

Митрополит Даниил и его сочинения протоиерей Василий Жмакин

Обзор литературы предмета

Введение

Обзор литературы предмета

При историческом изучении личности митрополита Даниила самое существенное значение несомненно имеют его сочинения. На эту сторону деятельности Даниила обратил внимание еще преосвященный митрополит Евгений Болховитинов и в своем историческом Словаре сделал указание на существование тринадцати посланий митрополита Даниила.¹

Профессор Казанский, излагая результаты своего знакомства с библиотекою Волоколамского монастыря, указывает между прочим на четыре послания и одно поучение митрополита Даниила, которые он встретил в некоторых рукописных сборниках, хранившихся в богатой Волоколамской библиотеке.²

Преосвященный Филарет Черниговский, в своем «Обзоре русской духовной литературы», делает более обстоятельный перечень сочинений митр. Даниила, указывая на его сборник, состоящий из шестнадцати слов, осмнадцать его посланий в одно поучение.³ В последующем, новом, издании своего Обзора преосвященный Филарет преимущественно останавливается на сборнике Даниила и кратко передает содержание всех его слов, восполняя тем первое свое издание, где находилось одно только голословное указание на существование Данииловского сборника.⁴

Указание и некоторые выдержки из посланий митр. Даниила мы находим у историка Соловьева.⁵ Почтенный историк, сославшись на существование многих посланий м. Даниила, для ознакомления с духом и языком их, помещает у себя два отрывка: один из послания Даниила к Пафнутию игумену Никольского монастыря на Волосове, другой из послания его к старцу Дионисию Звенигородскому. Замечательно при этом то,

что историк приписывает Даниилу и составление «Ответов агарянам». В последующих изданиях своей истории Соловьев внес капитальные изменения в тех местах, в которых он рассуждает о литературных произведениях Даниила. Он вовсе опускает здесь рассуждения о его посланиях, в представлении взамен того несколько выдержек из сборника м. Даниила, касающихся его взгляда на отношение к еретикам и некоторых нравственных недостатков современного ему общества⁶. Об административной деятельности Даниила в сане митрополита Соловьев кратко замечает, что он был верен преданию своего монастыря, которое состояло в беспредельной приверженности к великому князю Василию.⁷

Более сделал для характеристики Даниила, как писателя и проповедника, Беляев⁸. В своей необширной статье, или, как он называет ее, «записке» под названием: «Даниил митрополит Московский», Беляев прежде всего рассматривает, жизнь и административную деятельность. Даниила, как митрополита. Здесь, он старается оправдать его от возводимых, на него обвинений в несправедливости по отношению к Максиму Греку и Вассиану Косому, равным образом он старается оправдать Даниила и по делу о разводе, допущенном митрополитом в отношении к великому князю в противность церковным канонам, мотивируя поступок, Даниила государственными интересами. При обозрении проповеднической деятельности м. Даниила Беляев, ограничившись голословным указанием на существование многих посланий митрополита, обращается к обозрению содержания Данииловского сборника. Учительская деятельность митрополита рассматривается им с двух сторон. С одной стороны Даниил является у него самым горячим борцом, настойчиво и со всею строгостью преследовавшим вольнодумство и непокорность церковным правилам, которыми сильно заражено было современное ему общество. Другая сторона проповеднической деятельности Даниила, по Беляеву, состоит в том, что он не оставлял без внимания и других вопросов, на которые вызывало его современное общество свою жизнью, и особенно сильно вооружался против современных ему общественных пороков. Для характеристики

Даниила как в том, так и в другом отношении, автор дает несколько буквальных выдержек из его сочинений. В заключение своей исторической записки о Данииле Беляев представляет алфавитный список замечательных с точки зрения особенностей языка, слов и выражений, встречающихся в поучениях митрополита.

Ученые составители описания рукописей Московской Синодальной библиотеки при описании Данииловского сборника⁹ характеризуют слова Даниила отличающимися обширным знакомством с отеческими писаниями, причем перечисляют имена большей части отцов, из творений которых находятся выписки у Даниила. Кроме того они поместили на страницах своего описания немало буквальных выдержек из слов Даниила, особенно важных для характеристики нравственного состояния современного ему русского общества. В частности Невоструев¹⁰ старается снять обвинения, возводимые на Даниила по поводу некоторых действий его как митрополита, оправдывает допущенный им развод, и в заключение называет его красноречивым проповедником.

В 1868 году в одном из ученых периодических изданий священником П. Ф. Николаевским была напечатана капитальная статья под названием: «Русская проповедь в XV и XVI веках. В ней, между прочим, отведено место рассуждениям и о проповеднической деятельности м. Даниила. Автор главным образом останавливается на посланиях Даниила, которыми он пользовался в рукописных сборниках Новгородской Софийской библиотеки. Статья о. Николаевского важна в том отношении, что она познакомила ученый мир с содержанием и характером многих таких посланий Даниила, которые до того времени были известны только по названию. Автор статьи в самых общих чертах передает содержание посланий Даниила, трактующих о целомудрии и чистоте, о монашеской жизни, а также посланий адресованных к неизвестному епископу и друг., при чем он отмечает и общую черту посланий Даниила, который в своих пастырских советах отличается, по его словам, практическим взглядом на жизнь, так что, по мнению автора указанной статьи, многие из его советов вошли потом в содержание Домостроя.¹¹

Самое обстоятельное обозрение жизни и литературной деятельности митрополита Даниила сделано преосв. Макарием.¹² При обследовании жизни Даниила преосв. Макарий старается, подобно Беляеву, уничтожать все обвинения, возводившиеся и возводимые на нравственные качества его характера и в этом отношении почтенный историк идет далее Беляева. Он напр. по делу о разводе великого князя старается оправдать митрополита Даниила с точки зрения не одной только государственной пользы, как это делает Беляев, а и вообще с нравственной точки зрения.

Преосв. Макарий собрал все известные ему сочинения Даниила, содержание которых и представлено им в своей истории. Содержание слов и посланий Даниила, находящееся у преосв. Макария, очень подробно, а в некоторых местах оно составляет простое воспроизведение текста слов Даниила, почему труд преосвященного вышел очень объемистым. Сначала преосв. Макарий передает содержание шестнадцати слов Данииловского сборника, а затем тринадцати посланий, составляющих один сборник, и наконец рассматривает содержание таких поучений и посланий числом шести, которые рассеяны по разным рукописным сборникам. В заключение своего исторического обозрения литературной деятельности митрополита Даниила преосв. Макарий делает об нем общий отзыв и характеризует особенности его литературного и проповеднического таланта. В своем отзыве в некоторых частностях преосв. Макарий очень метко схватывает особенности проповеднической деятельности митрополита Даниила. Общий взгляд митр. Макария на Даниила, как писателя и проповедника, очень высокий. Он ставит его самым просвещеннейшим архипастырем в ряду митрополитов собственно Московской митрополии, начиная с митр. Ионы и до патриарха Иова, делая здесь исключение для одного только митрополита Макария.

В одном епархиальном органе¹³ священником Глебовым помещена была небольшая статья под заглавием «Даниил, Московский митрополит, как проповедник», которая по своему характеру скорее всего должна бы занимать место в каком-

нибудь учебнике по истории русского проповедничества. В ней автором метко схвачены три особенности в литературной деятельности Даниила. Автор видит в ней ученую проповедь древней России и в самом Данииле ученого богослова древнерусской церкви. Два недостатка указываются в проповедях Даниила: это по местам бессвязное изложение мыслей и наполнение их цитатами из отеческих творений. Общий взгляд автора на личность Даниила тот, что он по нему не только сам отличался церковною начитанностью и ревностью к просвещению, но и хотел вдохнуть горячую любовь к письменным произведениям в своих слушателях.

Порфирьев во втором издании своей Истории русской словесности¹⁴ дал место рассуждению и о проповеднической деятельности митрополита Даниила. Историком сделан перечень сочинений митрополита – слов соборника по Описанию Горского и Невоструева, а посланий по истории преосв. Макария. Затем г. Порфирьев охарактеризовал Даниила, как строгого поклонника идей Иосифа Волоцкого, а по литературной деятельности как писателя, обнаружившего обширное знакомство с отеческими писаниями.

Неизвестный автор исторического очерка «Русского проповедничества» во многих местах своего обширнейшего труда касается различных сторон проповеднической и вообще литературной деятельности м. Даниила. Он передает кратко содержание большей части слов и посланий Даниила, пользуясь при этом трудами преосв. Макария и Беляева. Передача содержания состоит чаще всего в простом указании общей идеи слова, заключающейся в его оглавлении. В очерке излагается содержание посланий Даниила об иноческой жизни, посланий к епископу, посланий, трактующих о сохранении целомудрия и чистоты. Из слов Данииловского соборника, в Очерке первые восемь признаются написанными против жидовствующих. В Очерк буквально внесены из слов Даниила места рельефно характеризующие с какой-либо стороны современные ему нравы: здесь помещены обличения Даниила, направленные против роскоши, щегольства, корыстолюбия, расточительности и других недостатков современников. Общий

характер содержания сочинений Даниила определяется в очерке отнесением их к разряду сочинений с направлением нравственно–аскетическим. Форму сочинений Даниила, выразившуюся в чисто механическом делении слов на части, равно как и вообще во всем построении слов и посланий, отличающихся тем же характером неупорядоченности, исследователь древнерусского проповедничества считает по тому самому неудовлетворительною. Заслуживают внимания общие взгляды и суждения автора о Данииле. Как по форме, так и по содержанию сочинения Даниила признаются за последнее выражение всего древнерусского проповедничества, которыми был подведен итог древней проповеди. Как об ораторе и проповеднике автор Очерка отзывается о Данииле прекрасно, называя его величайшим начетчиком древности, лучшим витиею и особенно выставляя на вид общую черту его проповедей – всестороннюю наблюдательность, выразившуюся в разнообразных обличениях, в которых изображаются недостатки современного общества. Автор хочет восстановить даже личные черты характера проповедника, когда он говорит о его внешней представительности, живости его характера, общительности в плодovitости в слове.¹⁵

П. Строев, известный своими трудами по русской библиографии, не раз останавливается на литературных трудах митрополита Даниила. В его хронологическом указании материалов отечественной истории и литературы¹⁶ находится упоминание о сборнике м. Даниила, его поучительных посланиях, которых Строев насчитывает до двадцати, хотя в то же время он не делает никаких более подробных указаний по этому предмету. Библиологический словарь Строева¹⁷ содержит в себе более обстоятельные библиографические данные, относящиеся до литературных трудов митрополита Даниила. Кроме упоминания о сборнике и одном отдельном поучении в словаре делается перечень шестнадцати посланий митрополита Даниила. Несмотря на свое обширное знакомство автор библиологического словаря почему то прошел молчанием целых три послания Даниила.¹⁸ Сборник м. Даниила Строев не без основания называет «священной энциклопедией» и о

Даниила как писателя отзывается, что он писал в духе своего учителя Иосифа Волоцкого, но с умеренностью.

В недавно вышедшем в свет исследовании Д. Н. Дубакина под заглавием «Влияние Христианства на семейный быт русского общества в период до времени появления Домостроя»¹⁹ автор его касается, между прочим, и взглядов м. Даниила относительно семейной жизни. Г. Дубакин признает взгляды Даниила на брак и безбрачие тождественными со взглядами на этот предмет Иосифа Волоцкого. Он находит во взглядах Даниила только лишь некоторые дополнения, которые состоят в том, что Даниил, по его мнению, считает брак терпимым, как только средство против разврата и как средство размножения человеческого рода, и что он признает необходимость брака с практической стороны именно только для тех, которые не могут устоять против искушений плотской природы. Дубакин верно изложил взгляды Даниила с точки зрения тех источников, которыми он пользовался в данном случае. Под его руками находилась только одна группа сочинений митрополита Даниила – его послания. Ему вовсе не был известен Данииловский сборник, который для характеристики взглядов Даниила имеет все права на предпочтение. Сборник написан и предназначался для всех, в нем автор высказывался имея в виду не частные исключительные нравственные нужды того или другого лица, а нужды целой массы, или по крайней мере большинства, тогда как в посланиях, преследуя нравственную пользу одного лица, он мог, применяясь к особенностям его нравственного состояния, или поступиться или наоборот расширить те или другие нравственные требования, которые он признавал в известных случаях и при известных обстоятельствах самыми целесообразными. Поэтому верная в общем характеристика взглядов митрополита Даниила на семейную жизнь, находящаяся в исследовании Дубакина, тем не менее нуждается в частных дополнениях в разъяснениях, какие может представить Данииловский сборник.

До сих пор, рассматривались такого рода труды ученых, которые главным образом сосредоточиваются на литературной

деятельности митрополита Даниила, Но можно указать на некоторых ученых историков, которые рассматривают Даниила, как административного деятеля на престоле всероссийской митрополии. Это делают В. Иконников и А. Павлов.

Профессор Иконников²⁰ дает некоторые черты для характеристики нравственной личности Даниила, называя его гордым и мстительным, и человеком преданным удовольствиям и роскоши, и за тем, под настоящим углом зрения, рассматривает его деятельность на митрополичьей кафедре. Как политический деятель, митрополит Даниил является у Иконникова вполне верным проводником государственных воззрений своего учителя – Иосифа Волоцкого и всегда покорным слугою светской власти, даже до открытого нарушения церковных канонов. И как церковного деятеля Иконников изображает Даниила, как поклонника идей Иосифа, имея в виду его отношение к вопросу о вотчинном праве монастырей и его борьбу с Вассианом Косым и Максимом Греком.

