завидуя добродетели Василия, показывается в виде девицы, выбегающей из дома епископа с сандалиями в руках. Напрасно оправдывается невинный, его хотят убить: едва упрасивает он отложить казнь на завтра. После ночи, проведенной за молитвой, он с иконой Богородицы в руках подходит к берегу Оки, расстилает по реке свою мантию и несется “духом бурным” против течения, более двухсот “поприщ,” к Старой Рязани. Здесь князь с духовенством встречают его и оставляют святительствовать в Рязани. В житии Ростовского епископа Иакова († 1392 г.) тема о блуднице подверглась перерождению. Из “бесовского мечтания” она становится действительной грешной женщиной, осужденной князем на смерть. Иаков заступился за грешницу и определил ей вместо казни покаяние, за что ростовцы сгоняют его самого с престола. Оку и Волхов заменяет озеро Неро, по которому святитель плывет на своей мантии от неблагодарных ростовцев к далекому берегу, где основывает свой монастырь.

Заключение беса в сосуд (без путешествия в Иерусалим) и клеветы беса на святого, хотя и в другой форме, входят в состав жития преп. Авраамия Ростовского, первая половина которого повествует о его чудесной борьбе с язычеством. Житие св. Авраамия принадлежит к памятникам поздним и совершенно легендарным. Оно настолько изобилует историческими и хронологическими несообразностями (говорит, напр., о стольном городе Владимире при князе Владимире), что нет возможности даже, хотя бы в пределах столетия, определить время жизни святого. Историки колеблются между XI и XIV столетиями. Первые известия о почитании св. Авраамия восходят к концу XV в. К тому-же времени или к началу XVI относятся древнейшие списки одной из трех редакций его жития.

Древние, хотя тоже не исторические жития св. Леонтия и Исаии, епископов ростовских, повествуют о их борьбе с язычеством. Житие преп. Авраамия, не упоминая о них, переносит их подвиги на Авраамия. В Ростове, на Чудском конце стоит идол каменный, именуемый Белесом. В нем живет бес и “творит мечты” мимоходящим. Авраамий молился о ниспослании сил для одоления идола, — “и не возможе.” Некий старец посылает его в Цареград для молитвы в церкви Иоанна Богослова, но по дороге, в окрестностях Ростова, Авраамий встречает самого апостола: “человека страшна, благоговейна образом, плешива, возлыса, брадою круглою великою, и красна суца зело.” Страшный муж дает ему свою трость, чтобы ею “избодать” идола. Идол рассыпается в прах. На месте его Авраамий воздвигает монастырь Богоявления, а на месте встречи с апостолом — церковь св. Иоанна Богослова. И церковь и монастырь известны в Ростове. В церкви Богослова сохранилась и та самая трость, которой Авраамий избодал Белеса.

Борьба Авраамия с идолом, несомненно, вдохновляется апокрифическим житием ап. Иоанна, а трость Иоанна в Ростовском уезде соответствует посоху ап. Андрея в Новгородском (в известном селе Грузине). Ростовцы, так много перенявшие из новгородских ле-

генд, не хотели уступить новгородцам чести видеть одного из апостолов во плоти на своей земле.

Вторая половина жития Авраамия начинается, без связи с первой, рассказом о бесе в рукомойнике. Святой “накрывает” его крестом (не крестным знамением). Князья, пришедшие в монастырь помолиться, сняв крест, выпускают беса — “изыде... акы дым черн и злосраден,” — и бес обещает мстить. Прикинувшись воином, он идет к князю во Владимир и клеветает на Авраамия, что тот нашел в земле клад и скрыл его от князя. Владимир в гневе посылает за старцем, и слуги хватают Авраамия за молитвой, в одной власянице и босого. По дороге, встретив “селянина” на пегой ослице с красными женскими сандалиями в руках, они сажают святого на ослицу и обувают его в эти сандалии. В таком позорном образе исполняется точно угроза беса. Поставленный у князя рядом со своим клеветником, Авраамий тотчас “запретил” бесу, который исчез, открыв свое имя (“Зефеус” или “Зефеог”). Князь просит прощения. Клевета беса носит другой характер, нежели в житии св. Иоанна, но женские сандалии взяты оттуда. Новое содержание клеветы, сокрытие клада, кажется Кадлубовскому отражающим исторические отношения между князьями и церковью в XIV веке. Естественнее искать источник этого варианта в Киево-Печерском патерике, в сказании о нашедших клад Феодоре и Василии и об истязании их корыстолюбивым князем.

Следы новгородских преданий сильно сказались и на легенде о ростовском юродивом Исидоре Твердислове (XV в.). Один из главных эпизодов ее — чудо с напитками на пиру — повторяет предание о Николе Кочанове, новгородском юродивом XIV в. Юродивый приходит на пир к князю, но слуги отгоняют его. Тогда напитки исчезают во всех сосудах, но появляются вновь через короткое время, при возвращении святого. За этот час Исидор успел побывать в Киеве. Мгновенные перенесения по воздуху, из города в город (не в видении, а во плоти), вообще, часты в легендах о юродивых. Василий Блаженный из царского дворца в Москве заливает пожар в Новгороде, а Михаил Клопский, исчезнув из церкви своего монастыря, оказывается в соборе Св. Софии. В основе этих легенд лежит, конечно, реалистическое истолкование прозорливости юродивых, побеждающей пространство. Тот же Михаил Клопский в своем посмертном чуде спасает на море во время бури, как Николай Чудотворец, новгородского купца. Чудо спасения на водах при жизни совершает и Исидор. Подробности ростовского чуда напоминают новгородскую былинку о Садко: корабль, останавливающийся на волнах, жребия, которые мечут корабельщики, и купец, спускаемый в море на доске. Новгород, естественно, был родиной морских купеческих легенд.

