



## БИБЛИОГРАФІЯ.

### МАТЕРІАЛЫ И ИЗСЛѢДОВАНІЯ ПО ИСТОРИИ РУССКОЙ ЦЕРКВИ.

#### I.

*Summa Rerum Romaeorholicarum. Ἀνατα τὰ Ρωμαιορ-  
ρωσικα. Греки и Русь.*

(Оглавление приготовленного къ печати полнаго собранія историко-литературныхъ и археологическихъ данныхъ для сужденія о характерѣ русско-византійскихъ отношеній въ хронологическомъ порядкѣ съ древнихъ временъ до 1453 года). Изданіе первое собирателя (*Хр. М. Лопарева*). Спб. 1898.

Почтенный изслѣдователь и знатокъ древнерусской и греческой письменности Хрисанъ Меѳодьевичъ Лопаревъ настоящей брошюрой оповѣщаетъ ученый міръ о своемъ грандіозномъ предпріятіи, почти уже выполненномъ. Онъ приготовилъ къ изданію полный сводъ историко-литературныхъ и археологическихъ данныхъ, касающихся отношеній Византіи и Руси до 1453 года, т. е. до паденія Константинополя. Данныя заимствованы не только изъ византійскихъ и русскихъ источниковъ, но и изъ восточныхъ, западныхъ и еврейскихъ писателей. Такого изданія у насъ еще нѣтъ. *Memoriae populorum*, изданіе прошлаго вѣка, представляющее сводъ свѣдѣній изъ византійскихъ историковъ о народахъ славянскаго и тюркомонгольскаго племени и между прочимъ о народѣ русскомъ,

не такъ обширно по замыслу, не въ такой степени научно по приемамъ и наконецъ требуетъ пополненія новооткрытыми данными. Признавая свое предпріятіе данью благодарности въ отношеніи къ нашей просвѣтительницѣ — Византіи, г. Лопаревъ справедливо считаетъ его дѣломъ національнымъ и государственнымъ и проситъ у ученыхъ просвѣщеннаго сотрудничества. Въ брошюрѣ въ хронологическомъ порядкѣ и съ указаніемъ источниковъ перечислены оглавленія всѣхъ тѣхъ данныхъ, которыя удалось собрать г. Лопареву, и человѣкъ, работавшій въ этой области, безъ труда можетъ провѣрять ихъ со стороны полноты. Новыя данныя или поправки къ хронологіи издатель проситъ пересылать ему лично или помѣщать въ Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія, въ Византійскомъ Временникѣ и въ *Byzantinische Zeitschrift*. Онъ не торопится изданіемъ и увѣряетъ, что не разъ еще будетъ обращаться къ ученному міру съ той же самой просьбой пополнять и поправлять свое изданіе, переиздавая снова его оглавленіе. Рядъ будущихъ брошюръ будетъ представлять такимъ образомъ исторію работы и отображать степень участія въ ней ученаго общества. Издатель хорошо сознаетъ, что полнота изданія есть первое его достоинство, что Собраніе должно пойти на долгое время, какъ одно изъ солиднѣйшихъ пособій для изученія разныхъ отраслей отечественной исторіи, и потому проситъ содѣйствія. Онъ опубликовываетъ и техническую сторону изданія, которая разработана съ большою тщательностью. Всѣ, кому близки и дороги интересы нашей исторической науки, должны откликнуться на горячую просьбу издателя и внести въ это прекрасное дѣло долю посильнаго участія.

## II.

Описаніе рукописей Кирилло-Бѣлоозерскаго монастыря, составленное въ концѣ XV вѣка. Сообщение *Николая Нильсенаго*. Изданіе Общества Любителей Древней Письменности № СХІІІ. Спб. 1897. (LIX—328).

Въ бібліотекѣ Кирилло-Бѣлоозерскаго монастыря (нынѣ—С.-Петербургской Духовной Академіи) есть небольшой сбор-

никъ (№ 102—1178), въ которомъ содержится описаніе рукописей этого знаменитаго монастыря. Сборникъ относится къ концу XV нач. XVI в., какъ въ этомъ убѣждаетъ бумага, на которой онъ писанъ, и лѣтописныя замѣтки въ немъ, возникшія повидимому въ періодъ несогласій между іосифлянами и кирилловскими старцами и усвояемья старцу Герману Подольному († 1533) <sup>1)</sup>. Самое описаніе относится къ концу XV стол., какъ въ этомъ убѣждаетъ составъ описанныхъ здѣсь рукописей. Въ описаніи собственно три отдѣла. 1) Инвентарная опись Кирилловскаго книгохранилища, перечисляющая 214 названій; 4) перебѣленная копія подробнаго описанія 24-хъ сборниковъ и 3) чернякъ подробнаго описанія, содержащій отчасти тѣ же самыя рукописи и кромѣ того перечисленіе или описаніе 19 (или 18) рукописей, не повторяющееся съ другихъ отдѣлахъ описанія. Такимъ образомъ отъ конца XV стол. сохранилось подробное описаніе болѣе 40 рукописей.

Зачѣмъ нужно было въ концѣ XV в. это описаніе? Ближайшимъ поводомъ къ его появленію могъ служить извѣстный запросъ архіепископа новгородскаго Геннадія (въ 1489 году) къ ростовскому Іоасафу, жившему на покоѣ въ Терапонтовѣ монастырѣ, — прислать ему изъ монастырей Терапонтова, Кирилловскаго и Спасо - Каменскаго книги, необходимыя для борьбы съ жиждовствующими. Но главное побужденіе къ описанію рукописей монастыря было болѣе общаго характера—это потребность церковно-богослужебной учительности, въ связи съ которой, по наблюденію г. Никольскаго, постепенно обогащалась переводами наша учительная письменность. Въ XIV и XV стол. замѣчается усиленный притокъ новыхъ переводовъ отъ южныхъ славянъ; въ это же время входитъ у насъ въ употребленіе іерусалимскій типикъ. Потребность согласовать наличныя богатства церковно-учительной письменности въ бібліотекѣ монастыря съ требованіемъ церковнаго устава и вызываетъ настоящій трудъ описанія въ концѣ XV вѣка. Вотъ почему онъ имѣеть

<sup>1)</sup> Эти замѣтки, приведенныя въ книгѣ г. Никольскаго, имѣють значеніе для исторіи заволжскихъ монастырей, а рядъ выписокъ и разсужденій въ остальной части рукописи проникнуты заволжскими тенденціями.

въ виду только „соборники“, т. е. книги, читавшіяся къ собору братіи или молящагося народа. Черновое описаніе ясно указываетъ на эту свою цѣль и прямыми замѣчаніями и системой особыхъ знаковъ. Въ его копіи—бѣловомъ описаніи цѣль эта до нѣкоторой степени позабыта; и оно является простымъ обстоятельнымъ оглавленіемъ статей, содержащихся въ рукописяхъ,—описаніемъ, какія дѣлаются и теперь. Въ библиотекѣ Петербургской Духовной Академіи, куда перешли рукописи Кирилло-Бѣлоозерскаго монастыря, сохранилась часть рукописей, описанныхъ въ XV вѣкѣ (именно 15 рукописей изъ 43), то въ цѣломъ видѣ, то видѣ вырѣзанныхъ и перебитыхъ статей, такъ что можно сдѣлать провѣрку работы древнерусскаго бібліографа и ея оцѣнку, что и сдѣлалъ г. Никольскій. Его выводы въ общемъ говорятъ за достоинство этой работы: описаніе толково и полно за немногими исключеніями.