Профессор Павлов²¹ рассматривает, сообразно цели своего исследования, только ту сторону деятельности митрополита Даниила, которую он соприкасается с вопросом о вотчинном праве монастырей. Подобно Иконникову и Павлов в Данииле, как защитнике земельных прав церкви, видит верного проводника идей Иосифа Волоцкого, а при общем суждении о нем он возводит его даже в типическую личность иерарха-иосифлянина.

Как нравственную личность, митрополита Даниила строго осудил еще Карамзин. Он называет Даниила с одной стороны гордым, с другой – снисходительным, уклончивым, внимательным более к миру, нежели к духу и вообще характеризует его названием придворного раболюбца и честолюбца.²² Нравственный суд Карамзина над Даниилом в сущности повторяет и преосвященный Филарет Черниговский,²³ когда отзываясь о Данииле в таком виде, что он, по его словам, любил не столько заниматься делами веры, сколько интригами тщеславия.

Введение

Названными трудами историков, касающихся личности митрополита Даниила, не исключается возможность нового специального исследования о Данииле в виду тех именно более или менее частных сторон, с которых в них рассматривается этот исторический деятель первой половины XVI в. Одни из историков изучают Даниила, как государственного деятеля, другие, – как представителя церкви и продолжателя известного направления по одному какому-нибудь современному общественному вопросу, третьи делают перечень его сочинений и дают только краткие замечания о них, четвертые останавливаются исключительно на одном каком-либо отделе его творений, наконец, хотя некоторые и исследуют разные стороны деятельности митрополита Даниила – государственной, церковной и литературной, но, преследуя в своих трудах более широкие исторические задачи, в интересах чисто научных, не могут долго останавливаться на одной личности и специально обследовать ее предпочтительно пред другими изучаемыми историческими деятелями.

Предмет настоящего исследования обозначается самым его названием, которое отличает в нем две самостоятельные части, это изучение жизни и деятельности м. Даниила и изучение его сочинений. Задачей первой части исследования служит изучение Даниила, как церковного и государственного деятеля. Исторически беспристрастное выяснение и определение личности м. Даниила является затруднительным более чем выяснение какой-либо другой личности. Митрополит Даниил принадлежит к числу личностей не вполне светлых в истории. Действительно и некоторые исторические обстоятельства его времени, и некоторые личные черты его характера так сложились для него неблагоприятно, что создали для него не совсем завидную репутацию в истории. Но при оценке нравственного характера Даниила нужно постоянно помнить, что большая часть его жизни протекла в борьбе; а в борьбе, и особенно запальчивой и ожесточенной, какою действительно и была в некоторых своих эпизодах борьба, веденная Даниилом, иногда и прекрасные сами по себе характеры, и те не выдерживают, ломаются и блекнут в своих достойных чертах.

Незаконный развод в. князя, борьба с Вассианом Косым и особенно не вполне справедливый суд и осуждение невинного Максима Грека легли черным пятном на личность Даниила. Из ученых историков нашлось несколько защитников нравственного характера Даниила, но из них насчитывается еще более его противников и строгих судей. Историкам первой категории при проведении своего взгляда на личность Даниила приходится не столько основываться на исторических данных, говорящих в его пользу, сколько приходится пролагать себе путь, выясняя и подыскивая всевозможные извинения фактам исторической деятельности Даниила, идущим в разрез с защищаемым ими взглядом. Вообще полная защита Даниила, как нравственной личности, задача очень трудная и даже едва ли возможная, по крайней мере, при имеющихся в настоящее время научных исторических данных. С другой стороны становиться в положение строгого судьи нравственного характера Даниила значит также избирать очень скользкий путь с постоянным риском оказаться несправедливым. Важно то, что некоторые исторические факты, говорящее не в пользу нравственных достоинств митрополита, представляют ход дела только с одной стороны, игнорируя другого рода факты, которые бы могли дать более выгодные понятия о деятельности Даниила. Настоящее исследование не поставляет своею задачею ни защищать во что бы то ни стало Даниила, ни обвинять его, задача исследования состоит в том, чтобы представить нравственный характер Даниила как он есть, т. е. каким его изображают исторические данные, относящиеся к его деятельности, выяснить его из особенностей склада его личного темперамента, влияния школы и собственных воззрений, сформировавшихся на его почве, и сделать это в таком виде, с точки зрения которого могла бы быть понята вся его деятельность, которая должна выступать пред читателем гармоническим целым.

В определении характера каждого исторического лица первую роль играют его воззрения. Рассматриваемый с точки зрения происхождения воззрений, которых он держался, Даниил является личностью не самобытною, не самостоятельною,

которой не принадлежит всецело все то, что проводилось ею в ее разнородной деятельности. По воззрениям, которые разделял Даниил, он есть человек особого, отчетливо и ясно обрисовавшегося в его время направления, которое в свою очередь столкнулось с другим современным и противоположным ему по своему характеру направлением. Притом Даниил, как исторический деятель, выступает на историческую сцену тогда уже, когда столкновение двух современных направлений в умственной жизни русского общества перешло в борьбу в настоящем ее смысле и когда он самими историческими обстоятельствами своего времени поставлен был в положение продолжателя начатого его предшественниками по направлению дела ведения борьбы. Отсюда становятся ясным, что для исторического уяснения воззрений, проводимых в своей деятельности Даниилом, необходимо дать характеристику того направления, к которому он принадлежал. Только общая характеристика данного направления в состоянии открыть, что в проводимых воззрениях Даниила составляет плод его собственного ума, его специфических способностей и дарований, и что принадлежит самой школе, его воспитавшей. С другой стороны, так как начало исторической деятельности Даниила совпало с борьбою двух направлений, то для того, чтобы определять место, занимаемое им здесь, и указать настоящую и действительную роль, принадлежащую Даниилу в этой борьбе, необходимо указать прежде всего условия, способствовавшие возникновению взаимного антагонизма, ближайшие причины и обстоятельства, вызвавшие его, что в свою очередь необходимо предполагает предварительное знакомство с общим характером направления противоположного. Наконец, так как Даниил является в своей деятельности продолжателем еще ранее его начавшейся борьбы, это обстоятельство само собою вынуждает, в целях более полного и всестороннего изучения личности Даниила, сделать очерк исторического хода борьбы, обрисовать положение враждующих сторон в период времени, непосредственно предшествовавший выступлению Даниила на общественную деятельность.

Таким образом, выполнение задачи первой части исследования, состоящей в историческом изучении Даниила, как государственного и церковного деятеля, обуславливается выполнением более частных задач, на которые оно распадается. Первая часть исследования должна дать предварительно характеристику двух противоположных направлений, к одному из которых принадлежал Даниил, и которыми почти исчерпывался умственный кругозор и интеллектуальные интересы того времени, затем представить историю борьбы между ними до митр. Даниила и наконец уже исторически излагать самую его деятельность на поприще государственном и церковном.

Составляя самостоятельную часть исследования, изучение церковной и государственной деятельности м. Даниила получает еще особое и весьма важное для настоящего труда значение, как заключающее в себе исторические данные, выясняющие собою многие стороны сочинений названного митрополита. Вторая и самая существенная задача настоящего исследования, – изучение сочинений митр. Даниила, также имеет свои подразделения, обуславливающиеся историческими обстоятельствами их происхождения, характером их содержания и тою средою, для которой они прежде всего предназначались. Более точное определение частных задач, какие должны быть выполнены во второй части исследования, сделано будет при самом изучении сочинений митр. Даниила.

Часть первая. Жизнь и деятельность митрополита Даниила

**Отдел первый. История направлений Иосифа
Волоцкого и Нила Сорского до эпохи митрополита
Даниила**

Глава I. Характеристика направлений Иосифа Волоцкого и Нила Сорского

Вторая половина XV и первая половина XVI веков в отношении просвещения справедливо называются «темными». Нет нужды много распространяться о состоянии просвещения в конце XV и в первой половине XVI в. Оно в то время находилось в упадке. Школ, рассадников просвещения, тогда не существовало. Для характеристики степени состояния тогдашнего просвещения вполне достаточно указать на классическое в данном случае послание архиепископа Новгородского Геннадия к митрополиту Симону (1496–1504 г.), из которого видно, что недостаток просвещения составлял специфическую принадлежность всей русской страны.²⁴ В XV–XVI в. не было редкостью, если князья и дети боярские не отличались грамотностью, случалось даже и то, что и высшие представители церкви, епископы, немного превосходили в книжности других. О низшем духовенстве, а тем более о простом народе, после этого и говорить нечего.²⁵

Начало русского просвещения восходит ко временам принятия христианства в форме православия. Вместе с христианством Россия получила из Византии и выработанную ею христианскую культуру и просвещение. Поэтому самому понятно, в направлении древнерусского просвещения непременно должно было отразиться в большей или меньшей степени влияние просвещения византийского. В то время, когда Россия подчинялась влиянию Византии, греческая литература вследствие политического и общественного одряхления замкнулась в тесном круге идей и интересов религиозно-церковных, когда умственная деятельность Греков сосредоточилась в монастырях, которые и давали соответствующее религиозным целям их служения направление и византийскому обществу, в то время просвещение, будучи само плодом христианства и предназначенное служить его целям, естественно давало собою религиозную окраску всем проявлениям, даже и самобытным, умственной деятельности

девственного русского народа. С самых первых дней своего существования на Руси просвещение распространялось и поддерживалось здесь духовенством, которое впервые ввело его, и сообразно своему религиозному назначению, старалось поддерживать и развивать в нем исключительно религиозное направление. При дальнейшем развитии древнерусского просвещения самыми главными центрами и рассадниками его сделались монастыри,²⁶ за которыми следовало уже белое духовенство. Проводниками просвещения во весь древний период русской истории было одно и то же сословие, именно духовенство, которое, конечно, и давало ему вполне соответствующее целям своего служения направление религиозное. Совместно, а в некоторой степени и под влиянием самых органов, заправлявших ходом просвещения, все вообще средства и способы, посредством, которых распространялось последнее на Руси, отличались все тем же религиозным характером.²⁷ Школьный путь распространения знаний шел в указанном общем направлении: школами заправляло духовенство, процесс обучения производился по церковным и чаще всего богослужебным книгам, так что учащиеся с малолетства вырабатывали в себе религиозно-церковный взгляд и на книжность вообще. Вместе с христианством в Россию перешла из Греции, хотя и не вдруг, а постепенно, и большая часть византийской письменности, отличавшейся, как уже известно, односторонним исключительно религиозным содержанием. Не успев выработать своей собственной, национальной, литературы, русский народ ухватился за доставшийся отвне материал и в нем стал искать, и конечно всегда находил, пищу для своего ума и сердца, и главным образом на нем воспитывалось и вырабатывалось все его миросозерцание. – С течением времени в русском народе стали пробуждаться попытки к некоторой умственной самобытности, явились произведения собственной русской письменности, но и те под непосредственным влиянием первоначальных образцов и источников, на которых воспитывались умы русских людей с самых давних времен, непременно запечатлевались религиозным колоритом.²⁸ Таким образом, по своим внутренним

особенностям, по своему содержанию образование древнерусского общества *имело исключительно религиозный характер*. Всякое знание, всякая мудрость трактовались настолько, насколько они касались религии, истин веры и нравственности. Светской науки, как отдельной области знаний, вовсе не существовало. Светских знаний даже сознательно избегали, опасаясь вреда для чистоты веры. Какой-либо самостоятельной отрасли светской литературы почти не существовало. Не было в древней Руси и науки вообще; древнерусская образованность прекрасно характеризуется названием книжности, когда без всякого плана и системы читалось и изучалось то, что заключалось в книгах. Все назначение древнерусской книжности состояло в служении религиозным целям человека. Она ценилась настолько, насколько она служила духовному призванию человека на земле – его спасению, его религиозно-нравственному усовершенствованию. Изучить догматы веры, узнать правила христианской нравственности и выработать в себе характер по возможности всегда действовать сообразно с ними, вот прямая непосредственная цель и задачи, какие начертывала себе древняя книжность.²⁹

Религиозно-практический характер древнерусского просвещения тем самым определял собою особые условия и пределы, в районе которых могла работать и развиваться русская мысль. Истины веры и нравственности, составлявшие главное содержание памятников церковной литературы, по самой сущности своей, суть истины неизменные. Этим самым уже русским умам открывалось очень ограниченное поле для самобытной деятельности.

Замкнутая в религиозную сферу, заключенная в область истин веры, истин с непреложным и неизменным характером, регулируемая при этом узко практическим взглядом на задачи просвещения, когда последнею целью его поставлялось достижение религиозно-нравственного усовершенствования и получение чрез то спасения, русская мысль естественно последовательно приучилась ограничиваться простым усвоением, заучиванием того, что ей представлялось

возможным узнать из тех или других произведений церковной письменности. Такое отношение к книжным занятиям мало давало собою материала собственно для умственного развития. Умы древних книжников оставались пассивными в то время, когда с большим количеством прочитанных книг все более и более обогащалась память разными приобретаемыми оттуда душеспасительными сведениями. Древнерусское общество приобретало сведения путем чтения и изучения книг, причем вовсе не существовало какого-нибудь заранее обдуманного плана или выработанной и рассчитанной на известные результаты системы: читалось и изучалось то, что кому попадалось под руки и что представлялось только возможным. Понятно отсюда, что добытые только памятью разнородные и разновременные появившиеся, не освященные одной какой-либо общей идеей, сведения так и оставались в памяти в их примитивной, той самой форме, в какой они были восприняты, но не делались материалом для живой, разумной мысли. Им недоставало систематизации, переработки, ими пользовались только как практическими советами, а не как материалом для новых приложений, обобщений и выводов. Преследуя в книжности только религиозно-практические цели древние мыслители суживали рамки, в которых должен был, по их мнению, вращаться ум. Они прямо заявляли, что дело ума – усвоить в чистом виде то, что дано в книгах и пользоваться добытыми сведениями в том самом чистом виде, в каком они находятся в книгах. Свободного, самостоятельного исследования приобретаемых знаний, критического отношения к ним не допускалось. Всякое проявление свободной анализирующей мысли, или, как тогда называли, «мнение» клеймилось позорным названием «проклятого» и даже еретического, и «мнение» трактовалось тогда даже как источник всех бед, как второе падение. Таким образом, книга для древнерусского книжника являлась мерилем и нормой истины, а не собственный критический анализ его ума. Можно было думать и верить тому и так, как передано в книгах, проверять, анализировать мысли, заключавшиеся в них, это представлялось в некотором роде опасным для чистоты веры.