Особняком стоит новгородское житие св. Антония Римлянина, которое — может быть, по своему позднему происхождению, — не успело повлиять на ростовский круг легенд. По этому житию, Антоний родился “во граде велицем Риме,” когда Рим, “от папы Формоса,” “отпаде от веры христианския.” Но родители Антония тайно научили его христианской вере и писаниям греческого языка. Схоронив родителей, он положил в бочку оставшееся “имение,” пустил ее в море, а сам пошел в дальнюю пустыню к монахам, которые спасались потаенно от еретиков. Обычай этих монахов рисуются по житию Марии Египетской. Постригшись у них, Антоний начал молиться на камне у берега моря, когда внезапно буря оторвала камень от берега и понесла “по теплому морю” в реку Неву и в Волхов. Через два дня Антоний был уже в Новгороде. Наглядно, даже художественно изображается удивление людей и объяснение с ними иностранца, не знающего русского языка. Лишь научишись по-русски, Антоний идет к епископу Никите, и, после строгих

увещаний владыки, открывает свое происхождение. Епископ дает ему землю для основания монастыря во имя Рождества Богородицы, а чудесно выловленная рыбаками бочка с драгоценностями Антония, после судебного процесса, присуждается ему и дает средства для построения каменных зданий монастыря. Антоний поставляется в нем игуменом и через 16 лет умирает, оставив своим преемником Андрея, от имени которого ведется повествование.

Об Антонии, основателе Рождественского монастыря, хорошо известно из Новгородской летописи. Под 1117 г.: “Игумен Антон заложи церковь камяну, святая Богородица монастырь.” В 1119 г. она “свершена,” в 1125 — расписана, в 1127 заложена каменная трапезная, в 1131 “Антон игуменом Нифонт архиепископ постави.” В 1147 “умре Антон игумен.” Необычайное внимание летописи к подробностям монастырского строения объясняется, быть может, тем, что это был первый настоящий монастырь в Новгороде с каменными зданиями. Об иноземном происхождении Антония не говорится ничего. До нас дошли две грамоты от имени Антония, из которых одна, невидимому, подлинная, за исключением некоторых вставок. Начинается она словами. “Се аз, Антоний, худший во мни-сех, изыдох на место се.” “Изыдох” (из города), не “приидох,” указывает тоже как будто на новгородское происхождение.

Память о преп. Антонии в Новгороде заглохла. Почитание его начинается (или оживает) с середины XVI века. В 1550 г. игумен Вениамин торжественно поднял лежавший в забвении на берегу его камень (местной породы). Около 1590 г. найдена в ризнице его трость и реставрирован образ, Канонизация преп. Антония относится к 1597 г., когда были открыты его мощи и установлено ему празднование. По всей вероятности, тогда и было написано его житие. Монах Нифонт, который в 1598 г. составил повесть о чудесах преподобного, предполагается автором жития. Сам он не мог назвать себя автором, ибо приписал житие непосредственно венному ученику Антония, игумену Андрею. Таким образом житие это — весьма смелый “псевдепиграф,” который пылает себя многочисленными историческими противоречиями.

Однако же, будучи искусственным литературным произведением, житие Антония должно было отразить народные (или монастырские) предания, слагавшиеся в XVI веке. Насколько мы можем судить, легенда об Антонии развивается вокруг его реликвий. В монастыре Антония сохранялись и дошли до настоящего времени шесть иконок, точнее досок с эмалевыми иконами французской лиможской работы. Археологи относят их к XII-XIII столетиям, а местное предание считает их вкладом Антония. В древнем Новгороде церковная утварь западной работы не была редкостью (Корсунские врата Софийского собора). Но в конце XVI века, с замиранием новгородской торговли и ухудшением отношений к католицизму (Брестская уния⁶⁰), западные иконы с латинскими надписями, принадлежавшие, по преданию, Антонию, стали непонятны и вызвали предположение о римском происхождении святого. Ранее XVI в. римлянином он не называется. Быть может здесь произошло и некоторое смешение с древним архиепископом новгородским Антонием Ядрейковичем, который оставил описание своего хождения в Царьград-Новый Рим, и

⁶⁰ *Брестская уния* — еще одна попытка воссоединения православной и католической Церквей в 1596 г. на Соборе в Бресте. Несмотря на то что Западная Украина и Белоруссия в лице своих епископов признали папу римского своим главой, большинство православных не признало унии и вело с ней ожесточенную борьбу. Нынешняя Украинская католическая Церковь, добивающаяся официального статуса, — сохранившаяся ветвь так называемых “католиков по православному обряду” (их еще называют униатами).

мог называться Римлянином (греком). Прибрежный камень, на котором, по преданию, молился преподобный (столпничал), сделался тогда средством передвижения из Рима в Новгород. Известная на Руси повесть об отпадении латинян от правой веры дала материал для первой части жития, а новгородские морские сказания (чудесные бочки, выловленные Садко, и его богатство) — для второй. Все это лишь вероятные предположения, конечно, и житие Антония еще ждет своего исследователя.

Кроме Антония и юродивых есть еще один “Римлянин” в легендарной группе русских святых. В Смоленске, неизвестно с какого времени, чтился св. Меркурий. Сохранившиеся, начиная с XVI века, списки жития его в двух отличных редакциях изображают святого спасителем города от татар во время Батыева нашествия. Во время осады Смоленска Батыем Божия Матерь является в храме пономарю и посылает его искать живущего в городе благочестивого воина Меркурия “родом римлянина.” Меркурий выходит (или выезжает на коне) из стен города и разбивает на голову врагов. По одной версии он убивает исполина, особенно страшного среди татар. Но Богородица обещала ему мученический венец. Поэтому явившийся ангел (или сын убитого исполина) отсекает ему голову. Меркурий берет свою голову в руки и возвращается в город, где рассказывает о своей победе (“проглагола главою своею отсеченною”) и умирает. Он похоронен в церкви Богородицы, и над гробом повешено его славное оружие.