Настоящій памятникъ былъ извѣстенъ въ свое время покойному Н. С. Тихонравову, который отзывался объ немъ съ большимъ восторгомъ и придавалъ ему важное научное значеніе. Дѣйствительно, помимо того, что описаніе XV в. является самымъ раннимъ опытомъ русской бібліографической работы изъ извѣстныхъ доселѣ и важно само по себѣ, оно представляетъ объемъ церковно-учительной письменности за это время въ одномъ изъ богатѣйшихъ книжныхъ собраний древней Руси. Для исторіи русской духовной литературы, особенно переводной, это памятникъ первостепенной важности. И надо отдать честь издателю: онъ сдѣлалъ все для удобства пользованія имъ. Изданіе инвентарной описи и бѣловаго описанія сдѣлано точно въ два шрифта соответственно кинноварному и чернильному письму подлинника. Черновое же описаніе издано литографскимъ способомъ. Есть снимки изъ бѣловаго описанія и другихъ частей сборника, а также рисунки съ водяныхъ знаковъ его бумаги. Кромѣ того при изданіи указаны съ большою тщательностью греческіе подлинники поименованныхъ въ описаніи статей, нѣрѣдко ихъ бібліографическая исторія на Руси: раннѣйшіе списки, существующія изданія, даже литература о нихъ. Все это дѣлаетъ изданіе цѣннымъ справочнымъ пособіемъ, пользованіе которымъ облегчается указателемъ личныхъ именъ и сочиненій. Въ концѣ авторъ прилагаетъ соб-

ственное описаніе тѣхъ рукописей, которыя были описаны въ XV вѣкѣ и сохранились до настоящаго времени. По нашимъ наблюденіямъ описаніе въ предѣлахъ библиографической задачи сдѣлано очень исправно. Вообще для занимающихся въ области древне-русской духовной письменности книга г. Никольскаго является важнымъ источникомъ и пособіемъ въ тоже время и нельзя поэтому не пожалѣть, что цѣна ея очень высока—10 рублей.

### III.

Путешествіе Антиохійскаго патріарха Макарія въ Россію въ половинѣ XVII вѣка, описанное его сыномъ архидіакономъ Павломъ Алеппскимъ. Переводъ съ арабскаго Г. Муркоса. (По рукописи Главнаго Архива Министерства Иностранныхъ Дѣлъ). Четыре выпуска <sup>1)</sup>. Чтенія Общества Истории и Древностей Россійскихъ 1897—1898 годы.

Въ арабскомъ подлинникѣ Путешествіе патріарха Макарія не издано. Оно было извѣстно ученымъ въ англійскомъ переводѣ Бельфура, сдѣланномъ въ 30-хъ годахъ истекающаго столѣтія. Переводомъ Бельфура пользовались и русскіе историки. Но англійское изданіе памятника не вполне удовлетворительно. Помимо недостатковъ—неточностей и неправильностей перевода, сдѣланнаго при томъ же съ одной только рукописи, изданіе было неполно. Англійскій переводчикъ выпустить описанія монастырей, храмовъ, службъ и церемоній,—не интересныя для англійскаго читателя, но иногда въ высшей степени цѣнныя для русскаго историка и археолога. Такъ были опущены: описаніе Кіево-Печерской лавры и подробное описаніе мозаикъ Софійскаго собора, кремлевскихъ соборовъ въ Москвѣ и Ивановской колокольни, рассказы о приготовленіи къ отливкѣ царя-колокола, о приѣмѣ грузинской царицы Елены, о крещеніи касимовскаго царевича и польскаго пана, описанія службъ въ недѣлю мясопустную и въ великую субботу. Русскій переводъ представляетъ трудъ архидіакона

<sup>1)</sup> Переводъ „Путешествія“ еще не конченъ, но въ вышедшихъ четырехъ выпускахъ заключается все описаніе пребыванія патр. Макарія въ Россіи

Павла въ полномъ объемѣ и такимъ образомъ является до нѣкоторой степени новымъ историческимъ источникомъ. Онъ сдѣланъ съ трехъ списковъ памятника: Архива Министерства Иностранныхъ Дѣлъ, Учебнаго Отдѣленія при Азіатскомъ Департаментѣ и Императорской Публичной Библіотеки, при чемъ принятъ въ расчетъ и англійскій переводъ. Мы не можемъ судить, насколько точно сдѣланъ г. Муркасомъ переводъ Путешествія. Но судя по внѣшнимъ признакамъ русскаго изданія, можно видѣть тщательное отношеніе переводчика къ тексту издаваемого памятника: указаны арабскіе варианты и неточныя мѣста англійскаго перевода. Кромѣ того переводъ снабженъ примѣчаніями филологическаго и реальнаго характера, а въ предисловіи къ IV выпуску дается даже научный очеркъ исторіи отлитія царя-колокола.

Не изъ желанія упрекнуть почетнаго переводчика, а изъ стремленія принести пользу дѣлу, мы укажемъ двѣ неточности въ сдѣланныхъ имъ примѣчаніяхъ, бросившіяся намъ въ глаза при чтеніи. Рассказывая о явленіи Богоматери прещодобнымъ основателямъ Печерскаго монастыря, Павелъ замѣчаетъ, что „Она явилась имъ... подобно тому, какъ явилась Моисею въ кущинѣ“. Г. Муркосъ считаетъ это вѣроятной ошибкой переписчика, такъ какъ въ кущинѣ явился Моисею самъ Господь (II вып., 57 стр.). Но вѣроятноже, что здѣсь нѣтъ никакой ошибки противъ первоначальнаго текста, такъ какъ представленіе о явленіи Богоматери Моисею въ кущинѣ было распространено въ древности и именно подъ вліяніемъ иконографическаго сюжета „Неопалимая купина“. Оно встрѣчается у нашихъ древнихъ паломниковъ: у пгумена Варсоноія (стр. 24, ср. Предисловія LI—LIV) и у Василія Позднякова (стр. 23—изданіе Палестинскаго Общества).—Павелъ александрійскій очень плохо зналъ русскую исторію и видно, что услышавъ изъ нея кой-какія рассказы, онъ ихъ не понялъ или перепуталъ. Онъ считаетъ на примѣръ св. Петра митрополита современникомъ св. Владимира и крестителемъ Московской Руси; въ походѣ Андрея Боголюбскаго на Новгородъ видитъ борьбу язычества, царившаго тогда въ Московской землѣ, съ христіанствомъ, сіявшимъ въ Новгородѣ; преп. Варлаама хутынскаго онъ представляетъ современникомъ преп. Сергія радонежскаго. И вотъ объ утвержденіи христіанства на Руси Павелъ рассказываетъ въ

одномъ мѣстѣ (II, 64) такими словами. „Когда возсіялъ свѣтъ вѣры во Христа во дни упомянутого царя Василія (по представленію Павла Василія Македонянина)... и Владимиръ, царь русскихъ, женился на сестрѣ царя Василія по имени *Олиха* (Ольга), послѣ того, какъ прибываніе съ ней митрополитъ и епископы окрестили царя и всѣхъ жителей его страны, которые были огромнымъ народомъ, какъ повѣствуютъ *лѣтописи*, не принадлежали никакому закону и не исповѣдывали никакой вѣры, тогда царица соорудила у нихъ много церквей и монастырей, строителями которыхъ были мастера изъ Константинополя“. Къ слову „Олиха“ г. Муркосъ дѣлаетъ примѣчаніе и говоритъ, что событія, о которыхъ рассказываетъ авторъ, настолько хорошо извѣстны, что нѣтъ надобности исправлять его грубыя ошибки. Правда, здѣсь Павелъ смѣшалъ царевну Анну съ св. Ольгой, а Василія Болгаробойцу съ Василюмъ Македоняниномъ. Но что касается остальныхъ словъ о крещеніи русскаго князя и народа, то они не являются грубой ошибкой Павла. На этотъ разъ онъ находится подъ вліяніемъ очень надежнаго и не вполнѣ еще оцѣненнаго въ русскоѣ церковно-исторической наукѣ источника,—подъ вліяніемъ арабской хроники Яхьи антиохійца, младшаго современника св. Владимира, которую можетъ быть вмѣстѣ съ ея турецкой передѣлкой XIII стол. хроникой Аль-Мекина и называетъ *лѣтописями* <sup>1)</sup>. Сличеніе русскихъ переводовъ двухъ названныхъ хроникъ съ словами Павла показываетъ, что онъ пользовался ими довольно свободно и передавалъ не совсѣмъ точно. Но конечно было бы гораздо надежнѣе и важнѣе сопоставленіе подлинныхъ текстовъ.