Авторитет книги становился выше всего. Пред ним должны преклоняться все истины, добытые человеческим разумом. Односторонняя религиозно-практическая цель занятия произведениями книжности, в которых одних признавалась заключенною вся истинная мудрость необходимая для спасения человека, привела ко взгляду на самые книги, как на предмет высоко религиозный, священный, имеющий некоторое догматическое, все решающее значение.³⁰

Благоговение пред авторитетом книги определило на долгое время характер, древнерусской письменности. Книга признавалась вечной спутницей каждого древнего читателя, и только под руководством и исключительным авторитетом книги он мог и позволял себе рассуждать и мудрствовать.³¹ Древние русские богословы все свои умственные силы и способности направляли к тому, чтобы выучиться, развить в себе способность говорить от книг, от писаний или даже их языком, но никак не думали о развитии в себе критических приемов, которыми бы они могли пользоваться в отношении к прочитанному и изученному. Свою авторскую деятельность они сводили к компиляции старого, что собственно и составляло признак тогдашней учености, богословской эрудиции. Труд автора сосредоточивался по преимуществу на том, чтобы сделать больше выписок из книг в смысле аргументов в пользу того или другого поставленного им положения. Девизом каждого древнего писателя служило учить от книг, или, что все равно, от божественных писаний, и самым авторитетным писателем признавался тот, кто владел большим запасом знаний, почерпнутых из области книжных произведений, которая вся исчерпывалась произведениями церковного характера и носила общее название «божественных писаний». Одностороннее благоговение пред авторитетом божественных писаний, понимавшихся в самом широком смысле и обнимавших собою почти всю тогдашнюю церковную литературу, имело своим последствием крайнюю ограниченность произведений вполне самостоятельной литературы, полных новых, живых идей и понятий, выросших на чисто народной почве, и явившихся плодом самостоятельной испытующей мысли народа. Если от

времени и появлялись сочинения, то это были в большей или меньшей степени сочинения подражательные, компилятивные. В большинстве случаев авторская способность русских проявлялась в собирании, под освещением известной догматической или нравственной идеи или нескольких идей, в одно целое того, что рассеяно было по разным сочинениям. Здесь образовался особый вид письменности, который характерно определяется самым его названием, именно – сборников. Название характеризует и самую литературу. До нас время сохранило бесчисленное множество сборников, или, проще, сборников (особенно от XV–XVI в.), которые все скроены по одному плану. В каждом сборнике можно встретить рассуждения или выписки о самых разнообразных предметах религиозного характера, взятый из того или другого отца или церковного писателя, – рассуждения, не связанные между собою и в общем не представляющие ничего цельного. Это в своем роде памятные записные книжки, который всегда хотели иметь при себе благочестивые мужи древней Руси и в которых можно было встретить самые разнообразные сведения. Сборники иногда для авторитетности украшались названиями «Сборников от божественных писаний». Сборник вполне может быть назван как по форме, так и по содержанию, типическим произведением древнерусской книжности. То, что сказано в отношении характеристики древнерусского сборника, то до некоторой степени имеет значение и в отношении каждого отдельного древнерусского произведения. Самые поучения составлялись часто из выписок, заимствованных из самых разнообразных произведений, и если русский ум осмеливался вносить в них нечто свое, то старался скрыть и свое имя и свою, по его мнению, дерзость, приписав свое произведение, часто на половину составленное чрез посредство выборки из посторонних источников, какому-либо известному всем св. отцу. И потому то мы имеем громадное количество произведений несомненно русского происхождения, но которые тем не менее надписываются или именем того или другого отца церкви или вообще имеют пред собою общее название произведения «св. отец». Встречается также бесчисленное множество таких

завещанных русскою древностью литературных произведений, которые сопровождаются указанием на то, что они «избраны или собраны от божественных писаний», или что они представляют из себя «слова душеполезна св. отец, избрана от многа мало», или такие, о происхождении которых заявлялось, что они «выписаны из книг», или еще характернее – «выписаны из всех книг».

Поклонение и рабство пред авторитетами оказало неблагоприятное влияние на характер древнерусской письменности и в другом отношении. Благоговение пред книгами простиралось на все в них заключающееся. Всякое мнение считалось несомненно истинным, коль скоро оно находило себе место в книгах. Недостаток научного образования, сопровождавшееся отсутствием научной критики, предоставлял широкую свободу вносить в книги сочинения апокрифического содержания, а часто и сочинения и совершенно подложные, а между тем, при всеобщем благоговении и уважении к книге, они признавались наравне с другими вполне компетентными сочинениями. Недостаток научного критического отношения к произведениям религиозной церковной письменности были причиной, по которой последняя наполнилась множеством сочинений апокрифических.³² Наряду с апокрифическими сказаниями в древнерусской книжности широкое распространение имели и вообще произведения подложные, плод благочестивого, но невежественного ума уже чисто русских книжников. Незатейливость, конкретность подложных сочинений делали их очень популярными в невежественной массе народа, которая даже относилась к ним предпочтительнее пред сочинениями авторитетными.³³ Симпатии русского народа к сочинениям религиозного характера, но с сомнительною подлинностью понятны. Малообразованный, вовсе неподготовленный к восприятию, особенно систематическому, религиозных идей с отвлеченным содержанием, Русский человек естественно находил для себя более интереса в апокрифах, легендах и простых общедоступных безыскусственных произведениях своих отечественных книжников. Аналогическое явление было и в

истории умственного развития Византии. И там, в малообразованной массе народа, особенное развитие получила литература религиозно-повествовательная (легенды), произведения которой перешли потом в Россию и здесь точно также нашли себе поклонников в народных массах.

Конечно, существование в древнерусской книжности апокрифов и разного рода подложных сочинений не представляло бы особенной важности, если бы им придавался действительный, соответствующий их значению, смысл. Но сущность дела в том, что древнерусские богословы не умели и не могли всегда строго отличать истинное от подложного и апокрифического и придавали произведениям того и другого характера смысл и важность, одинаковые со всеми другими несомненно подлинными и авторитетными творениями. Для них еще неизвестны были приемы критического обследования того или другого сочинения. В то время, время веры по преимуществу, даже простая, часто безыменная статья или поучение, с неопределенным названием поучения св. отец, или чего-либо в этом роде, возводились почти на одинаковую степень с священным писанием и творениями святых отец и цитировались наравне и вместе с последними. Древнерусская книжность точно не разграничивала *степени* важности творений, которыми наполнялись ее сборники, она все находящееся в них, будет ли то евангельское изречение, или простая богослужебная песнь, все это отождествляла под одним названием «божественных писаний», «св. писаний», и даже просто книг и усвояла им священный безусловно-неизменный характер. Таким образом в сферу священных, авторитетов, которые служили аргументирующими данными в литературных трудах древних русских богословов, входила почти вся область существовавшей в древней России письменности, запечатленной религиозно-церковным характером. Отсюда в древнерусской литературе выделяются следующие особенности: слабое развитие самостоятельности и преобладание произведений компилятивных, распространенность апокрифических и подложных сочинений и, наконец, третье – расширение богословской сферы священных

авторитетов, доходившее в некоторых случаях до благоговения пред каждым отдельным памятником имевшим в себе религиозный оттенок и запечатленным некоторыми признаками древности.

Под влиянием установившегося просвещения в древнерусском обществе выработался и соответствующий склад мировоззрения. Самую выдающуюся чертой религиозной жизни русского народа служит развитие в нем религиозно-церковного формализма, который имеет две стороны – теоретическую и нравственно-практическую. Религиозно-церковный формализм получил, на Руси особенно сильное развитие в связи с разными условиями внешней и внутренней жизни русского народа. Первым примером формального понимания религии была Византия, где вместе с политическим одряхлением и нравственным разложением общества начал развиваться религиозный индеферентизм, последствиями которого явилось ханжество, фарисейство и вообще развилось предпочтение формы содержанию, обряда истинному духу религии. Отвлеченная догматическая система христианства была не по силам массе, молодого русского народа, умственно неразвитого и неподготовленного, находившегося в то время еще в девственном состоянии и, понятно, воспринималась им очень туго и медленно. Проводником христианства на Руси на первых порах явилось греческое духовенство в лице митрополитов и епископов, которые сами мало знали народ, служить которому были призваны, равным образом и их паства не имела в своем распоряжении средств для того, чтобы понимать своих иноземных пастырей. При таких условиях естественно новая религия оставалась непонятою в своей сущности. Простой народ усвоил себе более доступную для него внешнюю оболочку религии, и для него религия обратилась в совокупность обрядов. При этом политическая история русского народа не заключала в себе благоприятных условий для спокойного развития и более глубокого усвоения им христианства. Разорительные, почти систематические, войны удельновечевого периода не только не содействовали, но напротив препятствовали борьбе сознательному и разумному

усвоению веры. Страшные и продолжительные бедствия монгольского ига вызвали в русском народе глубокое религиозное настроение, но современная русская общественная и государственная жизнь, полная одних, страданий, невзгод и всевозможных лишений, весьма мало представляла в себе внешних условий и материальных средств для того, чтоб поддержать это прекрасное настроение, дать ему надлежащий ход и вести его по пути нормального развития. Крайняя ограниченность, в затем и почти полное отсутствие школ внесли значительную долю своего влияния на односторонность развития религиозной жизни в смысле преобладания в ней обрядности. За отсутствием школ церковь сделалась единственным местом, где народ мог учиться вере и благочестию, но в церкви все состояло из песнопения тех или других священных обрядов, с которыми сживался народ и в исполнении которых он приучился видеть существенную сторону религиозной жизни.³⁴ Это отрицательные условия развития церковного формализма. Положительные условия, содействовавшие развитию религиозно-церковного формализма, заключаются уже в самом характере древнерусского просвещения. Отсутствие научного образования, в вследствие этого отсутствие неразрывного с ним критического отношения к приобретаемым знаниям, способствовало, как уже было видно, слабому различению истинного, несомненно подлинного от сомнительного и подложного в церковной письменности, и вообще содействовало расширению сферы священных и безусловно обязательных для церкви авторитетов из области творений с религиозным характером. С течением времени самая церковная письменность стала отличаться религиозно-формальным направлением: памятники ее свидетельствуют, что руководители русского народа посвящали свои труды больше на разрешение обрядовых вопросов, чем на уяснение правил христианской нравственности в ее глубоком духовном значении.³⁵ Благодаря всем этим вместе взятым условиям русский народ, мало знакомый с догматическим учением православия, а между тем постоянно живя и воспитываясь под

влиянием строгой церковной обрядности, видя поклонение ей в современной церковной литературе и привыкший в течение целых веков отдавать предпочтение обрядам перед духовною стороною религии, перед ее догматами и духовно-нравственными истинами, стал с течением времени смешивать в своем представлении догматы и обряды и переносить свойства и признаки первых на последние. Таким путем совершенно последовательно в русском народе образовался взгляд на обряд, как на нечто тождественное с догматом. Отсюда естественен переход к тому, чтобы признаки догмата, – их вечная неизменность, стали приписываться в известной мере и обряду. И действительно, к XV в. церковный формализм развился до такой степени, что на разности в обрядах русские стали смотреть, как на в своем роде догматические отступления. Для них казалось верхом человеческой мудрости и в то же время величайшею смелостью прибавить хотя бы одну букву к обряду сверх установившегося веками его порядка. Такие открытые прибавки и изменения были настолько необыкновенны, что делались на некоторое время предметом общественного внимания и, как события особенной важности, иногда заносились даже в летописи.³⁶ Более существенные и заметные отступления от установившейся нормы обряда вызывали самые оживленные споры, затрагивавшие собою все интеллигентные слои русского общества. В XV и XVI в. возникало не мало споров по поводу обнаружившейся разности в некоторых обрядах. В XV в. во главе спорящих об обрядовых разногласиях лиц являются самые видные представители русской интеллигенции, понимаемой в ее официальном смысле. Таков был спор о хождении посолонь.³⁷ В последнем случае одним из непосредственно заинтересованных в споре лиц был сам великий князь, который видел в отступлении, как ему казалось, от древнего обычая хождения посолонь такого рода причину, за которую «гнев Божий приходит». Жаркие споры вызывались также в то время и другими обрядовыми разностями, как-то: сугубой и трегубой аллилуйя, способом сложения перстов для крестного знамения и др.³⁸

Если религиозные истины теоретического характера, – догматы под влиянием религиозного формализма смешивались и сливались с обрядами, то тоже самое нужно сказать и относительно нравственно-практических истин. И нравственное учение в древней Руси понималось точно также более с формальной стороны. И здесь на первом плане становилось всегда внешнее выполнение нравственных предписаний, но не внутреннее значение и живое искреннее религиозное чувство.