В русских летописях, кроме одной поздней, включившей повесть о Меркурии, нет известий об осаде Батыем Смоленска. Это заставляет сомневаться в историчности события. Вероятно, смольняне, уцелевшие во время татарского погрома, приписывали свое спасение небесным силам, как новгородцы — архангелу Михаилу. Но кто был Смоленский святой Меркурий, решительно неизвестно. В Киево-Печерской Лавре покоятся мощи Меркурия, который здесь считается епископом Смоленским, убиенным от Батыею 24 ноября, т.е. в день памяти смоленского воителя. К сожалению, имени Меркурия нет в списках смоленских епископов, и, в виду полного отсутствия исторических свидетельств, было высказано предположение, что в Смоленске чтился первоначально кесарийский великомученик Меркурий, память которого совершается в тот же день. А. Кадлубовский указал на близкое сходство смоленской легенды с греческой — особенно в гсм виде, как она читается в распространенном г.овсюду апокрифическом житии Василия Великого (псевдо-Амфилохиевом). По житию Василия, город Кесарию хочет наказать император Юлиан Отступник, когда Богородица, в видении св. Василия, посылает уже прославленного мученика Меркурия поразить гонителя. Смерть Юлиана от копья небесного воина Меркурия была очень распространенной христианской версией его гибели. Мученик Меркурий (Дециева гонения) считается воином при жизни, и в житии его рассказывается о его участии в битве с врагами и об ангельской помощи ему. Над гробницей его в Кесарии, как и в смоленском житии, повешено его оружие. Была ли в Смоленске гробница святого? В XVII веке уже считали, что мощи его почивали в Киеве, приплыв туда чудесно по течению Днепра.

Наконец легенда об отрубленной голове, вместе с римским происхождением Меркурия, указывает на западные влияния. Этот распространенный на Западе легендарный агиографический мотив приурочен более чем к 10 святым, из которых наиболее известны св. Дионисий Парижский, чтимый (как Ареопagit) и на Востоке. Смоленск, принадлежавший Литве в течение XV и начала XVI века, естественно мог усвоить эту западную легенду. Интересно, что и другая известная на Руси легенда о главоношении относится к

польской области. В Почаевской Лавре ее приурочили к одному монаху, убитому татарами в 1607 году и донесшему свою голову до чудотворной иконы Богородицы.

До сих пор мы имели дело с легендами. Есть одно, единственное русское житие, которое включило в себя не только легенду, но и народную сказку. Для истории русской сказки сохранившийся текст XVI века представляет совершенно исключительную ценность, но для русской агиологии он не дает ничего. Это житие муромских святых князей Петра и Февронии. О князе Петре и его супруге ничего неизвестно из летописей, как и о другой группе Муромских святых князей — Константине и сыновьях его, что впрочем ничего не говорит против действительного их существования. Но муромские агиографы, известные нам с XVI века, отсутствие исторических сведений о своих святых восполняли художественным творчеством (ср. легенду о епископе Василии). Нам известен и автор жития гв. Петра и Февронии: это инок Ермолай-Еразм, недавно открытый писатель времен Грозного. Составляя свое житие в эпоху Макариевских соборов, на которых были канонизованы муромские князья, он вложил в народную сказку кое-что из политических настроений своего времени: антибоярская его тенденция отражает годы боярского правления в малолетство Грозного.

Первая использованная Еразмом тема — народная сказка о Кощее бессмертном, встречающаяся в фольклоре многих народов. Летающий змей — дьявол — оболъщает и сожигает с женой муромского князя Павла. В ночной беседе с ней он проговаривается, что ему смерть “от Петрова плеча, от Агрикова меча.” Петр, брат князя Павла, добывает Агриков меч (Агрик — герой византийского эпоса) и убивает змея. Тут начинается сказка о Василисе-Премудрой. Заболевший проказой от змиевой крови Петр посылает искать лекарей, и посланцы его находят в селе Лыскове простую девицу Февронию, которая задает и разрешает мудреные загадки и в конце концов исцеляет князя Петра, обещавшего жениться на ней. Но здесь сказка переходит в политическую сатиру. Муромские бояре не влюбились княгини-крестьянки и требуют у князя развестись с женой. Петр вменил в “уметы” свое “самодержавие,” оставил княжение и поплыл по Оке с любимой женой. Но идиллия в лодке непродолжительна: граждане раскаялись и призывают князя обратно.

Лишь конец сказания представляет легенду христианскую и агиографическую. Со старившись, супруги постриглись и молили Бога о том, чтобы им умереть в один день. Они даже приготовили для себя общую гробницу в муромском соборе. Последний дни свои Феврония проводит за рукоделием, вышивая воздух в храм Пречистой. Князь Петр присылает к ней сказать: “Сестра Евфросиния (ея иноческое имя), хочу уже отойти из тела, но жду тебя, чтобы отойти вместе.” Она отвечает: “Подожди, господине, пока я дошью воздух в святую церковь.” Дошив, она извещает князя, и оба умирают вместе, 25 июня. Люди не Хотели исполнить их последней воли и похоронили супругов в разных церквях. Но на утро увидели тела их соединившимися в приготовленной ими общей гробнице. Эта легенда повествует о многих святых древней церкви. Ее знает и Восток и Запад. Она естественно развивается вокруг общей гробницы супругов.