Когда Павелъ отправился въ Россію съ своимъ отцомъ, антиохійскимъ патріархомъ Макаріемъ, какой-то діаконъ Гавриилъ, „рѣдкость своего вѣка“, взялъ съ него слово, что онъ подробно опишетъ свое путешествіе. Это и послужило побужденіемъ для Павла составить настоящее описаніе. Онъ всюду сопровождалъ патріарха, держа предъ нимъ посохъ (I, 49, 54, 61), на многое могъ насмотрѣться и матеріалъ для

<sup>1)</sup> Хроника Яхьи издана въ подлинникѣ съ переводомъ и примѣчаніями въ книгѣ барона Розена „Василій Болгаробойца“ Тамъ же приводится и выдержка изъ хроники Аль-Мекина

описанія представлялся богатый. Притомъ же у Павла были дарованія, необходимыя для авторства въ избранномъ имъ родѣ. Онъ былъ очень любознательнъ и общителенъ: изъ силъ выбивается онъ, разспрашивая о количествѣ золота въ крестѣ благовѣщенскаго собора (IV, 50), употребляетъ уловки и лукавства въ отношеніи къ мастеру царя-колокола, чтобы получить точныя свѣдѣнія вѣсѣ послѣдняго (IV, 101), побуждаетъ иногда къ разпросамъ своего отца (48) и высказываетъ неподдѣльную радость, если ему удастся увидѣть что-либо удивительное, въ родѣ напимѣръ сибирскихъ инородцевъ (III, 71). Въ Москвѣ Павелъ сошелся со многими; его долюбили; онъ научился немного порусски и надъ нимъ шутили царь и патріархъ. Алексѣй Михайловичъ вступаетъ съ нимъ въ разговоръ, заставляетъ говорить порусски и получаетъ отвѣтъ Павла: „ни знай бо руске“. Никонъ шутя приглашаетъ его остаться въ Москвѣ переводчикомъ (IV, 142, 148, 127). Благодаря любознательности и общительности Павелъ собралъ много свѣдѣній. Онъ записываетъ ихъ, просиживая ночи, пребывая въ потѣ и трудѣ (II, 36, 72 90), и увѣряетъ, что не оставилъ не записаннымъ ни одного факта (III, 39). Такимъ образомъ у Павла накопилось много черновыхъ тетрадей, которыя онъ переписываетъ въ связное описаніе только на родинѣ (III, 30). Оказывается, Павелъ сопровождалъ патр. Макарія въ Россію и во второе путешествіе его на соборъ 1666 года. Въ этотъ разъ онъ провѣрялъ свои записи (III, 66 и 2 прим.). Такъ составилось обширное „Путешествіе патріарха антиохійскаго Макарія“, памятникъ объ его сынѣ—авторѣ, который трудяся желалъ „дабы впоследствии нашолся кто-нибудь, кто-бы сказалъ (о немъ): „да помилуетъ его Богъ!“ дабы его поминали добромъ всегда во вѣки вѣковъ (III, 30, 72).

Конечно въ трудѣ Павла алеппскаго не мало недостатковъ: то авторъ извращаетъ рассказы (мы видѣли какъ онъ представляетъ исторію русской церкви), то вѣрить прямо баснямъ (напр. о самоѣдахъ), что было слѣдствіемъ его недостаточнаго образованія и пылкости восточной фантазіи; изъ тщесловія онъ преувеличиваетъ рассказы о томъ почетѣ, какой встрѣтилъ антиохійскій патріархъ въ Москвѣ; наконецъ должно быть изъ чувства благодарности отзывается о русскихъ христіанахъ съ безусловнымъ удивленіемъ и востор-



гомь. Но во всякомъ случаѣ русскіе историки нравственно обязаны вѣчно поминать добромъ архидіакона Павла за его обширный трудъ. Въ нашей исторической литературѣ онъ уже достаточно оцѣненъ и использованъ. Можно привести длинный рядъ писателей—историковъ, пользовавшихся описаніемъ Павла аленпскаго, что и сдѣлано отчасти г. Муркосомъ въ предисловіи къ I выпуску (стр. VII — VIII). Въ самомъ дѣлѣ, время, въ которое онъ пріѣзжалъ въ нашу страну съ отцомъ (1653—1656 гг.) было очень богато историческими событіями. Въ Молдавіи они были во время паденія господаря Василія Лупула, сопровождавшагося междоусобной войной, и глядѣли съ колокольной на одно изъ сраженій; Малороссіей проѣзжали въ годъ присоединенія ея къ Москвѣ; а въ Москву попали въ періодъ книжнаго исправленія, предпринятаго патр. Никономъ. Для изслѣдователей всѣхъ этихъ событій трудъ Павла аленпскаго—необходимый источникъ. Къ тому же трудолюбивый авторъ такъ обстоятельно описывалъ русскія святыни, такъ внимательно присматривался къ религіозному быту нашихъ предковъ, что его Путешествіе необходимо для русскаго археолога и историка русскаго быта. Со всѣхъ этихъ сторонъ оно достаточно оцѣнено въ нашей ученой литературѣ.

Но кромѣ этого разбираемый памятникъ любопытенъ для характеристики восточнаго духовенства, какъ выразится Павель, „сотнями и тысячами бѣжавшаго въ Москву за милостыней“ (II, 113), т. е. для характеристики той среды, изъ которой вышелъ. Стремленіе получить милостыню, главное побужденіе къ длиннымъ и труднымъ поѣздкамъ на Русь съ христіанскаго востока, налагало свою печать на этихъ путешественниковъ. Здѣсь мы встрѣчаемъ притворщиковъ, выдающихъ себя за епископовъ (I, 81), самозваннаго патріарха въ санѣ архіепископа сербскаго (I, 117—118; III, 24). Пограничные русскіе чиновники не уважали нисколько іерарховъ востока, обирали ихъ и вымогательствовали за пропускъ къ Москвѣ (I, 113, 117). Да и за что было уважать ихъ?! Пріѣзжіе съ ними монахи пьянствовали, курили табакъ, дрались между собой до кровопролитія. Это соблазняло нашихъ благочестивыхъ предковъ и многіе изъ восточныхъ гостей попадали въ Соловки въ заточеніе. Такъ, по выраженію Павла, „вмѣсто того, чтобы получить

пользу, они губили самихъ себя, т. е. капиталъ и прибыль“ (II, 101—102; III, 24, 46, 56, 123; II, 104). Спутники патр. Макарія представляли болѣе порядочное общество, „не подоброй волѣ, а по нуждѣ, и противъ желанія (они) вели себя по образу жизни святыхъ“ (III, 3). Но главный мотивъ ихъ путешествія на Русь, изъ описанія Павла слѣдуетъ очень ясно и сказывался во многихъ чертахъ ихъ пребыванія у насъ. Чтобы получить побольше милостыни, восточные іерархи обыкновенно набирали съ собою какъ можно больше спутниковъ. Патр. Макарій имѣлъ ихъ 40 человекъ (III, 21—22; II, 24, 103). На границѣ Московскаго государства къ ихъ каравану пристали греческіе купцы, которыхъ патріархъ также выдалъ за своихъ спутниковъ и за которыхъ также получалъ милостыню (III, 21—22, ср. II, 102). Пущены были въ ходъ и другія средства, чтобы собрать побольше милостыни въ деньгахъ и подаркахъ. Путешественники везли подарки сами, прежде всего реликвіи. Господарю молдавскому они подносятъ „подлинную нижнюю челюсть св. Василія Великаго“ (I, 59), господарю валашскому „прекрасную часть чела апостола Филиппа“ (I, 115), а московскому царю „частицу подлиннаго Древа Креста, испытаннаго на огнѣ и водѣ“ (III, 10). Но большую часть подарковъ у восточныхъ путешественниковъ составляли разныя произведенія ихъ страны вродѣ ладана, финиковъ, фисташекъ, манны (III 15). Заграчивая эти мало стоящіе предметы, они рассчитываютъ получить какъ можно больше. И какъ искренно огорченіе нашего автора, когда въ Молдавіи вслѣдетіе политической неурядицы „все пошло прахомъ“, „подарки, стоившіе нѣсколько сотъ піастровъ были брошены напрасно и безцѣльно“ (I, 55, 101—102; III, 139), какъ онь жалуется на скупость и скарденость правителей Малдавіи и Валахіи (I, 110, 136—137)!..