Нельзя отвергать того, что существовали в древнерусском обществе личности, которые понимали христианство в его истинном духовном смысле и обнаруживали в себе задатки научного образования; но подобного рода личности были чрезвычайно редкими и оставались незаметными за общей массой, в которой древнерусская книжность воспитала очень много начетчиков, а не людей системы, обобщений и научных выводов. В среде тогдашнего общества выступали иногда замечательно даровитые книжники, поражавшие богатством религиозных знаний, своим талантом и дарованиями, но и они в большей или меньшей степени разделяли в себе недостатки, которые свойственны были вообще древнерусским книжникам.

Самым замечательным представителем древнерусского просвещения во второй половине XV и начале XVI в. и более или менее полным выразителем идей и понятий, выродившихся на ее почве, был препод. Иосиф Волоцкий.³⁹ Замечательная личность Иосифа сгруппировала вокруг себя многие из тех воззрений и понятий, которыми жила древнерусская мысль, и тем самым создала собою целое отдельное направление в сфере русской церковной и общественной жизни.

Иосиф Волоцкий родился в 1439 году или 1440 году. Один из предков его – дед, вышел из Литвы, что, может быть, не осталось без влияния на некоторые воззрения его знаменитого потомка. Первоначальное образование Иосиф получил в монастыре, куда он отдан был на восьмом, году своей жизни, и которое он продолжал постоянно развивать самостоятельным изучением церковной письменности. Иосифа с ранней молодости влекло в монастырь. Местом своих монашеских подвигов он избрал обитель преп. Пафнутия Боровского, очень

известную в то время. В двадцать лет Иосиф принял монашеское пострижение и около восемнадцати лет провел в монастыре и под руководством преп. Пафнутия. Продолжительное пребывание в монастыре Пафнутия имело для Иосифа широкое воспитательное значение. Пафнутий Боровский, по своему происхождению восходивший к потомкам одного из татарских баскаков, отличался сильной привязанностью к князьям московским, которые в свою очередь платили ему своим уважением и религиозным благоговением к его личности, так что после своей смерти он сделался семейным святым у московских князей. Монастырь Пафнутия отличался обширностью, благоустройством и таким редким богатством, которое вызывало удивление не только простых людей, но даже бояр и князей.⁴⁰ Это объяснялось характером самого игумена монастыря, у которого слишком сильно развиты были хозяйственные способности.⁴¹

По смерти Пафнутия Боровского настоятелем его монастыря, по воле великого князя, сделан был преп. Иосиф. Впрочем, игуменство его в Боровском монастыре продолжалось не долго. Иосиф задался целью реформировать жизнь своего монастыря, ввести в нем строгое общежитие; но встретив сильный отпор со стороны подведомых ему иноков, он решился вовсе оставить монастырь, где он жил так долго. У него в это время, конечно, уже выработался свой взгляд на монашество, который он хотел проверить на деле, и с этою целью решился обойти все более или менее замечательные русские монастыри. Странствование по монастырям, из которых во многих он столкнулся с большими беспорядками, привело его к мысли основать свою собственную обитель, где он мог бы свободно применить к делу выработанные им самим начала иноческой жизни. И действительно он достиг своей цели, и в 1479 году, вблизи родовой вотчины Саниных и недалеко от города Волоколамска, основал монастырь, принявший отсюда название Волоколамского и скоро получивший громкую историческую известность. Благодаря предприимчивому и практическому своему характеру, который выработался у него под руководством Пафнутия, преп. Иосиф сумел быстро

увеличить монастырские средства, которые дали ему возможность обстроить свой монастырь со всем благолепием и богатством. В своем монастыре Иосиф ввел самое строгое общежитие, для которого составил свой собственный монастырский устав. Постоянными средствами для существования Волоколамского монастыря служили села и деревни с крестьянами, приобретение которых, потому самому составляло одну из постоянных забот преп. Иосифа.⁴²

По характеру своего образования преп. Иосиф принадлежал к школе древнерусских книжников. Он отличался редкою начитанностью которая тем не менее не могла создать из него ума богословски образованного. Иосиф вышел редким даровитым книжником, начетчиком, а не богословом в научном смысле. Характер полученного им образования тем самым уже подготовил и те недостатки, которыми страдали и другие книжники древней Руси. Верный воззрениям своего времени, Иосиф рассматривал просвещение и вообще всякое знание с исключительно религиозной точки зрения и, подобно другим книжникам, усвоил себе несколько своеобразное понимание источников христианского вероучения и христианской морали. Руководительным началом всей жизни человека, источником и мерилom истинности всякой его религиозной мысли Иосиф ставит «божественное писание». Под это понятие подходило у него не одно в строгом смысле божественное или богодухновенное писание, но вся вообще письменность, запечатленная характером церковности и отличающаяся религиозным содержанием. Взгляд Иосифа на источники христианского вероучения замечателен по отсутствию в нем *критического элемента* к религиозно-церковным авторитетам. Так *широко* понимаемый принцип «божественных писаний» проходит через все сочинения Иосифа Волоцкого и одинаково прилагается им и во всех сферах его чисто практической жизни. В его сочинениях встречаются длинные, заимствованные и из истинно богодухновенных источников, равно как и из таких источников, авторитетность которых подвержена сильному сомнению.⁴³ Как особенно авторитетным источникам преп. Иосиф отводит значительное место в своих сочинениях житиям

святых и церковным песнопениям.⁴⁴ Чуждый критического отношения к церковным письменным памятникам, Иосиф не затруднялся черпать доводы из сочинений апокрифического характера, равно как и из сочинений совершенно подложных.⁴⁵ На основании своего взгляда на источники христианского вероучения Иосиф совершенно последовательно и гражданским законам и постановлениям византийских императоров усволяет одинаковое достоинство с соборными и святоотеческими правилами.⁴⁶

Отсутствие критического отношения к церковным авторитетам имело свои специфические последствия для всего мировоззрения преп. Иосифа. Недостаток критического элемента выразился в том общем явлении, что в сочинениях Иосифа не замечается оценки сравнительной важности и компетентности того или другого приводимого им церковного авторитета. Иосиф относился ко всем иногда самым разнообразным и различным по своему значению в смысле церковного авторитета источникам с одинаковым благоговением. Им и учение апостольское, безусловно истинное и обязательное для всех, подводилось под одну категорию с частным мнением какого-либо святого отца, лица погрешимого, мнение которого вовсе не может претендовать на безусловную истинность и обязательность. Даже и между источниками строго богодухновенными – между писаниями ветхого и нового завета, столь противоположными по своему духу и характеру, преп. Иосиф не делал строгого и точного разграничения и иногда черпал из ветхого завета такие аргументы, которые свойственны были только строгому закону Моисееву, но которые вовсе не гармонировали с духом учения нового завета, проповедующего бесконечную любовь и благодать. Вообще в отношении Иосифа Волоцкого к разнообразным церковным авторитетам обнаруживается его *формальное направление*. Он пользуется в своих сочинениях церковными авторитетами как юридическими актами, как документальными приговорами, которые не допускают никаких возражений и по поводу которых нет нужды и даже опасно и преступно входить в какие бы то ни было рассуждения. Само собою понятно, такое формальное

отношение Иосифа Волоцкого ко всем источникам христианского вероучения страдает односторонностью, которая наглядным образом выразилась в некоторых отдельных его догматических и нравственных возражениях. Совершенно незаметно для себя Иосиф на ряду со вполне истинными проводит и такие воззрения, которые никаким образом не могут быть признаны вполне за истинные. Такого характера напр. его догматическое учение о прехищрении и коварстве Божиим, выразившихся в воплощении и сошествии Сына Божия на землю, одним из самых веских авторитетов для которого послужила в глазах Иосифа подложная, или, по крайней мере, сомнительная по своей подлинности, выдержка из слова Златоуста. Равным образом и в сфере нравственных воззрений преп. Иосиф не удержался на почве непререкаемой истины. Безусловное доверие ко всякому церковному авторитету послужило поводом, по которому он на основании частного единичного поступка одного святого мужа вносит в область нравственно добрых действий человека и общее учение о *богопремудрном и богонаученном коварстве*,⁴⁷ столь много способствующему успешному открытию еретиков. Отсутствие в воззрениях Иосифа Волоцкого одного раз навсегда избранного определяющего начала заметно обнаруживается в частных его взглядах, иногда страдающих некоторою односторонностью и даже непоследовательностью. Особенно нравственное мировоззрение Иосифа Волоцкого не отличается логическим единством и не имеет строгой системы. Здесь встречаются чаще колебания, уклонения, что объясняется тем, что взамен одного общего начала, с точки зрения которого можно было бы оценивать всякие нравственные действия человека, у Иосифа иногда определяющим нравственным началом являются соображения и *практического характера*, и это тем естественнее, что сам он отличался сильно развитым практическим тактом.

Не имея пред собою одного раз навсегда избранного руководительного начала или критерия для определения истинности своих суждений, Иосиф при изложении нравственного учения часто переходит от одного предмета к

другому, скользит между разными понятиями, иногда без связи допускает переходы от одного предмета на другой, и здесь он сосредоточивается чаще на внешних предписаниях, которые по своей конкретности и непосредственности скорее обращают на себя внимание, чем одно цельное логическое изложение нравственного учения, особенно с его психической стороны. Излишнее благоговение Иосифа к обрядности способствовало еще более тому, что он так много и часто останавливается на формальных и внешних правилах и предписаниях нравственности. Нравственные наставления Иосифа Волоцкого сгруппированы им в седьмом слове Просветителя. Наряду с нравственными предписаниями здесь также попадают и чисто практические советы.⁴⁸ Вообще отличительный характер нравственного мировоззрения Иосифа Волоцкого составляют три элемента: отсутствие одного нравственно определяющего начала с его необходимыми следствиями – логическую непоследовательность по местам и вообще с недостатком цельности, внесение практических соображений и, наконец, самое важное преобладание внешних предписаний.⁴⁹

С особенною рельефностью формальное направление Иосифа в понимании нравственности выразилось в его монастырском уставе. Преобладание обрядности, внешний ригоризм составляют отличительные особенности иноческого устава Иосифа. Нравственная деятельность иноков его монастыря развивалась путем внешнего механического навыка, правила для которого с особенною подробностью начертаны в общежительном уставе Иосифа. Жизнь иноков по этому уставу регулируется до самых мельчайших подробностей. Волоколамский инок всегда чувствовал над собою внешний режим настоятеля. Первое качество инока, которое развивалось в монастыре, – это безусловное послушание. Власть настоятеля монастыря над иноком безгранична, настоятельский контроль не знает над собою никаких ограничений. Настоятель и особо назначенные для этого надзиратели во всякое время дня и ночи могли проникать вовнутрь кельи инока и рассматривать все там находящееся: платье, столовые принадлежности и т. под. Одним словом, взор настоятеля монастыря при помощи разных

своих подручных проникал всюду и от него не мог укрыться в монастыре никакой, даже самый маловажный, поступок инок. Самые иноки не имели пред собою равенства. Они разделялись на три класса, для каждого класса точнейшим образом распределены были роды занятий, пищи и одежды. Поведение инок в церкви, в трапезе определялось также подобными правилами. Для каждого инок назначалось в церкви особое место, указаны двери, в какие входить и в какие выходить из церкви. Внешняя пунктуальность у Иосифа простирается до того, что он хочет регулировать и установить для монахов самый способ стояния в церкви.⁵⁰ Для общежительного инок оставалось весьма мало свободного времени, самая большая часть его была занята церковным богослужением, которое отличалось своею продолжительностью и совершалось по несколько раз в день. Вообще Иосиф в своем уставе извешивает каждый шаг монаха и регулирует его «и в хождениях, и в словесех и в делах». Притом исполнение предписаний его устава гарантировалось строгими наказаниями, ожидавшими каждого нарушителя его правил: за всякие проступки в уставе Иосифа точно определены были и наказания, в ряду которых допускались даже и телесные. Внешнему благоповедению Иосиф усвоит значение не только как средству, ведущему к нравственному усовершенствованию инок, но в массе всевозможных внешних предписаний попадают у него и такие, в которых проглядывает практическая тенденция делать напоказ с целью обратить на себя внимание посторонних свидетелей благоприличия монахов и тем заслужить от них одобрение.⁵¹

Что касается до в собственном смысле нравственной стороны дела, внутренних духовных подвигов инок, то эта сторона в уставе Иосифа развита сравнительно слабо. Собственно нравственное развитие инок в уставе Иосифа как то стушевывается, хотя и помимо воли автора, пред массою предписаний, определяющих собою *внешнее* благоповедение инок.

Устав монастырского общежития, составленный Иосифом Волоцким, по своей сущности не представляет из себя

совершенно нового явления. По самому характеру своих воззрений Иосиф вовсе не мог быть нововводителем. Сообразно своим воззрениям при определении лучших форм монашеской жизни он должен был обратиться назад и исследовать то, что существовало в данной сфере прежде него, чтобы отсюда черпать для себя уроки и правила. Странствование по русским монастырям открыло ему возможность изучить и усвоить все лучшие, по его мнению, черты существовавшего иночества, которые были потом обобщены им и вошли в его монастырский устав. По своему характеру устав Иосифа Волоцкого есть повторение и восстановление, только в более полных и подробных чертах, общежития, данного далеко ранее его св. Феодосием Печерским.⁵² Материальное существование монастыря пр. Иосиф обуславливает правом владеть вотчинами и крестьянами. Здесь он вполне следует традициям предшествовавшего времени, которые в его глазах имели всемогущее значение. И практические соображения оказывали на него соответствующее действие. Инок, по его уставу, почти все время занят был исполнением монашеских предписаний своего устава и для него почти вовсе не оставалось такого времени, которое бы он мог посвятить на такого рода труды, которые бы могли доставлять каждому из них возможность собственным трудом поддерживать свое существование. Монастырь, по представлению Иосифа, всегда должен обладать материальным богатством не только для содержания входящей в состав его братии, но и для оказания материальной помощи и притекающему в монастырь простому народу. Право владения селами и крестьянами Иосиф признает за самое священное право монастырей, которые этим самым становятся в положение *привилегированных* учреждений. Поставив монастырь в привилегированное положение по праву владения землями и крестьянами, Иосиф распространяет эту привилегированность в частности на каждого монашествующего, когда он в каждом из них видит прямого кандидата на занятие высших должностей в церковной иерархии. Вообще кроме места богомолий в глазах

практического Иосифа монастыри имели значение и образовательно-воспитательных учреждений, имеющих одну из своих существеннейших задач – готовить людей для занятия высших постов в церкви: игуменов, епископов, архиепископов и митрополитов.⁵³ В общем, монастырь, по воззрению Иосифа, получает значение церковно-государственного учреждения, наделенного особыми правами и привилегиями и предназначенного между прочим служить центром и рассадником церковного аристократизма.