Едва ли надобно упоминать, что легенда о граде Китеже, неизвестная в древнерусской литературе, не имеет ничего общего с муромской легендой о Петре и Февронии: связь между ними создана лишь Римским-Корсаковым.

Кажется, мы исчерпали все легендарные сюжеты в русской агиографии. Их немного, и они не могут поколебать общего впечатления ее строгости и трезвости.

Сами по себе, многие из этих легенд обладают большими литературными достоинствами. Живописно в деталях житие Антония Римлянина. Героично смоленское житие

Меокурия, которое может быть сопоставлено с рязанским эпосом о богатырях татарской эпохи. Трогательно сказание о Петре и Февронии, одна из жемчужин древнерусской литературы.

Заключение.

Наше исследование оканчивается на пороге XVIII века. Продолжать его дальше не позволяют совершенно изменившиеся условия канонизации синодальной эпохи. При Св. Синоде канонизации были редки; в XVIII веке чаще деканонизировали святых. В течение двух столетий, до царствования Николая II, канонизовали всего четырех святых, и эти четыре все епископы: Димитрий Ростовский, Иннокентий Иркутский, Митрофаней Воронежский и Тихон Задонский. С точки зрения официальной, иерархической церкви, святой епископ казался единственно достойным прославления. Отсюда и недоразумение, вкрадшееся даже в литературный русский язык: нередко святителем называют всякого святого. Отсюда и знаменитое циническое определение святого, дававшееся остроловами духовных академий: святой — это сушеный архиерей.

Для последних столетий русской церкви можно изучать историю духовной жизни, историю праведности, — но пока еще не историю святости.

Между тем допетровская святость русской церкви представляется уже цельной и законченной. Это духовный процесс, имеющий свое возрастание, свою вершину (XV век) и свой упадок. Его упадок должен быть принят во внимание историком, желающим объяснить срыв, которым оканчивается наш XVII век. Духовное окостенение русской жизни делало неизбежным, как церковный раскол старообрядчества, так и культурный раскол Петра. Но, оглядываясь у грани катастрофы на великое прошлое, можно попытаться подчеркнуть не некоторые общие черты: найти некоторый общий коэффициент для характеристики древнерусской святости.

Первое и последнее впечатление, которое остается при изучении этой святости — ее светлая мерность, отсутствие радикализма, крайних и резких отклонений от завещанного древностью христианского идеала. В монашестве почти не видим жестокой аскезы, практики самоистязаний. Господствующая аскеза русских святых — пост и труд. Оттого постничество и трудничество, наряду с подвижничеством, суть русские переводы не привившегося у нас слова “аскеза.” Труд чаще всего встречается в виде телесного труда в тяжелых монастырских послушаниях (“кто не знает Кирилловские хлебни?”) или на огороде, в поле, в расчистке лесной чащи для земледелия. Отсюда, от трудовой аскезы, один шаг до аскезы хозяйственной, объясняющей огромное значение русских (как и западных средневековых) монастырей в системе народного хозяйства. Основатели Соловецкого монастыря, как и св. Филипп, игумен соловецкий, являются для нас покровителями не только земледельческой, но и промышленной технической культуры. Но хозяйственная жизнь монастыря получает свое религиозное оправдание лишь в его социальном служении миру. С необыкновенной силой все русские святые иноки настаивают на милостыне и благотворительности, как условия духовного процветания своих обитателей: “Страннолюбия не забывайте.” Служение миру святого и его монастыря не ограничивалось, конечно, смягчением экономических язв и телесных недугов. Мир притекает к святому в жажде очищения, чтобы приобщиться, хотя на время к созерцанию духовной красоты.

Обращения грешников — чаще кротким словом, чем властным наказанием, — о которых читаем в житиях святых, находят свой бытовой, постоянный коррелятив в институте монашеского духовничества⁶¹ (не старчества), в древней Руси почти заменившего духовничество приходского священника. Слово увещания, слово правды не умолкает перед сильными мира: кажется даже, что особенно громко оно звучит для них. Бесстрашие святого перед властью, его государственное исповедничество характеризует русских преподобных до эпохи царства, святителей и в первое столетие царства. Мученический исход этого исповедничества в XVI столетии говорит о разрушении старинных отношений между святостью и миром.

В своей трудовой аскезе русский святой не отвергает и книжного труда: нередко своей рукой переписывает необходимые для церкви списки богослужебных и учительных книг. Уважение к духовному просвещению было велико — и у святого и у его биографов. Но лишь немногие достигали учености — как Авраамий Смоленский, Стефан Пермский, Дионисий Троицкий: еще реже видим настоящих духовных писателей среди русских святых: в сущности мы могли бы назвать всего два имени: Иосифа и Нила. Зато многие из наших святых были иконописцами, и, насколько этот труд или искусство были распространены, видно из того, что нередко мы узнаем лишь из случайно брошенной фразы об этой деятельности святого: Авраамия, Стефана, Дионисия Глушицкого, митр. Петра и многих других.

Мистика, как в смысле созерцательности, так и особых методов “умной молитвы,” не является характерной для русской святости. Быть может, она менее свойственна ей, чем святости греческой или католической. Но нельзя забывать, что величайшее столетие русской святости (XV) проходит под знаком мистической жизни, и что у истоков ее стоит не кто другой, как преподобный Сергий. Вместе с тем, иссякание этого потока ознячало вообще обмеление святости. Однако, это мистическое направление сказалось у нас весьма прикровенно — настолько, что, если бы нашелся критик, пожелавший начисто отрицать существование русской мистической школы, его трудно было бы опровергнуть: на столь тонки, почти неуловимы следы ее.

Еще с меньшим правом можно говорить о ритуалистическом или литургическом направлении русской святости. Ритуалистическая школа Иосифа Волоцкого, победившая в церковной жизни, очень мало отразилась на святости, т.е. на вершинах духовной жизни. Говоря о духовной жизни народа всегда необходимо различать между планами ее или уровнями глубины.