Очень доходной статьею для антиохійскаго патріарха были разрѣшительныя грамоты, которыя въ большемъ количествѣ онь раздавалъ въ нашей странѣ. Въ Молдавіи и Валахіи ихъ получили торговцы и господа (I, 127, 149). Въ Кіевѣ путешественники наготовили печатныхъ индульгенцій на русскомъ языкѣ и снабжали ими настоятелей монастырей, воеводъ, московскаго царя и его сановниковъ (II, 65; IV, 159; II, 116). На возвратномъ пути изъ Москвы патріархъ сбывалъ

разрѣшительныя грамоты ужь по дешовымъ цѣнамъ и народъ валилъ къ нему толпами. Павла умиляетъ великая вѣра, которую жители южно-русскихъ городовъ имѣли къ этимъ грамотамъ (IV, 192). Въ Кіевѣ, при прощаньи патріарха Макарія съ жителями, ими запаслись всѣ—вельможи, священники мірскіе и монашествующіе, женщины молодыя и старыя. дѣвицы, даже маленькіе мальчишки. Нѣкоторыя женщины брали грамоты не только для себя, но и для своихъ мужей, пьяницъ, и маловѣровъ, не заботившихся о своей душѣ. Кіевляне заперли покои и дворъ, гдѣ помѣстились путешественники, а также сосѣднюю улицу. Толпа стояла съ утра до вечера, такъ что патріарху и спутникамъ некогда было поѣсть (IV, 186). Павелъ увѣряетъ, будто южно-русскіе ученые считали торговлю индульгенціями исключительной привилегіей антиохійскаго престола, а не римскаго первосвященника: „патріархъ антиохійскій, рассуждали они, обладатель власти вязать и рѣшить... онъ наслѣдникъ ап. Петра, которому одному поручилъ Господь Христосъ вязать и рѣшить“ (II, 65—67). Русская церковная практика съ своей стороны давала случай къ наживѣ. Павелъ отмѣчаетъ обычай на Руси брать плату со ставленниковъ, какъ антиканоническое явленіе. Но и самъ не удержался отъ этого. „Видя, что приближенные и дьяконы архіерея явно берутъ (деньги) со ставленниковъ, стали брать и мы“ (IV, 16). А надо знать, что во время моровой язвы 1564 года въ Москвѣ и другихъ городахъ померло много священниковъ и антиохійскому патріарху пришлось поставлять ихъ немало, почти при каждомъ служеніи. — Восточные путешественники не были чужды и попрошайничества (VI, 160—161).

На богатства московитовъ Павелъ аленскій смотритъ завистливымъ окомъ бѣдняка. У него разгораются глаза на парчевыя и бархатныя одежды армянскихъ и польскихъ священниковъ, которыми (одеждами) была убрана трапезная Пверскаго монастыря, и онъ молить Бога, чтобы ихъ подарилъ патр. Макарію (IV, 62). Въ другой разъ въ его головѣ зарождается коммерческая афера. Послѣ перемѣны патр. Никономъ русскаго клобука на греческій русскіе монахи и священники дружно послѣдовали его примѣру. „Еслибы въ этомъ случаѣ, замѣчаетъ Павелъ, у кого нибудь изъ монаховъ Святой Горы были цѣлые воза камплавокъ и клобу-

ковъ, то онъ распродалъ бы ихъ по самой высокой цѣнѣ“ (IV, 108—109). Въ русской землѣ Павелъ не разъ молился, чтобы имъ возвратиться домой обогащенными и заплатить всѣ долги (III, 2; II 174—175). И молитва его была услышана. Патр. Макарій и его спутники получили обильную милостыню и дорогіе подарки отъ царя, патріарха, монастырей и бояръ. Павелъ рассказываетъ, какъ передъ отъѣздомъ изъ Москвы онъ хлопоталъ цѣлые дни, собирая дары у бояръ, давалъ посулы придворнымъ чиновникамъ, чтобы они отпустили наилучшихъ соболей изъ царскихъ складовъ, а потомъ укладывалъ ихъ въ дорогу. Изъ Москвы путешественники поѣхали на 60 подводкахъ, хотя, какъ скромнозамѣчаетъ нашъ авторъ, имъ было бы достаточно и 20-ти (IV, 161).

Записки Павла аленскаго несомнѣнно преувеличиваютъ добродѣтели и благочестіе казаковъ, особенно же москвитовъ, которые, по его словамъ, всѣ святые и превзошли подвижниковъ въ пустыни. Онѣ недостаточно говорятъ о церковной смутѣ, поднявшейся въ Москвѣ при исправленіи книгъ п. Никономъ. Теперь вѣроятнѣе источникъ этого коренного недостатка въ трудѣ аленскаго архидіакона. Павелъ—свидѣтель подкупленный въ пользу русскаго народа богатой милостыней, вывезенной его отцомъ изъ нашей земли.

#### IV.

*А. Кадлубовскій.* Очерки по исторіи древне-русской литературы житій святыхъ (Русскій Филологическій Вѣстникъ).

I. Къ вопросу о житіи преподобнаго Авраамія Ростовскаго (1897, № 1 и 2).

II. Великомученикъ Меркурій Кесарійскій и мученикъ Меркурій Смоленскій (1898, № 1 и 2).

III. Св. Великомученикъ Никита и св. Никита, столпникъ Переяславскій (1897, № 1 и 2).

I. Житіе преп. Авраамія ростовскаго содержитъ рассказъ объ обращеніи Ростова великаго къ христіанству, о событіи мало извѣстномъ изъ другихъ источниковъ,—нѣсколько данныхъ по исторіи русскаго монашенства и наконецъ передаетъ эпизодъ ссоры преп. Авраамія съ владимирскимъ княземъ.

Историки прежняго времени довѣрчиво пользовались данными житія, излагая исторію распространенія христіанства въ нашемъ краѣ, а также исторію русскаго монашества. Но памятникъ въ разныхъ своихъ редакціяхъ представляетъ внутреннія несообразности и противорѣчитъ другимъ историческимъ даннымъ о христіанствѣ въ Ростовѣ того времени и о монашествѣ на русскомъ сѣверѣ. Несообразности объясняли, противорѣчія примиряли. Было высказано много догадокъ. По самому житію преп. Авраамій современникъ свв. Владимира и Бориса и первыхъ ростовскихъ епископовъ Θεодора и Иларіона. Но кажется, только одинъ преосв. Макарій относитъ дѣятельность Авраамія къ этой ранней эпохѣ, признавая произвольно годомъ его смерти 1045. Другіе ученые отодвигали жизнь Авраамія рост. къ концу XI стол. или даже къ концу XII.

Изученіе литературной исторіи памятника начинается съ преосв. Макарія, который указалъ три его редакціи. Проф. Ключевскій и Голубинскій подвергли ихъ критическому изученію. Г. Кадлубовскій продолжаетъ ихъ работу притомъ съ новой стороны. Его выводы слѣдующіе. Житіе преп. Авраамія ростовскаго носитъ черты литературнаго заимствованія изъ слова Ефрема Сирина о преп. Аврааміи Затворникѣ, память котораго совпадаетъ съ памятью ростовскаго святого—29 октября. Слово Ефрема было распространено въ древности на Руси и оставило замѣтный литературный слѣдъ на другихъ житіяхъ (преп. Нила столбенскаго). Вліяніе его на житіе Авраамія ростовскаго объясняется кромѣ тождества именъ и совпаденія памятей, еще и скудостью извѣстій о жизни русскаго святого при извѣстности восточнаго подвижника. Произведеніе Ефрема Сирина только главный источникъ русскаго житія, но не единственный. На немъ замѣтно отразилось также апокрифическое житіе Іоанна Богослова, приписанное Прохору, и народная легенда о борьбѣ подвижника съ бѣсомъ, встрѣчающаяся въ житіи Іоанна новгородскаго. Въ словѣ Ефрема описаніе дѣятельности Авраамія Затворника отличается неопредѣленностью исторической и географической. Но тоже самое можно сказать и о нѣкоторыхъ спискахъ житія русскаго подвижника, которые не называютъ именъ князей и епископовъ. Такіе списки (Проложный и изданный въ Памятникахъ Старинной Рус-

ской Литературы— I вып.), по мнѣнію г. Кадлубовскаго, и представляютъ основу сказанія въ болѣе чистомъ видѣ: взявъ сюжетъ изъ греческаго источника, русская легенда не успѣла еще ввести имена историческихъ лицъ. Это первая версія первой краткой редакціи. Дальнѣйшую литературную исторію памятника нашъ авторъ излагаетъ въ общемъ въ томъ же видѣ, какъ Ключевскій, и вопреки Голубинскому, который признаетъ основной редакціей среднюю, а не краткую. Житіе надо считать сложившимся во второй половинѣ XV в. незадолго предъ установленіемъ памяти святому въ концѣ этого столѣтія.