Во всех воззрениях преп. Иосифа Волоцкого с особенною яркостью выступает одна общая и характерная черта, – это благоговение к церковным авторитетам⁵⁴. Иосиф Волоцкий вполне и безусловно верил в истинность всех церковных памятников, обобщавшихся им под именем Божественного писания. Все, что только в них заключалось, для Иосифа запечатлено было характером безусловной веры и неизменяемости. Он не допускал мысли о критическом наследовании и более или менее свободном отношении к тому или другому церковному авторитету. Деятельность мысли человека ограничивалась им только сферою изучения, запоминания готового материала, какой давала церковная письменность, и практического применения в тех или других спорных случаях и вопросах. При возникновении какого бы то ни было спорного вопроса для человека ничего не требуется, как только подвести его или отыскать для него то или другое основание в широкой области божественного писания, и думать и действовать ни как не иначе, как только согласно отысканному аргументу. Рассуждать о степени важности подлинности его казалось излишним. В устах Иосифа сказать, что то или другое мнение высказано им на основании, не от «божественных писаний», значит отвергнуть, уничтожить его в самом корне⁵⁵.

Вообще деятельность человеческой мысли Иосиф ограничивает сферою логических построений, все содержание для которой в целом и неизменном, готовом, вполне сформировавшемся времени виде, должно черпать из области божественных писаний. При таком взгляде на характер умственной деятельности человека преп. Иосиф естественно

становился *против всякой новой мысли*, указания на которую не находилось в божественных писаниях и даже видел в ней опасность для чистоты веры и нравственности. Таким образом, Иосиф последовательно шел к отрицанию всякой свободы человеческой мысли, отводя вечным критерием для нее строго определенные и неизменные Божественные писания, куда и относилась им почти вся *совокупность церковной письменности*. Замечательно удачно охарактеризовал свое направление и в то же время все направление Иосифа Волоцкого один из его учеников, неизвестный по имени, сказав в порыве увлечения после сделанного им перечня «нелюбок», породивших борьбу между иосифлянами и белозерскими старцами: «всем страstem мати *мнение*, *мнение второе падение*»⁵⁶.

Вообще характер воззрений Иосифа Волоцкого есть *строго консервативный*. А если взять во внимание особенности отношения его к церковным авторитетам, которым он доверял в одинаковой степени, не полагая существенного различия в них между важным и второстепенным, равно как и характер понимания им христианской нравственности, то направление Иосифа можно обозначить названием *формального* направления. В самом характере воззрений Иосифа Волоцкого скрывается разгадка и объяснение всей его многосторонней деятельности, где он является борцом за сохранение всего созданного временем и обстоятельствами и освященного авторитетом седой старины, строя общественной к церковной жизни русского народа.

Направление Иосифа Волоцкого не могло не получить и некоторого политического характера. Смещение интересов церкви и государства и подавление последних первыми, господство во всех сферах жизни религиозных идей способствовали тому, что идеи Иосифа Волоцкого, исходя из чисто религиозно-нравственного начала, стали рассматриваться и с государственной и с общественной точки зрения и получили характер в то же время и политический. Такое явление было вполне естественно и последовательно в виду постоянной связи, какая существовала между Иосифом Волоцким и

великим князем, когда последний высоко уважал Иосифа и пользовался его советами. Характер отношений Иосифа к великому князю и его взглядов определялся местом его воспитания. Иосиф долгое время подвизался у Пафнутия Боровского, человека отличавшегося твердою преданностью дому московских князей и их интересам. Та же черта перешла и к Иосифу Волоцкому. Современные исторические события государственной и церковной жизни имели своим следствием то, что направление Иосифа Волоцкого не только сделалось религиозно-церковным направлением, но получило в то же время и *политический* характер.

В своих взглядах Иосиф не стоял одиноко. К нему примыкало большинство современных русских книжников. Он служил выражением духа своей эпохи, целой отдельной и обширной фракции русского интеллектуального люда. Личная его особенность заключалась существеннейшим образом в том, что на нем, как на человеке обладавшем редкими способностями и дарованиями, которые под влиянием духа времени получили в нем одностороннее развитие, резче и рельефнее отобразились недостатки современной ему эпохи. Он главным образом сгруппировал и объединил те воззрения, которыми жила большая часть современных ему русских книжников и в этом преимущественно смысле он и сделался представителем особого направления.

Крайности религиозно-церковного формализма, над которыми не мог возвыситься и такой просвещенный человек, каким был Иосиф Волоцкий, естественно должны были вызвать оппозицию. И действительно, еще в XIV в. зародилось и продолжало существовать и по возможности развиваться и другого рода направление, направление более высокое, стремившееся к возвышению внутренней нравственной стороны религии, систематически подавлявшейся сухою церковною формалистикою.⁵⁷

Оппозиционное церковному формализму направление можно охарактеризовать названием отрицательного, критического. Все деятели этого направления исходили из одного общего начала. Они относились строго критически ко

всему современному строю религиозной и общественной жизни, анализировали его, подмечали в нем недостатки и указывали средства к исправлению их в более глубоком изучении христианской доктрины и в более широком понимании и приложении к жизни ее высоких нравственных истин. При сем конечно деятели этого направления вносили каждый немало субъективного понимания целей и задач своего критицизма, отчего и самый критицизм имел далеко не одинаковый характер и выражался не в одинаковой форме. Выходя из одного и того же принципа, критическое направление древнерусской мысли под влиянием местных, частных условий религиозной и политической жизни народа, распалось и сформировалось в две отдельные и самобытные фракции, имевшие разнородное, но одинаково громадное значение в интеллектуальном развитии русского народа. Явился таким образом критицизм *православный* и критицизм крайний – *еретический*. Представителем истинного православного критического направления выступает в XV в. преп. Нил Сорский, который и дает ему большую определенность, ясность и цельность.

Преп. Нил Сорский⁵⁸ родился в 1433 году. Он был родом великороссиянин⁵⁹ и происходил из боярского сословия. Нил еще в ранней юности постригся в монашество, приняв пострижение в Кирилловом монастыре. В молодом иноке рано стала обнаруживаться склонность к пустынножительству. Первым руководителем Нила был строгий пустынножитель и просвещенный старец Паисий Ярославов, подвизавшийся большую часть своей жизни вдали от московской централизации, в Белозерье, в тех местах, где еще веял дух свободного Новгорода. Между учеником и учителем установились самые тесные и живые отношения, сохранявшиеся потом в течение всей их последующей жизни.⁶⁰ Прожив некоторое время в Кирилловом монастыре, Нил отправился странствовать на восток и пробыл между прочим несколько лет на Афоне. Жизнь на Афоне открыла ему возможность изучить внешние виды иночества и в особенности скитство, которое было в сильном развитии на востоке. На Афоне Нил также восполнил и завершил свое религиозное

образование изучением святоотеческой литературы и вообще современной церковной письменности. Созданный путем изучения русского и в особенности греческого идеал монашества шел в разрез тому, что находилось пред глазами Нила, когда он воротился в Россию и поселился опять в Кирилловом монастыре. Это обстоятельство побудило его оставить прежний монастырь. Он поселился в пятнадцати верстах от Белозерского монастыря, на речке Сорке, от которой и получил свое название. Около Нила Сорского скоро образовалось монашеское братство, которое устроилось на совершенно новых началах скитства.

Новые начала легли в основу мировоззрения Нила Сорского. Путешествие и жизнь на востоке ближайшим своим последствием имели то, что Нил из русского книжника вышел человеком образованным, до некоторой степени ученым богословом. Это особенно обнаружилось во взгляде его на источники христианского вероучения. Он не следует современным русским книжникам, обозначавшим всю письменность религиозного характера громким названием «Божественных писаний»; он, напротив, заявляет, что *писания многа, но не вся божественна суть*. Значит, прежде чем мотивировать свои воззрения свидетельствами тех или других писаний, необходимо предварительно определить священную важность этих последних, а для этого является необходимою *критика*, от которой зависит определение действительного богодухновенного и вообще священного характера памятника. Критический принцип отношений ко всевозможным писаниям Нил формулирует довольно ясно. Непреложный авторитет, по взгляду Нила, имеют за собою только писания божественные.⁶¹ Но и между божественными писаниями Нил полагает различие, распределяя их по степени их важности и обязательности для христианина. Первая и самая важная категория священных памятников – священное писание и священное предание (в каноническом смысле), вторую категорию писаний имеющих сравнительно низшую степень важности, составляют уже святоотеческие творения.⁶²

Верный своему критическому принципу Нил изменяет несколько характер отношения христианина к божественным писаниям. Он отрицает слепое механическое отношение к каждой букве писания и рабское благоговение пред каждой отдельной фразой. Напротив он рекомендует разумное самостоятельное изучение божественных писаний. Он влагает каждому в руки священные книги и советует оттуда черпать руководительные начала для своей умственной и нравственной деятельности. Исследующая, анализирующая мысль каждого изучающего писания должна иметь, по воззрениям Нила, своей целью открытие непреложной истины и усвоение внутреннего духа писания, внутреннего его смысла, который скрывается под теми или другими внешними выражениями.⁶³ Но само собою понятно, что разумное усвоение божественного писания и свободное исследование его содержания должны иметь свои границы, которыми в данном случае для человеческого ума служит согласие его с толкованиями св. отцов и апостольским преданием.

Критический принцип, находящийся в основе всего мировоззрения Нила Сорского, положил, особенный отпечаток на все частные его воззрения. Он способствовал отличению важного от неважного, существенного от второстепенного в церковных письменных памятниках, руководясь которыми, Нил поставил для себя одну общую основу, одно начало, которое в его мировоззрении имеет определяющее значение в отношении всякого частного его взгляда. Критицизм Нила выразился в том, что благодаря ему, он остановился на самом существе христианской религии. Сущность христианства сосредоточивается в учении И. Христа, изложенном в Евангелии и в учении апостолов, заключающемся в их посланиях. Учение И. Христа и апостолов послужило краеугольным камнем для всего мировоззрения Нила Сорского. Нил всегда во всех своих частных воззрениях исходит из одного начала учения И. Христа и апостолов и с *точки зрения* его оценивает все явления в мире и все нравственные действия человека и *вообще всегда стоит на чисто евангельской точке зрения*. Евангелие сделалось для Нила критерием, определяющим собою

подлинность и авторитетность всякого другого церковного памятника; последнее в глазах его настолько имело свою ценность, насколько они соответствовали и гармонировали с духом учения И. Христа и апостолов.⁶⁴ Избрав одно определяющее начало своего мировоззрения, Нил тем самым обезопасил себя от логической непоследовательности, неопределенности и сбивчивости своих отдельных взглядов. Благодаря раз навсегда поставленному критерию, все мировоззрение его отличается цельностью и оно для своего времени вполне заслуживает названия философско-богословской системы, построенной по строго логическим законам, где каждое отдельное положение вытекает из своего предыдущего, которое в свою очередь находится в связи с более общими положениями целой системы.

Самый характер избранного Нилом определяющего критерия положил соответствующий отпечаток и на дух и содержание его общего мировоззрения. Христианская религия есть религия духа, свободы и любви. И. Христос и апостолы сосредоточивали свое преимущественное внимание на духовном, нравственном развитии своих последователей и сравнительно меньше останавливались на развитии внешних форм религиозного культа. Эти же самые черты духовности проходят и через все воззрения преп. Нила. Дух любви, служащий основанием всей христианской нравственности, также играет выдающуюся роль в воззрениях Нила, и он ни сколько не ослабляется у него строгостью ветхого закона, который в глазах его имел значение настолько, насколько в ней отразился закон бесконечной любви Божией. Сообразно основному принципу, строго евангельской точки зрения, и все воззрения преп. Нила отличаются последовательным проведением высоких евангельских духовно-нравственных начал христианской нравственности, которые не оставляют после себя ничего для того, чтобы на ряду с ними могли иметь какое-либо место практические соображения. Напротив воззрения Нила отличаются доходящею до отвлеченности последовательностью и проведением одного евангельского духовного начала нравственности.

Верность основному и излюбленному началу особенно обнаруживается в нравственных воззрениях Нила Сорского. Дух евангельского и чисто нравственного служения Богу последовательно проходит чрез всю систему нравственных воззрений Нила. Истинное проявление религиозности и отсюда нравственное достоинство личности он видит во внутреннем духовном расположении и настроении. Внешние проявления и обнаружения нравственности сами по себе дело второстепенное, но и здесь они получают свое нравственное значение настолько, насколько они служат выражением внутреннего духовного настроения человека⁶⁵. Вообще по воззрениям Нила вся нравственная деятельность христианина, все ее честнейшие обнаружения и проявления должны быть одним цельным в последовательным органически связным внутренними подвигом, конечная цель которого – нравственное совершенство человека.