Не всегда мистик, еще реже строгий уставщик, русский святой инок в одном отношении изменяет идеалу рассудительной мерности. В кротком смирении его часто прогля-

⁶¹ *Монашеское духовничество* — в Древней Руси приходской священник часто поставлялся из среды народа. Обычно избирался человек, знавший хотя бы начатки грамоты. Обремененный семьей, часто непосильным земледельческим трудом, приходской священник подчас не возвышался ни морально, ни интеллектуально над своей паствой. Монах, живущий в монастыре, имел больше возможности трудиться и над собственным совершенствованием, и над повышением уровня своих знаний. Монашеская школа давала ему возможность постичь богатое духовное наследие христианства. Именно поэтому монастыри на Руси почти всегда были очагами культуры, центрами по переписке и переводу литературы, причем не всегда только церковной. В глазах простого человека из народа монах почти всегда выигрывал в сравнении с приходским священником, поэтому именно в монастыри люди шли за духовной поддержкой и наставлением. Особенно ярко это проявилось в XIX веке, когда в Онтину пустынь приезжали братья Киреевские и Гоголь, Толстой, Достоевский, Леонтьев и другие русские интеллигенты.

дывает юродство. “Худые ризы” игумена вводят в соблазн мирян, безгневность и безвластие его с трудом поддерживают монастырскую дисциплину. Но в этом унижении и кротости для него раскрывается — и здесь самая глубокая печать русской святости — образ униженного Христа.

Этот образ отпечатлелся неизгладимо в мирянской святости, которая составляет особое призвание русской церкви. Как ни сложно русское юродство, берущее на себя и пророческое служение, но в основе его лежит тот же идеал смирения Христова в парадоксальном выражении. Смягчаясь, тот же подвиг принимает форму социального опрощения. Крестная смерть Христова отраженно читается п вольной или безвинной смерти страсто-терпцев. Это самое последовательное отрицание жизни в миру, предельное выражение внутримирской аскезы. Но многочисленные святые князья утверждают возможность и долг профессионального служения миру. Святым, однако, это служение становится лишь через самоотвержение любви, высшим выражением которой является отдавание души своей “за други своя.”

Всякая святость во всех ее многообразных явлениях в истории, у всех народов выражает последование Христу. Но есть более или менее прямые или непосредственные образы этого последования, когда лик Христов открывается чрез Евангелие, не в царственном, а в униженном зраке. Таково в католической церкви подражание Христу Франциска Ассизского сравнительно с аскезой бенедиктинцев⁶² или цистерцианцев⁶³. После всех колебаний, преодолевая все соблазны национальной гордости, решаемся сказать, что в древне-русской святости евангельский образ Христа сияет ярче, чем где бы то ни было в истории. Если бы нужно было одним словом определить господствующий тип русской святости, то мы назвали бы его церковным евангелизмом. В этом святые плоды того дара св. Кирилла и Мефодия — славянского евангелия, — обратной стороной которого является отрыв от Греции, от классической культуры, от “словесной” культуры вообще.

Многочисленность святых мирян и “евангелический” образ их праведности говорит о том, что сияние лика Христова не ограничивалось стенами монастыря, но пронизало всю толщу народной жизни. Все же здесь уместно вспомнить, что христианизация Руси шла от верхних общественных слоев в низы, и что не крестьянство (как в XIX веке) являлось преимущественным носителем идеалов “святой Руси.” Но, когда от святости избранных совершаем переход к религиозности масс, — всегда следует остерегаться поспешных отождествлений. Русские святые — не русский народ. Во многом святые являются прямым отрицанием мира, т.е. жизни народа, к которому они принадлежат. Идеализация русской жизни была бы извращенным выводом из сияния ее святости. Даже основное направ-

⁶² *Бенедиктинцы* — орден бенедиктинцев, созданный святым Бенедиктом Нурсийским (480-550), основоположником западного монашества. Л. П. Карсавин следующим образом характеризует особенности этого ордена: “Понимая монашеское общежитие как “школу служения Господу”, он (Бенедикт) с необыкновенной ясностью оценил неосуществимость на долгое время и для многих идеала крайней аскезы и ввел монашескую жизнь в границы достижимого обычными людьми в климатических и бытовых условиях Запада. Бенедиктинский устав видит главную цель монашества в достижении нравственного совершенства путем послушания и смирения, но он пропитан духом трезвости и, “е закрывая возможностей мистической жизни, не делает ее обязательной” {Карсавин Л. П. Культура средних веков. Петроград, 1918. С. 46}.

⁶³ *Цистерцианцы* — орден белых монахов, основанный святым Робертом Молесмским в 1098 г. Называется так по местечку Цито, где возникло это монашеское движение, вначале весьма близкое к бенедиктинизму. Наиболее известно цистерцианство стало при Бернарде Клервосском, который обновил его в 1112 г.