Какъ историческій источникъ, житіе преп. Авраамія, по мнѣнію г. Кадлубовскаго, не имѣетъ никакого значенія въ первой своей половинѣ—въ разсказѣ о борьбѣ подвижника съ ростовскимъ язычествомъ, такъ какъ сюжетъ ея заимствованъ изъ слова св. Ефрема. Значитъ, его показанія надо вычеркнуть изъ немногочисленныхъ данныхъ о насажденіи христіанства въ Ростовѣ, и о судьбахъ сѣвернаго монашества, что уже и сдѣлано Голубинскимъ. Большую историческую цѣнность имѣетъ разсказъ житія о ссорѣ Авраамія съ княземъ, для котораго (разсказа) пока не отысканъ литературный источникъ. Историческая обстановка въ немъ довольно поздняя: множество монастырей въ Ростовѣ, семья ростовскихъ князей, главный городъ края Владимиръ, ссора князя съ игуменомъ монастыря изъ за богатства— все это переноситъ въ XIII—XIV стол., точнѣе въ XIV. Поэтому преп. Авраамій жилъ вѣроятно въ этомъ вѣкѣ, на что указывалъ Голубинскій въ „Исторіи русской церкви“ и недавно повторилъ въ „Исторіи канонизаціи святыхъ“ (стр. 52—53 прим.), сблизая его предположительно съ Аврааміемъ Низкимъ. Впрочемъ послѣдняго предположенія г. Кадлубовскій не раздѣляетъ.

II. Любопытны его выводы относительно сказанія о св. мученикѣ Меркуріѣ смоленскомъ, спасшемъ городъ въ нашествіе Батяя. Литературный источникъ сказанія, естественно объясняющій разныя его части, онъ находитъ въ Псевдо-Амфилохіевомъ житіи (св. Василія Великаго, содержащемъ разсказъ объ убіеніи императора Юліана Отступника великомученикомъ Меркуріемъ кесарійскимъ, память котораго приходится въ одинъ день съ памятью смоленскаго мученика—

24 ноября. Объ этомъ подвигѣ кесарійскаго мученика упоминаетъ и русское сказаніе. Совпаденіе обоихъ памятниковъ, какъ показываетъ сопоставленіе г. Кадлубовскаго, очень значительно,—такъ что греческій первоисточникъ исчерпываетъ почти всѣ детали смоленской легенды. „За устраненіемъ всего заимствованнаго (въ русскомъ сказаніи изъ греческаго житія) у насъ не остается ничего, что мы могли бы считать принадлежащимъ именно русскому святому, въ чемъ могли бы видѣть историческій элементъ и историческую основу сказанія, ничего кромѣ мелкихъ отбѣнъ противъ указанныхъ источниковъ и мелкихъ добавленій, которыя объясняются изъ новаго пріуроченія легендарнаго сюжета и его развитія въ новой обстановкѣ и въ новой средѣ. Въ результатѣ мы можемъ считать Меркурія смоленскаго скорѣе героемъ литературной легенды, чѣмъ историческимъ лицомъ достояніемъ не исторіи, а исторіи литературы“. Сказаніе о Меркуріѣ смоленскомъ явилось какъ результатъ пріуроченія къ русской почвѣ разказовъ о великомученикѣ Меркуріѣ кесарійскомъ. Мы имѣемъ въ нашей легендѣ весьма интересный примѣръ новой локализациі сказанія и вызваннаго ею раздвоенія поэтическаго образа (стр. 126—127).

Литературную исторію памятника изслѣдователь представляетъ нѣсколько въ новомъ видѣ. Буслаевъ считалъ три послѣдовательныхъ редакціи легенды—эпическую, первоначально образовавшуюся въ народныхъ сказаніяхъ, хотя дошедшую въ рукописи только XVII в., лирическую, содержащуюся въ службѣ святому, и литературную въ книжной переработкѣ. Г. Кадлубовскій вовсе исключаетъ изъ числа редакцій вторую вслѣдствіе незначительности ея отступленій отъ третьей, а отношеніе той и другой представляетъ въ обратномъ видѣ: не литературная редакція заимствовала сказаніе изъ церковной службы, а скорѣе наоборотъ—служба составлена подъ замѣтнымъ вліяніемъ этой редакціи и слѣдовательно послѣ нея. Легенда сложилась подъ книжнымъ вліяніемъ, значитъ названіе редакціи „эпическая“ не совсемъ точно. Она записана къ концу XV стол., когда была составлена и служба св. Меркурію.

Ш. Въ житіи преп. *Никиты столпника переяславскаго* вліяніе со стороны греческаго житія соименнаго святого сказалось гораздо слабѣе, чѣмъ въ двухъ предыдущихъ слу-

чаяхъ. Можно только сказать, что нѣкоторыя подробности житія Никиты столпника, а также нѣкоторыя представленія о немъ, какъ помощникъ людей въ борьбѣ съ бѣсами, развились не безъ вліянія образа великомученика Никиты, его культа и легендъ о немъ (именно апокрифа „Никитино мученіе“). Надо сказать, что и памяти этихъ святыхъ не совпадаютъ. Самыя житія того и другого совершенно различны по содержанію. Темнаго вопроса о времени происхожденія житія череяславскаго угодника г. Кадлубовскій не касается совсѣмъ, такъ какъ онъ и не входитъ въ его историко-литературную задачу.

## V.

Изъ исторіи отреченныхъ книгъ. I. Гаданія по псалтири. II. Трепетники. Тексты и матеріалъ для объясненія собрали *М. Сперанскій*. (Двѣ книги). Изданы въ Памятникахъ Древней Письменности №№ СХХІХ и СХХХІ. Спб. 1899.

Такъ какъ изслѣдованія г. Сперанскаго касаются предметовъ совершенно неизвѣстныхъ въ нашей ученой литературѣ (Гаданія по псалтири), или затронутыхъ очень слабо (Трепетники), то мы познакоимся съ ихъ общими выводами.

I. Псалтирь, самая уважаемая и распространенная книга Священнаго Писанія въ древней Руси, служила вмѣстѣ съ тѣмъ средствомъ къ гаданью. Владимиръ Мономахъ гадаетъ—„вземъ псалтырю въ печали разгнухъ я“ (—его Поученіе къ дѣтямъ). Этотъ обычай унаслѣдованъ нами, равно и западной Европой, отъ античной древности, какъ продолженіе обычая гадать по книгѣ. Гаданіе производилось слѣдующими способами: путемъ чтенія случайно открывшагося мѣста, путемъ комбинаціи буквъ, считаеваемыхъ добрыми или злыми, путемъ примѣненія костей и гадательнаго круга. Гадали по псалтири также съ помощью ключа. Въ Византіи и на западѣ Европы это гаданье процвѣтало, не смотря на запрещеніе церковью. А у насъ на Руси даже и не встрѣчается такого запрещенія. По крайней мѣрѣ въ списокъ ложныхъ книгъ гадательная псалтирь не попала; онъ не вооружается и противъ самаго обычая.