Вместо определения разных правил внешней благопристойности человека Нил Сорский открывает ему полную сферу деятельности в его собственном внутреннем мире и в исключительном призвании его к добродетели в ее строго нравственном смысле.

Теоретические воззрения Нила Сорского нашли себе применение в его взгляде и учении о монашестве. Понимая христианскую мораль в самом глубоком и духовном ее смысле, Нил и идеал монашества определяет по преимуществу внутренними нравственными чертами. Служение и все подвиги инока, по мнению Нила, состоят не в исполнении внешних предписаний, а непосредственно во внутренней нравственной переработке души, в последовательном, неуклонно-энергическом освобождении ее от порочных страстей и помыслов, путем самой упорной, постоянной борьбы с последними, и только победа над ними ведет инока к нравственному совершенству души. Вся сущность иноческого подвига Нил сводит к «умному», «сердечному деланию», последнее в свою очередь есть ничто иное, как внутренняя духовная борьба с дурными помыслами, которые Нил разделяет на восемь категорий⁶⁶. С особенным вниманием он

останавливается на психологическом анализе дурных помыслов, учение о которых представляет у него цельную стройно составленную систему и отличается философским построением. Здесь он обнаруживает редкое по своей глубине и истинности значение человеческой души. Он погружается во внутренний мир человека и здесь по преимуществу вращается его великий ум, сознающий, где должно искать начала их истинно добродетельной жизни. Нил входит в подробное рассмотрение духовной природы каждого из восьми помыслов. Он разлагает акты душевной жизни на их первичные состояния и отсюда начинает рассматривать нравственную психологию человеческого греха. Каждый помысел, каждая страсть анализируется им во всех видах и разветвлениях, причем исследуются психические особенности каждого порока, но в тоже самое время не оставляются без внимания физиологические основы страсти. Вообще в учении о помыслах, Нил Сорский обнаружил тонкое знание человеческой души. Рассматриваемое с логической формальной точки зрения учение Нила напоминает собою философско-богословскую систему; по характеру своего содержания оно может быть названо психологию христианской души.

Развивая подробно внутреннюю психическую сторону иноческих подвигов, и в ней полагая сущность иноческого служения, Нил Сорский сравнительно мало останавливается над внешним благочинием и благоустроением монашества.

Самобытный характер. воззрения Нила Сорского выразился такую же самобытностью и в выборе формы монашеского подвижничества. Он избрал особый род подвижничества – скитство, существовавшее и ранее его, но очень слабо развивавшееся⁶⁷. Скитничество поддерживалось и сохранялось на отдаленном севере России вдали от московской централизации, во владениях новгородских, т. е. в таких землях, где было сильно развито сознание личной свободы. Скитское житие вполне соответствовало духу воззрений Нила. Оно, нестесняемое внешними правилами монашеского благоповедения, давало собою полный простор нравственному саморазвитию инок, оно открывало иноку полную возможность

самостоятельно, при посредстве своей собственной энергии, вести дело своего духовно-нравственного усовершенствования.

Внешние правила скитства, которыми Нил определяет жизнь иноков своей общины, очень несложны, да притом они такого характера, которые непосредственно обращают инока во внутренний мир его души и способствуют его деятельности, состоящей в нравственной переработке его духовной природы.

Инок Ниловой пустыни не был связан правилами в своей келлии. Он сам по личному вкусу выбирал себе наставника и жил с ним как брат с братом, равный с равным, он мог подвизаться даже самостоятельно и без наставника, руководствуясь одним св. писанием. Власть настоятеля пустыни была власть чисто нравственного характера. Настоятель был искренним другом, а не начальником иноков⁶⁸.

Местом для своей общины Нил избрал такое, которое было «мирской чади маловходно». Скитская церковь, все ее священные принадлежности и наконец келлии иноков отличались самою первобытною простотою и чужды было и тени какой-нибудь роскоши⁶⁹. Богослужение в ските совершалось только в воскресные и праздничные дни и по средам.⁷⁰ Нил не дал никаких нарочитых постановлений о пище и питье⁷¹. Каждый инок снискивал себе пропитание своими собственными трудами и только в случае крайней необходимости Нил позволял принимать милостыню и притом в самом ограниченном виде. Вообще Нил жизнь иноков своей общины старался обставить как можно проще и несложнее для того, чтобы она менее всего представляла препятствий для неослабного бодрствования над внутренними состояниями своей души. В тех же исключительно нравственных целях Нил отрицал право монастырей на земельное владение, которые необходимо втягивали иноков в суету мирской жизни, и которые по самому своему существу стояли во внутреннем противоречии с иноческими обетами. Нил усвоит монастырю значение места, отличающегося *всем внешним материальным убожеством*, но за то он видит в монастыре центр обилия *духовных даров*; он смотрит на него, как на рассадник духовной милостыни истинно христианского просвещения⁷². Одной из

первых обязанностей инока ставится у него чтение св. писаний, плодами которого он должен делиться со всеми проходящими к нему и ищущими от него наставления⁷³. Нил чужд был практической мысли – готовить из своих иноков высших церковных сановников и правительственных деятелей и непременно видеть в них кандидатов на иерархические должности. Последние, как явления чисто внешние, случайные, игнорировались им, напротив того он указывал на безусловно необходимый нравственный долг каждого человека служить нравственному развитию и духовным благам общества, к какому бы то состоянию он ни принадлежал, и какое бы общественное положение ни занималось им.

Через все воззрения Нила Сорского проходит одна общая идея – идея свободы. Теоретические воззрения его на источники и церковные авторитеты открывают обширное поле для человеческого ума, освобождая его от уз одностороннего консерватизма. В воззрениях Нила открываются для русской мысли начала живой деятельности, начала более свободного и разумного развития русского народа. Вместо безусловного доверия давним традициям, вместо слепого благоговения всякому церковному авторитету в воззрениях Нила выступает в качестве одного из критериев истины собственное личное убеждение, самоубеждение.

Точно также и в области строго нравственных воззрений Нила право личности, как нравственного существа, последовательно выдвигается им и не стушевывается перед массою внешних предписаний. Все достоинство человека, по Нилу, заключается в его духе, в его свободной воле, от собственной личной энергии которой зависит все благо человека. Вообще Нил вносит в жизнь человека саморазвивающееся свободное начало нравственной деятельности.⁷⁴

Свой принцип свободного критического исследования церковных источников вероучения и морали Нил осуществлял и на деле. Он занимался проверкою и исправлением житий святых и скептически относился к сказаниям о чудесах

некоторых святых, но большей части произведениям позднейшего времени.⁷⁵

Все вообще направление Нила Сорского можно справедливо охарактеризовать названием критического, если иметь в виду исторические условия его возникновения и исходную точку отправления и отношение его к источникам христианского вероучения и морали; его можно назвать направлением нравственным, если брать во внимание главный предмет и содержание учения Нила, – и, наконец, это направление можно назвать либеральным, если брать во внимание общий дух и характер его воззрений. Впрочем, название «либеральный» имеет здесь более узкое значение. Либерализм Нила есть либерализм истинный, законный, и, строго говоря, воззрения Нила получают значение либеральных исключительно по сравнению с противоположным направлением одностороннего консерватизма.

В общем характере воззрений Нила Сорского заключается та замечательная черта, которая избавляла его от благоговения установившимся традициям времени, и открывала ему возможность совершенно свободно и беспристрастно отнестись к явлениям современной жизни русского общества и указать на ее слабые стороны. Поставляя критерием для нравственной оценки современного строя русской жизни духовный, высокий принцип Евангельского учения, преп. Нил совершенно самостоятельно, не опасаясь нисколько впасть в ошибку и односторонность, заявляет русскому миру о неправильностях его нравственной и социальной жизни и предлагает новые коренные средства для поднятия нравственного уровня русской народной жизни.

Дух свободы, разумеется нравственной, которым отличается мировоззрение Нила, объясняется как особенностями его личного характера и условиями его образования, так равным образом и влиянием среды, его окружавшей. Белозерский край, место подвижничества Нила, отдаленный от Москвы, питал свои симпатии к свобододолюбивому Новгороду. Чувство свободы и сознания личности – душа Новгорода⁷⁶, жили в Белозерском краю долго и

после того, как сам Новгород утратил свою свободу. Но окружавшая Нила среда людей, симпатизировавших Новгородской вольности и слышавших из его уст учение о нравственной свободе, нисколько не избавлялась от опасности обобщить понятия нравственной свободы и свободы общественной и государственной. Один общий дух той и другой естественным путем вел к обобщению понятий свободы. Здесь уже скрывалась опасность нравственному в сущности направлению Нила Сорского получить и несколько политический оттенок. Но и самый характер времени много способствовал тому, что идеи Нила нашли себе применение и в общественных и государственных вопросах. Время, в которое жил, Нил, было временем господства религии, когда все сводилось на религиозную почву, все оценивалось с точки зрения церковной, даже чисто гражданские и государственные явления современной жизни получали и освящались авторитетом религии. Между тем личность преп. Нила на столько выдавалась своим авторитетом, что она известна была при дворе великого князя, который в важных обстоятельствах церковной и государственной жизни вызывал его в Москву для совещаний. Вообще и внешние условия и некоторые современные исторические обстоятельства складывались так, что направление Нила Сорского, помимо всякой воли его основателя, получило и политический оттенок.

Самый характер направления Нила Сорского, и вообще здорового нравственно-критического направления, требовавший глубокого развития, говорит уже о том, что оно не могло отличаться многочисленностью своих последователей, тогда как им всегда могла противостоять вся народная масса, очень слабо понимавшая истинный дух христианской религии и питавшаяся в своей религиозной жизни более всего обрядами. Выгода на стороне представителей нравственного направления заключалась только в том, что они по своему развитию являлись часто в роли выдающихся деятелей, передовых людей своего времени.

Оба представителя древнерусской мысли, Иосиф Волоцкий и Нил Сорский, воспитали каждый вокруг себя школу своих

учеников. Школа Иосифа сосредоточивалась в стенах Волоколамского монастыря и представляла из себя строго определенное число учеников, находившихся в полной административной и нравственно-воспитательной зависимости от воли настоятеля, который составлял душу и жизнь всей Волоколамской обители.

И около Нила Сорского образовалось особое общество монашествующих. Но влияние Нила не ограничивалось кружком избранных учеников его скита. Около него группировались иноки Белозерских и Вологодских и вообще так называемых заволжских монастырей. Между Нилом и старцами Белозерского края не существовало никакой внешней административной связи, какая, напротив, составляла душу Волоколамской общины. Связь между Нилом и старцами покоилась на нравственных началах. Они свободно, без всяких внешних побуждений, льнули к преп. Нилу, находя что-то родное и близкое сердцу в проводимых им взглядах. Отсюда и влияние Нила Сорского ограничивалось исключительно нравственною сферою, – но нужно прибавить и самую могучую.

Из школы Иосифа и Нила вышел не один деятель, но деятели эти далеко не были похожи друг на друга. Нил Сорский заботился только о том, чтобы вдохнуть в своих учеников свои излюбленные идеи, свои взгляды. О воспитании в строгом смысле, выработке того или другого характера учеников он мало заботился. Его устав предоставляет полную свободу развивать каждому самостоятельно свой характер и упражнять свою волю. Потому-то в общине Нила личные особенности и склад характера получали полное свое развитие сообразно с природными особенностями темперамента каждого из подвижников. Свобода Нилова устава и борьба с неблагоприятными условиями природы развивало в его учениках твердость воли и сильную энергию, а высокие идеи, которыми они вдохновлялись от Нила, обращали их иногда в сильных идеалистов, которые смело и открыто шли на борьбу со злом, не сорамеряя своих сил с силами противника, и не принимая в расчет других практических соображений. Другое представляли из себя деятели, вышедшие из школы Иосифа.

Последний не только старался передать своим ученикам свои воззрения, но обращал серьезное внимание и на воспитание и выработку их чисто нравственного характера. Методическое, определяющее каждый шаг человека, действие устава Иосифа сопровождалось теми последствиями, что благодаря ему мало по малу сглаживались личные особенности иноков его монастыря, из них выходил один более или менее общий тип «ровных» деятелей. Благодаря воспитательно-образовательной системе Волоколамской общины, из стен последней выходили деятели, которые действовали всегда как один человек. Долгое время действовавшая на них воспитательная система приучала их сдерживать свою волю от решительных мер и резких действий, заставляла обдумывать и взвешивать средства, находящиеся в их распоряжении, принимать во внимание всевозможные обстоятельства и условия, в том или другом отношении могущие изменить желаемый ход дела и вообще поступать более осторожно и практически рассчитано на более или менее верный успех дела.

Глава II. Борьба между направлениями Иосифа Волоцкого и Нила Сорского до эпохи митрополита Даниила

Мировоззрения Иосифа Волоцкого и Нила Сорского достаточно ясно свидетельствуют о той диаметральной противоположности, какая разделяла оба направления древнерусской мысли. Противоположность взглядов при соприкосновении и применении их к жизни и современным вопросам всегда сопровождается борьбой. Отсюда нужен был лишь только повод, – исторические условия к тому, чтобы создать и развить антагонизм между представителями и сторонниками того и другого направления. Повод не замедлил представиться, – это появление и распространение ереси жидовствующих и возбуждение тех современных вопросов, которые прямым или косвенным путем были вызваны ею. Ересь затронула самые существенные стороны русской религиозно-церковной жизни и тем произвела сильное умственное возбуждение и брожение во всем мыслящем русском обществе. Общее умственное возбуждение коснулось одинаково и Иосифа Волоцкого и Нила Сорского.