ление русского мирянского благочестия не совпадает с духом русской святости. Характеризуя это благочестие по историческим документам, каноническим и соборным памятникам, не можем не видеть огромного преобладания ритуализма. Страх осквернения, точное соблюдение “субботы,” т.е. церковного устава, сообщает порой иудействующий или наивно-детский характер древнему русскому благочестию. Канонические памятники XI века в этом отношении вторят документам иосифлянкой школы. Но, чтобы быть справедливым, и в это обрядово-уставное благочестие⁶⁴ нужно бросить луч евангельского света. Он внутренне согревает его, он является творческой закваской в иудейском тесте. Отсюда милостыня, как едва ли не главный момент русской мирянской праведности, отсюда острые порывы покаяния и религиозные переломы в этом быте, обычно тяжелом и плотском. Только эти порывы тогда еще не носили характера религиозного беспокойства, тревоги и исканий. “Странничество”⁶⁵ в духовном смысле, как “взыскание Града,” не было свойственно древней Руси. Древняя Русь была сильна простой и крепкой верой, до конца утоляемой в ограде церкви, в ее быте и в ее узаконенном подвижничестве. То, в чем видят нередко сущностное свойство русской религиозной души — святое беспокойство и “богоискательство” — явления нового времени. Раскол XVII века поселил тревогу и сомнения в русскую душу. Вера в полноту реализующейся церковью на земле святости была подорвана. словно нет уже святых городов и обителей на Руси: ищут небывалой, несбыточной святости в потонувшем Китеже.

Но столетия империи, создавшие если не разрыв, то холодок между иерархической церковью и народной религиозностью, не убили святости. Как ни странно это может показаться на первый взгляд, но в бюрократической России, западнической по своей культуре, русская святость пробуждается от летаргии XVII века. Как будто удушливая теплица бытового православия была для нее менее благоприятной средой, чем холод петербургских зим. Вдали от покровительственных взоров власти, не замечаемая интеллигенцией, даже церковной иерархией, духовная жизнь теплится и в монастырях и в скитах и в миру. Русский монастырь последних веков далек от своего духовного идеала. К концу синодального

⁶⁴ “...обрядово-уставное благочестие!..” — Федотов отстаивает оригинальный взгляд на происхождение русского обрядоверия. Термин “обрядоверие” получил свое развитие в конце XIX — начале XX века. Обрядоверие — поверхностное исполнение религиозных обрядов. Обрядоверцы — люди, которые смысл христианства видят в точном, неукоснительном исполнении предписанных Церковью обрядов. Наиболее яркий пример обрядоверия — русское ста-рообрядчество. Федотов утверждает, что иосифляны корнями уходят в X-XI века. Еще Лесков утверждал, что христианство на Руси было лишь проповедано, но не укрепилось в глубине человеческих душ. В этом Федотов вслед Лескову видит трагедию древнерусской святости. Об этом талантливо писал *В. В. Розанов* в “Апокалипсисе нашего времени.”

⁶⁵ *Странничество*, “взыскание Града” — этими терминами Федотов называет явления, столь присущие Русской Церкви в XIX веке. Странничество — вид подвижничества, когда человек оставляет свой дом и близких и становится странником, переходящим из дома в дом, из монастыря в монастырь. Отрыв от корней, уход от социальной активности — опасный симптом, говорящий о неблагополучии в церковном организме. “Взыскание Града” — цитата из послания к евреям: “Ибо он (Авраам) ожидал города, имеющего основание, которого художник и строитель-Бог” (гл. II, ст. 10). То есть речь в послании идет о граде небесном, который подробно описывается в последней главе Откровения Иоанна Богослова. Отказ от земной деятельности, устремленность лишь к небесному, считает Федотов, свидетельствует о неблагополучии в Церкви, которая по своей природе является организмом богочеловеческим. В ней присутствует как земное, человеческое, так и божественное начало. Более глубоко эта проблема рассмотрена в труде В. С. Соловьева “История и будущность теократии” (Соловьев В. С. Соч. Т. 4. С. 243).

периода упадок, иногда в очень тяжелых и соблазнительных формах, наблюдается в огромном большинстве монастырей. Но в самых распущенных среди них найдется иногда лесной скиток или келья затворника, где не угасает молитва. В городах, среди мирян, не только в провинциальной глуши, но и в столицах, среди шума и грохота цивилизации, проходят своим путем юродивые, блаженные, странники, чистые сердцем, бессребренники, подвижники любви. И народная любовь отмечает их. В пустынь к старцу, в хибарку к блаженному течет народное горе в жажде чуда, преображающего убогую жизнь. В век просвещенного неверия творится легенда древних веков. Не только легенда: творится живое чудо. Поразительно богатство духовных даров, излучаемых св. Серафимом. К нему уже находит путь не одна темная, сермяжная Русь. Преп. Серафим распечатал синодальную печать, положенную на русскую святость, и один взошел на икону, среди святителей, из числа новейших подвижников. Но ныне поколение чтит в нем величайшего из святых древней и новой Руси. Самое явление Серафима в обстановке XVIII и XIX века предполагает воскрешение мистической традиции, заглохшей уже в московской Руси. Действительно, в начале XVIII века старец Паисий Величковский, преследуемый полицией, подобно раскольникам, идет за рубеж, в Румынию, и там обретает, вместе с рукописями Нила Сорского, живую школу умной молитвы. Паисий Величковский становится отцом русского старчества. Непосредственно связанная с ним Оптина Пустынь и Саров — делаются двумя центрами духовной жизни: два костра, у которых отогревается замерзшая Россия. “Откровенные рассказы странника” является безмянным свидетельством практики умной молитвы в середине XIX века вне монастырских стен, в среде странников и одиноких пустынножителей.

Возрождение духовной жизни в России принесло не только оживление старого опыта, но и совершенно новые на Руси формы святости. Такими следует признать старчество, как особый институт преемственности духовных даров и служения миру; духовную жизнь в миру, в смысле монашеского делания, соединяемого с мирянским бытом и, наконец, священническую святость, питаемую мистическим опытом Евхаристии и духовничества.

Преп. Серафим соединяет в себе черты глубокой традиционности со смелым, пророческим обетованием нового. Столпник, сожитель лесного медведя, определяющий смысл духовного подвига словами Макария Египетского, он белой одеждой своей, пасхальным приветом и призывом к радости, уже явленной во плоти светлой тайной преображения свидетельствует о новых духовных временах.