Исслѣдованіе текстовъ показываетъ постепенное развитіе и осложненіе памятника. Первоначально гадательная псалтирь представляла обыкновенную четью — псалтирь, только снабженную гадательнымъ аппаратомъ—приписками при каждомъ псалмѣ въ такомъ родѣ: „услышитъ Господь молитву твою“ (къ 19 пс.). Ея списки восходятъ къ XI стол., т. е. ко времени Мономаха. Въ другихъ случаяхъ этотъ аппаратъ для гаданья по псалтири является въ видѣ отдѣльнаго отъ нея текста. Раннѣйшій списокъ такого рода гадательной псалтири относится къ XIII стол. Ужъ въ это древнее время (XI—XIII вв.) способы гаданія были разные. Но все они носили тогда характеръ благочестиваго обряда. По предположенію автора, тексты гадательной псалтири и способы гаданья у насъ въ древности ведутъ свое начало изъ Византіи. Въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи гадательная псалтирь является особенной книгой, специально приспособленной для гаданья. Ея списки извѣстны пока съ XVII в. Текстъ здѣсь располагается такимъ образомъ: приводится съ цифрой первый стихъ псалма, иногда не цѣлый, за нимъ слѣдуетъ краткое гаданье, за котормъ идетъ толкованіе. Напримѣръ: „*псаломъ 3-й.* Господи что ся умножишася стужающіи ми? (*Гаданье*) Добро дѣло твое будетъ. *Толкованіе.* Стоитъ Золотая Орда грознымъ царемъ, а земля русская благовѣрнымъ и великимъ княземъ, а домъ стоитъ умнымъ мужемъ. Доброе дѣло есть: отъ печали въ радость совершится“. Какъ видно, связь между частями совершенно внѣшняя: текстъ псалтири служитъ здѣсь только внѣшнимъ планомъ гадательной книжки и, случается, въ разныхъ спискахъ одному и тому же псалтирному стиху соотвѣтствуютъ разные гаданья. Отгадку задуманнаго вопроса составляетъ собственно короткая фраза, слѣдующая за стихомъ псалтири. Но здѣсь давалось собственно два гаданья (во второй и въ третьей части текста, т. е. въ гаданьи и въ толкованьи),—которыя почти всегда имѣютъ мало общаго между собою, а иногда являются и просто противорѣчивыми. Изученіе текстовъ показываетъ, что обѣ части соединены вмѣстѣ впоследствии, а ранѣе онѣ существовали отдѣльно: *гаданья* соотвѣтствуютъ припискамъ изъ древней гадательной псалтири и заимствованы оттуда, а *толкованія* существовали раньше въ видѣ отдѣльнаго памятника, гадательной кни-

жки. Гадательная книжка иностраннаго происхожденія. Изслѣдователь сблизаетъ ее съ византійскимъ *Ῥικτολόγιον τῶν τοῦ εὐαγγελίου κεφαλαίων*, съ западными *Sortes sanctorum*, съ „Метанемъ“, о которомъ упоминаетъ нашъ индексъ запрещенныхъ книгъ. Составъ этого памятника также разнообразный. Далѣе авторъ изслѣдуетъ текстъ гадательной книжки начинающій съ XVI в. и доходитъ до современныхъ лубочныхъ „гаданій Соломона“, которыя такимъ образомъ оказываются средни нашей древней гадательной псалтири. Изслѣдованіе дастъ возможность прослѣдить постепенный упадокъ первоначальнаго характера гаданья до возрѣнія на него, какъ на орудіе для поученія, моральнаго напоминанія, или даже забавы.

II. *Трепетникъ* служитъ выраженіемъ другого вида гаданья, именно—основаннаго на вѣрованіи въ предвѣщательное свойство нѣкоторыхъ фізіологическихъ явленій въ тѣлѣ чело-вѣка: зуда, чесанія отдѣльныхъ частей человѣческаго тѣла, звона въ ухѣ, миганья глаза и тому подобныхъ непроизвольныхъ движеній человѣческаго организма. Онъ былъ „отреченной“ книгой и запрещался церковью. Самое суевѣріе, будто подобныя явленія имѣютъ вѣщее значеніе, древне и всеобщее: встрѣчается на востокѣ, у классическихъ народовъ, равно какъ и у насъ на Руси. Весьма равно эти наблюденія—примѣты подверглись обработкѣ людей, занимавшихся естественными науками и главнымъ образомъ медиковъ, гадателей — врачей, ученыхъ фізіологовъ древности. Среди такихъ лицъ появляются первыя записи повѣрій указаннаго рода, приведенныхъ въ систему соотвѣтственно расположенію частей человѣческаго тѣла начиная съ головы. Изъ классическихъ писателей въ этомъ родѣ извѣстны Меламподъ и Гермесъ Тримегистъ, авторы александрійской эпохи. Ихъ записи были родоначальниками нашего трепетника. Славяно-русскій трепетникъ перешолъ изъ византійской литературы въ готовомъ видѣ. Первоначально онъ явился въ Болгаріи въ XIV стол., въ эпоху возрожденія богомльства и возникновенія ереси Варлаама и Акиндина. Съ этого же времени идутъ и славянскіе тексты памятника. Авторъ обстоятельно изслѣдуетъ редакціи южно-славянскаго и русскаго трепетника, его связь съ греческими произведеніями этого рода и въ концѣ дѣлаетъ нѣсколько замѣчаній

по вопросу объ отношеніи трепетника къ народнымъ примѣтамъ.

Объ книги г. Сперанскаго являются важными источниками (изданія текстовъ) и пособіями для исторіи суевѣрій на Руси.

## VI.

*II. Миллюковъ.* Очерки по исторіи русской культуры. Часть вторая. Церковь и школа (вѣра, творчество, образование). Изданіе редакціи журнала „Міръ Божій“. 2-е изданіе, исправленное и дополненное. Спб. 1899.

Вторая часть „Очерковъ по исторіи русской культуры“ г. Миллюкова представляетъ изслѣдованіе исторіи духовной культуры. Въ эволюціи духовныхъ потребностей чловѣческаго общества авторъ усматриваетъ свою собственную внутреннюю закономерность и ея изслѣдованіе онъ ставитъ въ связи съ исторіей экономической русской культуры, о чемъ трактуетъ I часть его „Очерковъ“. Поэтому II часть можно разсматривать совершенно отдѣльно.

Явленія русской духовной культуры г. Миллюковъ изучаетъ въ непосредственной связи съ орудіями просвѣщенія, т. е. съ церковью и школой. Его книга содержитъ характеристику ихъ исторической роли и распадается на слѣдующіе три очерка: Церковь и вѣра (очеркъ пятый по общему счету); Церковь и творчество (очеркъ шестой); Школа и образование (очеркъ седьмой). Приведемъ нѣкоторыя положенія автора.

Въ разсужденіи о состояніи вѣры („Церковь и вѣра“) въ древній Руси онъ выходитъ изъ мысли, что „древняя Русь восприняла только внѣшнюю форму, обрядъ, а не духъ и сущность христіанской религіи“, что „считать русскую народность, безъ дальнихъ справокъ, истинно христіанскою, значило бы сильно преувеличивать степень усвоенія русскими истиннаго христіанства“. Поэтому „вѣра не могла оказать ни благотѣльнаго ни задерживающаго вліянія на развитіе русской народности“ Религіозность Византіи, которую она передала Руси, была несравненно выше той, которую