Ересь жидовствующих⁷⁷ вышла из того же критического направления некоторой части русского общества, откуда сформировалось и направление Нила Сорского. Составляя по своему первоисточнику особую фракцию одного и того же критического направления, ересь жидовствующих тем не менее, под влиянием особых условий политического и социального положения общества, в котором, впервые появилась, скоро получила свой особый *еретический* характер.

По своей перво-причине ересь жидовствующих представляет из себя реакцию крайнему развитию церковно-обрядового формализма. Рассматриваемая с этой стороны она находится в самой непосредственной связи с ересью стригольников, которая в свою очередь была вполне продуктом своего времени и составляла отчасти произведение особых социальных условий местности, где впервые она заявила о

своем существовании⁷⁸. Возникшая в 1376 г. сначала во Пскове⁷⁹, ересь за тем скоро перешла в Новгород и здесь сформировалась в целое антицерковное движение. Исходя из недостатков современного духовенства – корыстолюбия и невоздержной жизни, стригольники отрицали церковную иерархию и таинства и церковную обрядность⁸⁰. Особенный исключительный характер стригольничества, которое почти все свое содержание наполняло пунктами отрицательного свойства, вызванными существующими недостатками церковного строя, скрывал в себе причины его недолговечности. Стригольничеству предстояло два выхода: или примириться с православною церковью, или же создать для себя свою собственную религиозную систему. XV век и застаёт ересь стригольников в ее неопределенном состоянии внутреннего брожения, когда последователи ее разбились на самые разнообразные толки, из которых одни скорее примыкали к православной церкви, тогда как другие доходили до отрицания не только монашества, но и воскресения мертвых и даже до чистого материализма⁸¹. Но и в таком жалком состоянии неопределенности и неустойчивости ересь тем не менее продолжала существовать. Искры ее тлелись до того времени, когда новые исторические условия снова не создали из нее и нового антицерковного еретического движения. Вторая и сильнейшая вспышка ереси стригольников, хотя и под другим названием и с особыми наслоениями, тесно связана с трагическою судьбою, постигшею во второй половине XV в. Новгород, и со всеми предшествовавшими ей историческими условиями и обстоятельствами, и непосредственно следовавшими за ними явлениями социальной жизни вольного города.

Быстрое возвышение могущества Москвы предвещало гибель свободе Новгорода. Своими собственными силами Новгород был не в состоянии защищать свою дорогую свободу. Явилось сознание в необходимости посторонней помощи. Но во взгляде на источник ее Новгородцы разделились на две части, сформировавшиеся потом в особые политические партии. В городе образовались две партии – литовская и московская. Люди первой партии, литовской, дорожившие более всего

свободой политической и для нее готовые пожертвовать чистотой веры, искали себе спасения в помощи католической Литвы; тогда как партия московская наоборот жертвовала своею вольностью и политическою свободою ради сохранения веры отцов – православия, которое тогда олицетворялось с Москвою. К литовской партии примыкали люди свободомыслящие и свободолюбивые. Московскую партию Новгорода составляли люди строго консервативного направления, ревнители отцовских преданий и люди попреимуществу веры⁸². Так как в вопросе о средствах сохранения политической свободы играл немаловажную роль и вопрос религиозный, то борьба из политической сферы перешла на почву религиозно-церковную, это и тем скорее, что в то время религиозные и политические интересы постоянно смешивались между собою. Современная церковная жизнь Новгорода представляла хорошо подготовленную почву для борьбы всевозможных партий в остатках, ереси стригольников.

Наконец Новгород пал в 1477–1478 г. г.⁸³ Однако внешние репрессалии не могли окончательно уничтожить в Новгородцах, дух свободы, воспитавшейся в них веками. Партия свободы еще сильна была в Новгороде, в состав которой входило издавна известное своею необузданностью и любовью к широкому произволу и новгородское духовенство, хорошо помнившее свободу вечного строя государственной жизни. Не достигая своей прямой политической цели, новгородские свободолюбцы сошли на почву религиозную, и здесь их стремление к свободомыслию нашло себе хорошую пищу и сохранившихся и разбившихся на множество мелких толков фракциях стригольничества. Богатство и разнообразие отрицательных, тенденций стригольничества восполнялись еще новым, обильным материалом для пытливости вольнодумцев, которым служили тогда многие своеобразные религиозные воззрения, общераспространенные как в Москве, так и в Новгороде, таковы: уверенность в близость кончины мира, спорный вопрос о возможности спасения в мире, решавшиеся часто в отрицательном смысле, теоретический взгляд на монашество, как на исключительный почти идеал истинной

христианской жизни, расходившийся с действительным положением современного монашества, отличавшегося распущенностью, распространение астрологических сочинений, извращавших православное и даже вообще христианское учение о промысле Божиим и сформировавшаяся на их почве вера в силу астрологических указаний, крайняя популярность ходивших, во множестве произведений подложной и апокрифической литературы, порождавших много взглядов противных истинному учению православной церкви и др. Все эти мнения, рассматривавшиеся с различных точек зрения и решавшиеся то в ту, то в другую сторону, вносили собою новую путаницу в воззрения народа, которая еще более осложняла и усиливала брожение умов и была причиной быстрого распространения его в разных местах России. Вызванное существованием разных неправильных религиозных воззрений и взглядов, часто диаметрально противоположных друг другу, брожение русских умов XV в. объясняет собою то обстоятельство, что ересь жидовствующих, едва успевши появиться в Новгороде, скоро и широко стала распространяться и в Москве и во многих других местах России.

Благодаря всем этим вместе взятым условиям общественной жизни Новгорода в умственной жизни политически расшатанного города происходил невообразимый хаос мнений, споров. Умственное брожение здесь имело твердую подкладку в стригольничестве, сущность которого состояла в критике всего вообще существующего строя церковной жизни, в стремлении к реформированию и одухотворению церкви. По условиям своего происхождения реформаторское движение в России в XV в. есть движение самобытное, выросшее на почве своей собственной народной жизни. Предшествовавшая и настоящая история умственной жизни русского народа давала собою довольно материала и содержания для отрицательного движения и направления русской мысли. Но будучи в своей сущности самобытным, критическое движение русского вольнодумства тем не менее соприкасалось во многих своих чертах с реформационными движениями, существовавшими тогда на западе, в недрах

католической Европы. Реформационные движения запада были известны и в России. Новгород по своим торговым делам издавна вел постоянные сношения с коммерческим миром западной Европы. Кроме того в XV в. князья московские нарочито стали вызывать к себе в Москву с Запада разного рода ремесленников, докторов, архитекторов для того, чтобы пользоваться их знаниями и искусством и, по возможности, распространять последние в собственной стране. Невозможно допустить, чтобы являвшиеся в Россию иностранцы сами не вносили вместе с собою распространенного в то время на Западе реформационного духа и не старались тогда, в век исключительного господства религиозных идей, если не пропагандировать, то по крайней мере познакомить русских с современными религиозными движениями своей родной страны. Религиозное реформационное движение Запада, хотя и случайно, но удачно совпало с современным ему религиозным брожением умов в русской церкви и послужило для русских заразительным примером, которому некоторые и следовали. Нет данных для того, чтобы можно было утверждать, что влияние Запада сказалось и на содержании учения русских вольнодумцев и реформаторов. Это влияние действительно было, но оно явилось уже позднее в половине XVI в., когда Россия завела постоянные сношения с Западом (ересь Косого). На первых же порах реформаторское движение Запада имело влияние только на направление русского самородного движения, служа для него указателем пути более в отрицательную от учения и догмы господствующей церкви сторону, как то было на самом Западе, и в тоже время являясь для него вообще примером, давало тем самым русскому движению особенную силу и поводы к более широкому распространению и большей жизненности.

Вот приблизительно в такое смутное во всех отношениях время и является в умиравший политически Новгород кружок ученых, Евреев, отличавшихся многосторонним, религиозным и светским образованием.⁸⁴ Либеральная часть Новгородского духовенства и общества, недовольная современным церковным и политическим строем, дошедши на почве стригольнических

мнений до отрицания современных форм церковной жизни и не находя твердой догматической почвы для своей системы отрицаний, с радостью ухватилась за ученое общество явившихся Евреев. Вольнодумцы рассчитывали позаимствоваться от них ученою эрудицией, чтобы прикрыть свои мудрствования знаменем науки, и чтобы при ее помощи создать что-либо цельное и систематичное из длинного ряда своих отрицаний. Задавшись целью воспользоваться ученостью Евреев и приложить ее к своему религиозному мировоззрению, вольнодумцы, будучи по характеру своего образования более книжниками, чем людьми в строгом смысле слова образованными, потому уже самому не могли определить границ, далее которых не должно было идти безвредное поклонение еврейской учености и пользование ее знаниями. Отсюда вместо научного критического отношения к данным еврейской учености, для каждого из современных либералов принципом стал личный, субъективный разум, руководствуясь коим каждый из них, где хотел, там и останавливался в своем пользовании данными еврейской учености. Умы пылкие, увлекающиеся, заходили в этом отношении слишком далеко и готовы были променять христианство на чистое иудейство, люди более спокойного темперамента и более последовательные и осторожные – те ограничивались тем, что брали из иудейства только некоторые данные и разделяли только некоторые их воззрения, именно те, которые, по их представлению, не находились в противоречии с христианским учением⁸⁵. К ереси пристало все либеральное, все свободолобное в Новгороде. И строгорелигиозные вольнодумцы и защитники государственной свободы Новгорода, неудовлетворенные и разбитые окончательно в своих политических расчетах, – все находили себе некоторое удовлетворение в новом еретическом движении, дававшем широкий простор всякой человеческой свободе. Самый ход образования ереси жидовствующих и исторические условия, способствовавшие появлению ее и случайные обстоятельства, давшие ей особую внешнюю окраску, достаточно показывают, что как сама ересь не имела вообще строго определенной

однообразной, законченной системы, так равно в частности и иудейский элемент не представляет в ней строго определенной сферы влияний и заимствований. Влияние иудейства в отдельных фракциях еретической корпорации не было одинаковым. Во всяком случае влияние его, как элемента случайного, не простиралось слишком далеко и ограничивалось прямым и существенным образом пользованием учеными знаниями евреев, – плодами их образования. Таким образом ересь жидовствующих по своей сущности есть продукт слияния и разнообразной комбинации трех элементов. Самым первым и существенным элементом в образовании ереси был ряд отрицательных идей и мнений, самостоятельно развившихся на русской церковной почве в качестве реакции формализму современной религиозно-церковной жизни и сконцентрировавшихся в особом противощерковном движении стригольников⁸⁶ и осложнившихся затем некоторыми распространившимися в русском обществе XV в. своеобразными и неправильными религиозными воззрениями. Другим фактором в создании ереси послужили случайные исторические события как заразительный пример реформационного движения на Западе и главное – внешние исторические обстоятельства, разразившиеся над Новгородом и Псковом во второй половине XV в. и выразившиеся для них в потере гражданской и церковной самостоятельности и усилившие собою и доведшие до крайности борьбу двух политических систем – удельно-вечевого строя и формировавшегося в то время единодержавия. Появление ереси одновременно с самым разгаром борьбы двух политических систем и симпатии ее приверженцев, склонявшихся более в пользу старого удельно-вечевого строя, чем нового единодержавия, послужили причиною, по которой ересь жидовствующих приняла и политическую окраску и сделалась таким образом в тоже самое время движением политико-религиозным. Третий и случайный элемент, входивший в образование ереси и усвоивший ей особый внешний колорит, есть жидовство, жидовство ученое, вооруженное обширным

запасом знаний светской науки и знакомое с христианской литературой.

Содержание учения жидовствующих выражается в следующих общих положениях. Еретики отвергали учение о св. Троице в ее христианском смысле, Божество И. Христа, а отсюда – естественно и связанные с этим учением акты Его Божественной Сущности – воплощение и искупление и даже самую возможность сих божественных актов как несообразных с свойствами Божества – Его могуществом и благодатью. О И. Христе еретики учили, что Он был. Сыном Божиим, только не по существу, а по благодати подобно Моисею и другим ветхозаветным пророкам. Вместе с отрицанием воплощения еретики последовательно пришли к отрицанию и христианского значения Богоматери. Более всего еретики выделялись своим отрицательным отношением к учению православной церкви, основанному на предании, и к обрядовой стороне религиозной жизни: они отрицали поклонение иконам и другим священным предметам, почитание святых и их мощей, хотя некоторые из них и делали исключение в отношении иконы Христа Спасителя, поклонение коей они признавали допустимым. Еретики также безусловно отвергали монашество, считая его учреждением чисто человеческим и противным учению и примеру И. Христа и апостолов. Наконец жидовствующие вообще критически относились к св. писанию и особенно скептически к творениям св. отцов, заподозривая истинность некоторых из последних, особенно тех из них, которые не согласовались с их воззрениями, хотя в то же время они расширяли для себя обязательность ветхого завета и разделяли некоторые воззрения, основания для которых находились только в ветхозаветных священных книгах. Между еретиками находились с одной стороны такие, которые усвоили себе даже некоторые еврейские обряды, а с другой стороны были и такие, которые, двигаясь все далее и далее по пути сомнения, приходили к безверию и настоящему материализму.⁸⁷

Внешняя история ереси жидовствующих представляется в следующем виде. В 1471 году Новгородцы, искавшие союза с Польским королем и рассчитывавшие на его защиту от