Во многом уже оставившая за собой духовный опыт древней Руси, новая святость в одном уступает ей. Она почти ничем не связана с национальной жизнью России и ее культурой. Как никогда и нигде в христианстве, келья и скит отрезаны от мира, даже если они и открыты пришельцам из него. Никогда влияние Афона не сказывалось так сильно на русскую духовную жизнь, как за последние века. Порванная русская духовная традиция заменяется древневосточной школой “добротолюбия.”

Революция, сжигающая в огне грехи России, вызвала небывалое цветение святости: святость мучеников, исповедников, духовных подвижников в миру. Но гонимое малое стадо русской церкви сейчас изгнано из созидания русской жизни, из новой творимой культуры. Оно не может взять на себя ответственности за “вражие” строительство. Но придет время, и русская церковь станет перед задачей нового крещения обезбоженной России. Тогда на нее ляжет ответственность и за судьбы национальной жизни. Тогда окончится двухвековая отрешенность ее от общества и культуры. И опыт общественного слу-

жения древних русских святых приобретает неожиданную современность, вдохновляя Церковь на новый культурный подвиг.

Указатель Литературы.

Ко всей книге и к введению.. Барсуков. Источники русской агиографии 1882. “Книга глаголемая о российских святых.” Изд. О. И. и Др. 1887 г. № 4. Словарь исторический о святых, прославленных в российской церкви 2-ое изд. 1862. Архим. Леонид, Святая Русь. 1897. Верный месяцеслов всех русских святых. 1903. *Арх. Филарет Черниговский*, Русские святые (три издания с 1861 г.) (А. Н. Муравьев). Жития святых российской церкви. 12 т. 1855-58. Великие Четы-Минеи Макария (неоконч.). Изд. Археогр. Ком. “Памятники старинной русской литературы,” 1;зд. гр. Кушелевым-Безбородко под ред, Костомарова, вып. 1-4, 1860 ел. В. О. Ключевский. Древнерусские жития святых как исторический источник. 1871. *Кадлубовский*. Очерки по истории древне-русской литературы житий святых. Варшава 1902 (Изд. “Рус. Филол. Вести.”). С. И. Смирнов. Как служили миру подвижники древней Руси. 1903 (Изд. “Богосл. Вести.” №№ 3-4.) Паозерский, Русские святые перед судом истории. 1923 (Антирелиг.). *Васильев*. История канонизации русских святых. 1893 Голубинский. История канонизации святых в русской церкви. 2-е изд. 1903 г. (Из Чт. О. И. Д.).

К Главе I. “Жития св. мучеников Бориса и Глеба. изд. Абрамовича (Отд. рус. яз. Рос. Ак. Н.) 1916. Другое изд. (фототипич.). Срезневского: Сказания о св. Б. и Гл. 1860 г. *Шахматов*. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. 1908. *Богуславский*. К вопросу о характере и объеме литер, деят. Нестора (Изв. Отд. рус. яз. А. Н.” 1914, 1.) Серебрянский. Древне-русские княжеские жития. (Чт. О. И. Др. 1915, 3). Приселков, Нестор Летописец. Петр. 1923.

К Главе 2. Издания преп. Феодосия в Чт. О. И. Др. 1858, 3; 1879, 1; 1899. *Чаговец*, Жизнь и сочинения преп. Феодосия. (Киев. Унив. Изв. 1902 и отдельно; *Бугославский*, 1. с. 1914, I и 3. *Абрамович*, Исследование о Киево-Печерском патерике. (“Изв. Отд. рус. яз. А. Н.” 1901-1902 и отдельно).

К Главе 3. “Патерик Киево-Печерского монастыря,” Изд. *Абрамовича*. 1911. Старое изд. *Яковлева*: Памятники русской литературы XII-XIII в. 1872. Русский перевод *Викторовой* 1870 г. *Яковлев*, Киевские религиозные сказания. *Шахматов*, Киево-Печерский патерик и Печерская летопись. (“Изв. Отд. рус. яз.” II (1897), *Абрамович*, Исследование. L.K.Goetz. Das Kieven Hohlenkloster als Kulturzentrum des vormongolischen Russlands. Passau, 1904. *Приселков*, Очерки по церковно полит, ист. Киевской Руси, 1913.

К Главе 4. Житие преп. Авраамия Смоленского, изд. *Резанова* (“Отд. рус. яз. А. Н.”). Старое издание в “Православ. Собеседнике” 1859, № 3. *Буслаев*, Исторические очерки, т. I, 1861 г. Статья *Редкова* в “Смоленской старине” ч. I. *Федотов*, Житие и терпение пр. Авраамия Смол., в “Православной Мысли,” вып. 2, Париж 1930.

К Главе 5. Издание княжеских житий см. в летописях и у *Серебрянского*, Древнекняжеские жития, 1915. *Мансикка*. Житие Александра Невского, 1913. Исследования у *Серебрянского* и *Мансикки*. *Клепинин*, Св. Александр Невский, Париж, УМСА Pгe5& (см. рецензию в “Совр. Зап.” № 36).

К Главе 6. Жития новгородских св. епископов (не всех) напечатаны у *Костомарова*, Памятники, в. 4. *Никитский*, Очерк внутренней истории церкви в великом Новгороде.

1879. Житие митр. Петра изд. у Макария, Ист. рус. церкви, т. 4; Жития м. Алексея изд. в летописях (Типогр., Вознес., Никон.) и Общ. люб. древ. письм. (1877). О московских митрополитах см. Ист. рус. Ц. Макария и Голубиского т. II, 1. Федотов, Св. Филипп, митр. Московский. Париж. УМСА Ргеяз. 1928.