дренная Русь восприняла и усвоила. Наивысшій пунктъ, до котораго поднималась религіозность древне-русскаго человѣка, можно видѣть въ печерскомъ патерикѣ. Являясь не особенно высокою сама по себѣ, эта религіозность печерскаго монашества, а также и высшаго духовенства изъ гревовъ на Русь, была всетаки недоступна народу. Народная масса въ домонгольскій періодъ еще ничего не успѣла усвоить изъ христіанской религіи—ни обряда ни сущности.—Дальнѣйшее развитіе русскаго религіознаго сознанія заключается въ томъ, что уровень религіозности высшей іерархіи, бывшей сначала въ значительной степени греческой, постепенно падаль, въ то время какъ уровень массы постепенно поднимался. Обѣ стороны сошлись на пониманіи религіи въ обрядѣ, какъ ея сущности. Такъ вѣра націонализировалась. Церковь русская также стала національною въ XV стол., получивъ административную независимость отъ константинопольскаго патріарха и высказавъ отрицательный взглядъ на православіе грековъ. Москва стала „третьимъ Римомъ“, т. е. церковной и политической преемницей Византіи. Типичными выразителями и носителями русскаго національно-церковнаго сознанія были дѣятели іосифлянскіи партіи: прен. Іосифъ волоколамскій, митрополиты Даниль и Макарій. Писаніями и дѣятельностью они опредѣлили сущность этого сознанія, которое покоилось на теократической основѣ, переданной намъ изъ Византіи, и заключалось въ тѣсномъ союзѣ между церковью и государствомъ. Русскаго великаго князя они теоретически поставили на то мѣсто, какое занималъ въ восточной церкви византійскій императоръ (самъ Іосифъ), практически подчинили церковь и ея представителей свѣтской власти (Даниль), наконецъ примѣнили теорію и практику свѣтскаго вмѣшательства къ пересмотру духовнаго содержанія національной церкви (Макарій). Это содержаніе окончательно опредѣлили и официально санкціонировали соборы пол. XVI в., бывшіе вѣнцомъ церковной политики іосифлянъ. Национализація русскою вѣры и церкви и создала расколъ старообрядства. Церковная жизнь шла къ нему совершенно прямымъ путемъ: къ нему привело русскаго человѣка признаніе своей религіозности неизмѣнной и непогрѣшимою, что было слѣдствіемъ низкой религіозности въ древней Русь и націонализаціи церкви. Іосифлянине

XVI в. превратился въ раскольника въ XVII стол. Образовался расколъ, а на смѣну его также самобытно, а не путемъ иноземныхъ вліяній, явилось сектанство. (Исторія того и другого излагается обстоятельно). На расколъ нашъ авторъ держится взгляда Костомарова,—будто въ него ушли наиболѣе сознательные и мыслящіе религиозно люди, что съ другой стороны въ оградѣ церкви осталась только индифферентная масса. Этому вполне соотвѣтствуютъ религиозное сознание и церковный строй современнаго православія. Въ такой схемѣ г. Милюковъ представляетъ историческую судьбу русскаго религиознаго и церковнаго сознанія.

Въ очеркѣ „Церковь и творчество“ онъ прежде всего излагаетъ исторію христіанской легенды, т. е. исторію апокрифа и духовнаго стиха, на Руси. На западѣ Европы христіанская легенда была усвоена народомъ и литературой. У насъ въ томъ и другомъ отношеніи она оказала слабое вліяніе, которое является только въ видѣ прислойки къ эпически языческому міросозерцанію народа. Народъ медленно усваивалъ и формальное христіанство, такъ же медленно оказывала на него свое воздѣйствіе и христіанская легенда. Церковь ее осуждала не менѣе, чѣмъ народное творчество, а народъ гораздо охотнѣе слушалъ скомороховъ и былъ глухъ къ христіанской проповѣди и легендѣ. Носителями послѣдней были „кадики переходжіе“—странники. Національнаго творчества въ области христіанской легенды на Руси не рѣшаются предполагать самые смѣлые изслѣдователи; ее у насъ только усваивали. Усвоеніе христіанской легенды на Руси шло объ руку съ націонализацией вѣры и относится къ XV или къ XVI в. До этого же времени ея источники—апокрифы лежали безъ употребленія. Но это торжество легенды было поздно. Она уже не могла сдѣлаться пружиной художественнаго творчества. Духовный стихъ сталъ достояніемъ только массы и получилъ развитіе въ раскольничьей средѣ и у сектантовъ. „Кадикі переходжіе“ сблизились съ скоморохами и потеряли свой первоначальный обликъ. Отсюда понятны и легкость реакціи противъ византійскаго міросозерцанія у насъ и быстрый переходъ къ другимъ настроеніямъ въ литературѣ.

Въ исторіи русскаго искусства наблюдается подобное же явленіе. Въ Византіи оно перестало развиваться свободно.

Воспринимаемая его оттуда, Русь только подражала. Но нѣкоторыя отступленія отъ византійскаго стиля сначала безсознательныя явились со временемъ основами русскаго національнаго искусства. Въ области архитектуры національный стиль развился только въ XVI стол. Скульптура у насъ вовсе отсутствовала. Живопись какъ ремесло утвердилась на Руси съ XV в. Впослѣдствіи она развилась въ нѣсколько школъ, но различіе между ними состояло только въ техническихъ приемахъ. Въ половинѣ XVI в. обнаружилось нѣкоторое движеніе въ области живописи ужъ подъ западнымъ вліяніемъ. Въ это же время замѣтно движеніе и въ церковной музыкѣ. Слабость религіознаго искусства на Руси была причиной того, что свѣтское искусство, явившись съ запада, быстро заняло свое мѣсто. Исторія этой отрасли культуры совершенно параллельна исторіи развитія русскаго религіознаго сознанія.

Изъ двухъ противоположныхъ взглядовъ на древне-русское просвѣщеніе г. Милюковъ (въ очеркѣ „Школа и образованіе“) рѣшительно становится на сторону того, который представляетъ древнюю Русь лишенной образованія. Приведя пзвѣстные свидѣтельства Геннадія и Стоглава о состояніи грамотности и школьнаго дѣла на Руси, онъ переходитъ къ исторіи возникновенія школъ въ Москвѣ въ концѣ XVII стол., а потомъ излагаетъ судьбу русскои свѣтской школы въ XVIII и XIX вв. до послѣдняго времени.

Въ заключеніе авторъ говоритъ, что основная тема II части „Очерковъ“ заключается въ разрывѣ между „интеллигенціей“ и „народомъ“. Разрывъ этотъ произошелъ у насъ не подъ вліяніемъ запада и не вслѣдствіе реформъ Петра, какъ принято думать; явился онъ „въ области вѣры и отсюда распространился въ другія области „духовной жизни“. Моментъ разрыва—появленіе раскола, когда на одной сторонѣ стала народная религіозно одушевленная мысль, на другой церковь, отказавшаяся отъ результатовъ своей работы въ области религіознаго сознанія, лишившая русскую религіозную мысль ея кровнаго достоянія и не давшая замѣнъ ничего иного. Такимъ образомъ индифферентизмъ русскаго интеллигента въ отношеніи къ религіи есть прямой продуктъ исторіи русскои духовной культуры.

Историкъ, излагающій обширной отдѣль культурной исто-

рін, чтобы освѣтити явленія въ совокуности и взаимоотношеніи, прежде всего не долженъ пропускать этихъ явленій. Потомъ онъ обязанъ добывать свои выводы путемъ широкаго и безпристрастнаго изученія данныхъ, опасаясь истолковать факты сообразно своей схемѣ, но въ ущербъ существу дѣла. Первое опущеніе дѣлаетъ построеніе его незаконченнымъ или одностороннимъ, второе — непрочнымъ. Въ книгѣ г. Милюкова, именно въ приведенныхъ нами положеніяхъ, есть оба недостатка. Книга производитъ такое впечатлѣніе, что ей недостаетъ начала. Начало исторіи духовной культуры на Руси въ одномъ отдѣлѣ опущено, въ другомъ изложено неполно, въ третьемъ невѣрно. Въ самомъ дѣлѣ, представивъ характеристику религіозности высшаго русскаго духовенства по печерскому патерику и заявивъ, что масса была чужда этой религіозности, авторъ говоритъ, что іерархія и народъ сошлись въ пониманіи религіи на обрядѣ, т. е. дѣлаетъ скачекъ сразу къ XV в. А между тѣмъ въ этомъ промежуткѣ есть данныя, характеризующія ростъ религіознаго сознанія массы и состояніе его у духовенства (Вопрошаніе Кирика, Поученіе архіеп. новгор. Іліи-Іоанна, постановленія Владимірскаго собора) — Исторію христіанской легенды на Руси г. Милюковъ представляетъ неправильно. Апокрифы, не смотря на осужденіе церкви, которое притомъ же на дѣлѣ не было рѣшительно (ст. Тихонравова „Отреченныя книги“), были распространены у насъ съ древнѣйшаго времени. Наши писатели полемники, которыхъ немало, начиная съ игумена Даніила, находятся подъ сильнымъ вліяніемъ апокрифической письменности. Апокрифы переходятъ въ духовные стихи и въ такомъ видѣ распространяются раньше, чѣмъ полагаетъ авторъ. Архіепископъ новгородскій Василій († 1352) въ своемъ посланіи о раѣ приводитъ слова изъ духовнаго стиха „Плачь Адама“. Но конечно отсюда не слѣдуетъ, что „кашки переходіе“ не пѣли духовныхъ стиховъ и ранѣе XIV в. Надо знать, что золотая пора русскаго паломничества относится къ глубокой древности XII—XIII стол. и апокрифы были сильно распространены уже въ то время. На это имѣются и прямыя данныя: ихъ читало духовенство черное (житіе Авраамія смоленскаго) и бѣлое (святительское поученіе собору епархіальнаго духовенства, не позднѣе XIII в.). Пусть будетъ несомнѣнно, что