К Главе 7. Житие св. Стефана Пермского изд. Археогр. Ком. 1897 и *Костомаровым*, Памятники, в. 4. *Шестаков*, Св. Стефан, первосвятитель Пермский, “Изв. и Уч. Зап. Каз. Ун.” 1868, 1; *Некрасов*, Пермские письма в рукописях XV в. Одесса 1890. *Голубинский*, История, II, 1.

К Главе 8. Оба жития преп. Сергия — Епифаниево и Пахомиево — изд. в Макарьевских Ч. М. Сентябрь; Епифаниево отдельно — арх. *Леонидом*. Русский сокращенный перевод его в № 12 “Сергиевских Листков” (Париж 1928). *Голубинский*. Преп. Сергий Радонежский и его лавра 1893. *Ключевский*, Значение преп. Сергия для русского народа и государства. “Очерки и речи” (1913). Прот. *Сергий Булгаков*. Благодатные заветы преп. Сергия русскому богословствованию. “Путь” №5 (1926). Б. Зайцев, Преп. Сергий Радонежский. Париж. УМСА Ргезд.

К Главе 9. Житие преп. Кирилла Белозерского изд. у о. *Яблонского*. Пахомий Логофет, 1908. (*Муравьев*) Русская Фиваида на Севере. 1855. Шевырев, Поездка в Кирилло-Белозерский монастырь. О. *Верюжский*. Истор. сказания о жизни святых Вологодской епархии 1880. *Коноплев*, Святые вологодского края. Чт. О. И. Др. 1895, 4. *Яхонтов*. Жития святых Поморского края, как исторический источник, Каз. 1881” *Серебрянский*, Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле. 1908 (Из “Чтений.”) *Кадлубовский*, Очерки.

К Главе 10. *Архангельский*, Преп. Нил Сорский, 1882, (Изд. О. Л. Др. П. 25). Новое издание Устава в Пам. Древ. Письма. 179 (*Боровковой-Майковой*). *Костомаров*, Русская История в жизнеописаниях. *Гречев*. Нил Сорский, “Ботосл. Веет.” 1908. *Покровский*, К литературной деятельности Нила Сорского, “Древности” т. V. 1911.

К Главе 11. Все три жития преп. Иосифа Волоцкого изд. *Невоструевым* в Чт. Об. Люб. Дух. Пр. 1865. Житие, сост. Саввой Черным, и Устав изд. в Макар. Ч. М. Сентябрь. “Просветитель” изд. Каз. Д. Ак. Хрущев, Исследование о сочинениях Иосифа Санина, 1,868. Житие преп. Пафнутия Боровского изд. Кадлубовским в Сборнике И. Ф. Общ-ва при Нежинском Институте, т. 2, 1898. Кадлубовский, Очерки.

К Главе 12. См, литер, к гл. 9. Ср. также *Жмакин*, Митр. Даниил, 1881, *Голубинский*. История, 11, I. *Гречев*, Заволжские старцы, “Бог. Ветн.” 1908. *Федотов*, Трагедия древне-русской святости, “Путь” № 27 (191.3).

К Главе 13. Житие св. Прокопия Устюжского изд. в Пдм. Др. Письм. Житие Михаила Клопского изд. *Костомаровым* в “Памятниках,” 1. 4 и *Некрасовым*, Зарождение национальной литературы на великорусском севере. Од. 1870. Жития московских юродивых изд. прот. *Кузнецовым*, Св. блаж. Василий и Иоанн в “Зап. моек. Арх. Инст.” т.8, 1910. Исследование там же. *И. Ковалевский*, Юродство о Христе. М. 1895. Беленсон О юродстве во Христе. “Путь” № 8, (1927). *Скобцова*, О юродивых, в “Вестнике” Рус. Хр. Ст. Д. 1930, № 8-9.

К Главе 14. *Голубинский*, Канонизация. Жития преп. Евфросинии Полоцкой и Юлиании Муромской изд. *Костомаровым* в “памятниках,” Житие прав. Юлиании изд. также еп. Евгением Муромским в 1910 г. *Его же*, О церковном прославлении и почитании св. прав. Юлиании Лазаревской. 1910. О Юлиании *Ключевский*, Добрые люди в древней Руси, “Очерки и речи.” *Гр. Толстая*, Прав. Юлиания Лазаревская. Париж, УМСА Press

К Главе 15. Изд. жития Авраамия Ростовского у *Костомарова*. Пам. 1, Макара Ч. М. и отдельно (*Соколова*); Иоанна, арх. Новгородского в Мак. Ч. М., отрывки у *Костомарова*, в. 1; Антония Римлянина в “Прав. Собеседнике.” 1858, 2 и у *Костомарова*, 1. Петра и Февронии у *Костомарова*, 1. *Буслаев*, Ист. очерки I. 1861. *Кадлубовский*, Очерки. *Ключевский*, Жития. *Белецкий*, Литературная история повести о Меркурии Смоленском. “Сборник Отд. Р. яз. А. Н.” т. 99 № 8, 1923. *Дурново*, Легенда о заключенном бесе. “Древности” IV, I. *Ржига*, Литературная деятельность Ермолая-Еразма в “Летописи занятий Археогр. Ком.” вып. 33 (1926).

К Заклчению *Боровкова-Майкова*. Нил Сорский и Паисий Величковский. В сборнике С. Ф. Платонову. 1911. Прот. С. *Четвериков*. Оптина пустынь. *Его же*. Из истории русского старчества. “Путь,” № 3, 7. А. Н. *Гуппиус*, Св. Тихон Задонский. *Ильин*, Преп. Серафим Саровский. Откровенные рассказы странника духовному своему отцу.” (Все издания YMCA Press, Париж). *Поселянин*, Русские подвижники XVIII века. *Его же*, Русские подвижники XIX века.