народная фантазія не овладѣла сюжетами апокрифѣвъ и ничего не создала. Это требуетъ объясненія, но его нельзя искать въ слабой распространенности апокрифической письменности въ древнее время на Руси. Правда и то, что народъ всегда охотно слушалъ скомороховъ. Но это не говорить ничего противъ популярности апокрифѣвъ. Современная московская публика ломится въ театры, но это вовсе не значить, что она не посѣщаетъ церквей. Предположеніе автора, будто „калики переходячіе“, состоявшіе въ классѣ людей церковныхъ, сблизились въ концѣ концовъ съ скоморохами, которыхъ церковь всегда отлучала, едва ли удачно. Специальные изслѣдователи русскаго скоморошества (Бѣляевъ, Веселовскій, Фаминцинъ) этого не знаютъ. Авторъ усматриваетъ въ появленіи духовнаго стиха въ XV—XVI вв. связь съ націонализацией вѣры на Руси. Изъ сказаннаго выше можно видѣть, что это сближеніе неудачно. — Въ исторіи русскаго искусства авторъ держится взгляда, который устарѣлъ въ наукѣ. Изслѣдованія проф. Кондакова въ области древне-русской археологіи показали, что искусство на Руси въ кievскій періодъ было значительно выше, чѣмъ принято думать, что нельзя считать это время періодамъ рабской зависимости отъ Византіи. Слѣдовательно, и въ этомъ отдѣлѣ нужны оговорки.—Наконецъ исторію образованія на Руси г. Милюковъ совершенно напрасно начинаетъ свидѣтельствами Геннадія и Стоглава. Такіе авторы, какъ Иларіонъ, Кириллъ туровскій и Климентъ Смолятичъ, посланіе котораго недавно открыто, ищутъ своего объясненія и ужъ во всякомъ случаѣ плохо мирятся съ убѣжденіемъ въ поголовной безграмотности Руси. Въ послѣднее время стали склоняться къ мысли, что на Руси (вѣкъ въ XIII), а не въ Греціи, составлена Толковая Палея, памятникъ, свидѣтельствующій о высокомъ школьномъ образованіи составителя. Такимъ образомъ возрождается старая теорія Карамзина о сравнительно высокомъ образованіи и высокой культурности до-монгольской Руси,—теорія, съ которой теперь снова приходится считаться.—Но положимъ даже, что во всѣхъ этихъ вопросахъ правда на сторонѣ автора, что древнѣйшая Русь была не культурна въ духовномъ отношеніи. Но понятіе некультурности чисто формальное. Нельзя же въ самомъ дѣлѣ о первыхъ пяти вѣкахъ христіанской



культуры на Руси сказать словами лѣтописца „не бысть ничтоже“. Что-нибудь было: были какія нибудь примитивныя формы и орудія культуры и нашему автору ихъ не нужно было опускать. Историкъ первобытной матеріальной культуры занимается же кремневыми орудіями и свайными постройками, а историку русской духовной культуры надо изучать двоевѣріе (какъ суррогатъ христіанской вѣры), книжность (какъ суррогатъ просвѣщенія) и проч., а этого мы не видимъ въ книгѣ г. Милюкова.

Выраженіемъ древнерусскаго національнаго вѣросознанія г. Милюковъ считаетъ расколъ старообрядства. Пусть это такъ. Пусть будетъ принято, что въ расколъ ушли люди высшаго религіознаго сознанія, а въ церкви осталась индифферентная къ вѣрѣ и неразвитая религіозно масса, хотя такія явленія, какъ крестьянинъ Иванъ Посошковъ съ своимъ „Зеркаломъ Очевиднымъ“, приведшимъ въ восторгъ св. Димитрія ростовскаго, и не вяжутся съ послѣднимъ заявленіемъ автора. Но вотъ въ чемъ вопросъ: расколъ старообрядства обще-русское ли явленіе? Конечно нѣтъ: это продуктъ только исторіи великорусской церкви. Юго-западная церковь ему совершенно непричастна — была и осталась. Значитъ, не вся церковная жизнь Руси шла прямо къ расколу, партію юсифлянъ нельзя считать представительницей всей русской церкви, какъ нельзя признавать общимъ достояніемъ церкви обрядовѣріе. Такимъ образомъ схема г. Милюкова и не совсѣмъ полна и не совсѣмъ точна.

Сущность исторіи русской духовной культуры авторъ видитъ въ разрывѣ между интеллигенціей и народомъ. Разрывъ произошелъ на почвѣ вѣры и ужъ потомъ распространился на другія области жизни. Но конечно историческія явленія конкретны. Въ какомъ же событіи совершился этотъ разрывъ? По г. Милюкову выходитъ, что въ расколѣ, когда въ него ушла вѣрующая сознательно часть народа, оставивъ въ церкви равнодушную и не развитую массу. Но разрывъ то вѣдь существуетъ двойной: во-первыхъ между раскольниками и православнымъ народомъ, а потомъ разрывъ тѣхъ и другихъ съ интеллигенціей. Русскій интеллигентъ индифферентенъ къ религіи, русскій православный народъ, по заявленію автора, тоже. Какъ же на почвѣ вѣры, которая безразлична обѣимъ сторонамъ, могъ произойти этотъ вто-

рой разрывъ,—говоря словами автора, какъ разрывъ изъ области вѣры могъ распространиться на другія области жизни, когда для него въ послѣднемъ случаѣ уже не было никакихъ основаній въ первоначальномъ и притомъ единственномъ источникѣ? И гдѣ искать опредѣленнаго историческаго событія, означающаго этотъ разрывъ, если не въ реформахъ Петра, открывшихъ двери широкому вліянію запада? Такимъ образомъ взглядъ нашего автора на причину культурнаго разрыва, существующаго въ русскомъ обществѣ, не исключаетъ прежнихъ.

Мы изложили только тѣ страницы книги, которыя сопровождаемъ своими замѣчаніями. Ихъ недостатки помимо обширности задачи извиняются отчасти и ея предѣлами. Авторъ пишетъ только *очерки по исторіи русской культуры*, а не связную ея исторію. Но въ остальныхъ своихъ частяхъ, касающихся исторіи русской духовной культуры въ новый періодъ исторіи, съ XVI в., т. е. въ періодъ западнаго культурнаго вліянія, книга прекрасна: содержательна и интересна. Авторъ доходитъ до современнаго духовно-культурнаго состоянія Россіи и ее слѣдуетъ прочитать всякому образованному русскому человѣку, интересующемуся культурной жизнью родины—прошедшей и настоящей. Она нужна и для специалиста, такъ какъ многія ея сопоставленія и выводы въ высшей степени оригинальны. Наконецъ „Очерки по исторіи русской культуры“ г. Милокова единственный опытъ въ этомъ родѣ и большимъ распространеніемъ въ читающей публикѣ они пользуются не даромъ.

С. Смирновъ.

---