посягательств Москвы, пригласили себе из Киева князя Михаила Александровича, или Олельковича. Вместе с князем Михаилом прибыли в Новгород евреи, которых привлекали сюда торговый выгоды.⁸⁸ Во главе прибывших евреев находился ученый еврей Схария, с именем которого и связывается начало ереси. Некоторые из духовных лиц, в том числе поп Денис и протопоп Алексей, увлеклись учением просвещенных евреев, хорошо знакомых и с христианским богословием, и в свою очередь увлекали тайно и других. С течением времени пристало к ереси множество других духовных и светских лиц. Замечательно, в числе самых многочисленных последователей ереси оказалось духовенство.⁸⁹ Между тем как первые еретики втайне трудились над распространением ереси, Новгород принужден был покориться Москве. Лучшие сыны Новгорода отвезены были в московские области; той же участи (в 1480 г.) подвергся и архиепископ Феофил;⁹⁰ После этого новгородская епархия оставалась праздною в продолжение трех лет, что открывало полный простор развитию ереси. Только на четвертый год – именно в 1484 г. выбран был в Москве для Новгорода архиепископ Сергей, который скоро возбудил против себя всеобщее негодование новгородцев и менее чем чрез год, принужден был оставить архиепископство. На место Сергея в следующем 1485 году назначен был Чудовский архимандрит Геннадий, человек просвещенный, энергический и деятельный.⁹¹ По приезде в Новгород Геннадий не вдруг напал на следы ереси, он узнал о ее существовании уже только два года спустя по прибытии своем на епархию. Геннадий немедленно дал знать о существовании ереси митрополиту и великому князю и немедленно начал производить обыск еретикам.⁹² Во время обыска один покаявшийся священник открыл архиепископу всех еретиков и все то, что производилось ими в их собраниях.⁹³ Отсюда розыски Геннадия пошли успешнее. Но в это же время некоторые из открытых еретиков убежали в Москву. Это обстоятельство побудило самого Геннадия искать суда над еретиками в Москве. Он отправил туда к великому князю и митрополиту все следственное дело об еретиках, присоединив к

нему и свое особое послание. Это было в августе или сентябре 1487 г.⁹⁴

Появившись в Новгороде ересь скоро перебралась и в Москву. И здесь почва для нее была не совсем неблагоприятна. И в Москве насчитывалось не мало лиц, недовольных современным положением церкви, и ратовавших против односторонности и формализма религиозно-церковной жизни. К этому нужно присоединить и политическое состояние Московской Руси в рассматриваемое время. Подобно политическим партиям Новгорода и в московских областях шла сильная борьба между крепнувшим единодержавием и отживавшим свой век удельно-вечевым порядком. Тот и другой государственный строй имел многочисленный круг сторонников в разных слоях тогдашнего Русского общества. На стороне единодержавия была высшая духовная власть – митрополит и почти все многочисленное и сильное своим влиянием на общество монашеское сословие. На стороне удельно-вечевого порядка находилась симпатии весьма значительной части высшего светского русского общества – боярства, при установлении нового политического строя терявшего большую часть своих утвержденных веками привилегий. Далее кружок вывезенных в Москву новгородцев⁹⁵ не прошел бесследно для социального положения русского общества. Воспитанные на свободных вечевых началах невольные высленцы Великого Новгорода не могли конечно забыть о своей свободе. При всеильном господстве в то время религиозных интересов и чисто политическая борьба получила религиозный оттенок. За неудовлетворенностью политических стремлений естественно следовало ожесточение и раздражение, которые выражались крайностями свободомыслия в религиозно-церковной области, заключавшей в себе не мало темных сторон, дававших прекрасный материал для свободных обсуждений. Внешние исторические обстоятельства как бы благоприятствовали религиозному брожению и возбуждению умов.

В одно из посещений Новгорода – именно в 1480 г. великий князь Московский Иоанн III пленился умом и наружным благочестием еретиков – Алексея и Дионисия, которые затем

перевезены были самим великим князем в Москву и определены были – первый протопопом к Успенскому собору, а последний к Архангельскому.⁹⁶ Вскоре этим тайным еретикам удалось образовать около себя в Москве кружок грамотных людей, склонных к их мнениям. Первое место в числе их занимает дьяк великого князя Федор Курицын. Между прочим еретики привлекли к своей ереси Симоновского архимандрита Зосиму, в ересь увлекли даже невестку великого князя Елену.⁹⁷ Кружок московских еретиков таким образом состоял из людей, занимавших видное положение в обществе и людей более или менее образованных.⁹⁸ Самыми влиятельными среди московских еретиков были Федор Курицын и протопоп Алексей. Сам великий князь знал о ереси своих приближенных, но тем не менее продолжал обнаруживать к ним свое благоволение.⁹⁹ Иоанн III имел свои причины быть снисходительным к еретикам но соображения чисто политического характера. Враждебное отношение еретиков к церковному авторитету, к монашеству и вообще охлаждение к духовенству, производимое в народе еретиками, как нельзя более соответствовали планам великого князя, который, преследуя исключительно цели своего абсолютизма, видел в этом прекрасное средство безусловно подчинить себе церковь и ее представителей и навсегда лишить их возможности всякого противодействия власти государя.¹⁰⁰ Положение великого князя, принятое им по отношению к ереси, ставило его на несколько фальшивую почву. Стремление к абсолютизму менее всего разделялось еретиками, представлявшими из себя не одно религиозное, но и политическое общество, симпатизировавшее традициям старобоярской партии.

Таким образом ревность Геннадия Новгородского против еретиков не могла рассчитывать на быстрый успех в Москве. Если присоединить к этому личное нерасположение к нему митрополита Геронтия,¹⁰¹ то вполне понятно будет продолжительное молчание великого князя и митрополита на послание к ним Новгородского архиепископа. Тогда Геннадий около 1487–1488 года обратился с посланиями к Прохору епископу Сарскому, жившему в Москве на Крутицах¹⁰² и также к

находившимся тогда в Москве епископам Нифонту Суздальскому и Филолею Пермскому,¹⁰³ прося их печаловаться пред великим князем и митрополитом по делу о еретиках. Послания Геннадия к епископам оказали свое действие. Дело еретиков было рассмотрено на соборе, на котором некоторые из новгородских еретиков были осуждены и подвергнуты торговой казни.¹⁰⁴ В феврале 1488 г. князь и митрополит известили об этом Геннадия особыми посланиями, в которых между прочим предоставлялось право Новгородскому архиепископу при содействии великокняжеского наместника обыскивать еретиков и наказывать их соответственно их преступлениям.¹⁰⁵

В 1489 г. скончался митрополит Геронтий.¹⁰⁶ Занимая видное место при дворе дьяк Курицын и его сообщники достигли того, что на место Геронтия в сентябре 1490 года избран был на митрополию Симоновский архимандрит Зосима, тайный еретик, а скорее грубый материалист и человек крайне неводержного образа жизни.¹⁰⁷ Вслед за вступлением на митрополичий престол Зосимы для еретиков настало спокойное время и время процветания ереси. Достигнув апогея своего могущества, ересь начала заявлять себя в Москве точно также, как и в Новгороде, самыми грубыми выходками против святыни православия.¹⁰⁸ Ревностный Новгородский архиепископ с новой энергиею взялся за искоренение ереси. Он написал митрополиту послание, в котором требовал от него созвания собора для осуждения еретиков.¹⁰⁹ Одновременно с посланием к митрополиту и с подобным же ему содержанием он написал другое послание, адресованное им к собору владык,¹¹⁰ из которых многие все еще находились в Москве со времени поставления митрополита Зосимы. Послание Геннадия ко владыкам и на этот раз оказало свое действие. Архиереи потребовали собора, который действительно и состоялся 17 октября 1490 г. Собор более или менее снисходительно отнесся к еретикам. Он лишил еретиков священного сана, предал проклятию и осудил на заключение.¹¹¹ Осужденные и проклятые на соборе новгородские еретики отправлены были в Новгород к архиепископу Геннадию, который и устроил им известную позорную встречу. Еретики и после собора 1490 года

продолжали спокойно проживать в Москве, пользуясь защитой митрополита, человека индифферентного в деле веры. Внешнее спокойствие усилило еретическую пропаганду и содействовало сильному возбуждению умов среди современного русского общества.¹¹²

В это-то тяжелое для православия время и выступает, по вызову Геннадия, на борьбу с еретиками Иосиф Волоцкий.¹¹³ Первым письменным памятником Иосифа в борьбе с ересью было его послание к Нифонту, епископу Суздальскому, писанное им в 1493 году,¹¹⁴ где он открыто осуждает митрополита Зосиму в еретичестве и убеждает Нифонта и других русских иерархов свергнуть отступника митрополита и тем спасти церковь Божию. Кроме того Иосиф полемизировал с еретиками и на литературно богословском поприще, памятником чего осталось его замечательное сочинение, названное впоследствии Просветителем.

Новый период ереси начинается с падением митрополита Зосимы. В 1494 г. 17 мая Зосима отказался от митрополии. Это случилось в отсутствие главного покровителя ереси Федора Курицына.¹¹⁵ После Зосимы русская митрополия оставалась праздною около шестнадцати месяцев и только в сентябре 1495 года избран был новый митрополит Симон,¹¹⁶ который не был сторонником еретиков, но он все таки скоро не мог дать торжества православия и противопоставить еретичеству сильной оппозиции, сторонники которого продолжали пользоваться благосклонностью великого князя. Поэтому и при новом митрополите еретики продолжали пользоваться полною свободою. Около этого времени случилось одно новое обстоятельство, которое, хотя и не надолго, усилило партию еретиков. Ересь, как известно, слилась в одно гармоническое целое с одною из политических партий – партией старобоярской. Ей противопоставлялась другая партия, симпатизировавшая новому политическому строю – единодержавию. В 1490 г., по смерти старшего сына Иоанна III Иоанна Младого, в среде великокняжеского семейства из-за вопроса о престолонаследии образовалось соперничество Елены, жены умершего князя, и Дмитрия, сына их, – с одной

стороны и Софии, второй жены Иоанна III и сына их Василия с другой.¹¹⁷ Знатнейшие бояре примкнули к партии Димитрия, так, как они, может быть, видели в нем истинного представителя власти в ее древне русском характере, тогда как София «грекия» принесла с собою новые понятия, о царской власти ничего не оставлявшие для боярства.¹¹⁸ Во глав противной Софии партии находились два могущественные боярина – Иван Патрикеев и Семен Ряполовский. К ним примкнули Федор Курицын и другие Московские еретики. Сторонники Софии состояли из людей вполне православных,¹¹⁹ которые упрочению за Василием, ее сыном, престола придавали значение торжества веры, православия. Таким образом придворные партии явились сколько политическими, столько же и религиозными. Сначала восторжествовала партия Елены. В конце 1497 г. великий князь положил опалу на свою жену Софию и сына Василия, равно как и на их приверженцев. Но прошло около года и опала постигла больших бояр Патрикеева и Ряполовских.¹²⁰ Иоанн примирился с своею женою Софиею и сыном Василием, объявив последнего сначала великим князем Новгорода и Пскова, а потом и государем всея Руси, тогда как Елена с сыном посажены были в темницу.¹²¹ Опала Елены и бояр, покровительствовавших ереси, была тяжелым ударом для последней. Она прежде всего лишила еретиков расположения великого князя, который теперь убедился в политическом вреде ереси и сделался доступнее для противников ее. Главный борец против ереси Иосиф Волоцкий, лично известный великому князю, и пользовавшийся уважением сына его Василия Иоанновича, имевшего теперь большое влияние на состарившегося отца, употребил всю свою настойчивость для того, чтобы уничтожить ересь. И личными свиданиями и убеждениями великого князя и посланиями, обращенными к его сыну и некоторым из его приближенных,¹²² ревностный защитник православия в конце концов достиг того, что против ереси пущены были в ход самые строгие меры. В декабре 1504 г. состоялся собор на еретиков. На нем еретиков присудили к строгим наказаниям. Одни из них были сожжены, другим

отрезали языки, остальных менее опасных разослали по монастырям.¹²³

Собором 1504 года и заканчивается внешняя, официальная история ереси жидовствующих. Но это вовсе не значит, чтобы ересь на самом деле окончательно уничтожилась. Она продолжала существовать долго и после тех страшных казней, которые обрушились на головы еретиков по соборному определению 1504 года. В виду продолжавшегося существования ереси Иосиф в 1510–1511 году снова обратился с посланием к великому князю, в котором по-прежнему убеждал его подвигнуться на еретиков¹²⁴. Что ересь продолжала существовать долго и после осуждения ее, на это указывает отчасти и послание к Василию Иоанновичу Новгородского архиепископа Макария (между 1525–1533 г.)¹²⁵. Выпадало такое время, когда ересь являла о себе новыми открытыми, хотя и слабыми, вспышками. Так около 1520 года в Москве составлялся особый собор на Исаака Жидовина волхва, чародея и прелестника, члены которого в сознании *важности дела, подлежавшего* их рассмотрению, даже сочли для себя необходимым обратиться за советом к просвещенному Максиму Греку¹²⁶. И сам Максим, прибывший в Россию в 1518 году¹²⁷, вынужден был вести в России продолжительную полемику с остатками ереси жидовствующих¹²⁸. Таким образом, ересь, хотя и скрытно, продолжала существовать в продолжение почти всей первой половины XV века. С ней пришлось считаться не только Иосифу Волоцкому, который большую часть своей жизни провел в борьбе с ересью, но и ближайшим его ученикам.

Борьба Иосифа Волоцкого с ересью жидовствующих важна и в другом отношении. Она послужила для него поводом к другому рода борьбе, борьбе уже не с еретиками, а с самими православными, только расхोdivшимися с ним во взглядах на еретиков и на их права и общественное положение в государстве. Иосиф не ограничивался чисто нравственной борьбой с еретиками путем литературной, богословской полемики, направленной против их лжеучений, но в тоже время он предлагал и с настойчивостью указывал другие более действенные и практические, по его мнению, средства

уничтожить ересь. Средства эти сводятся к беспощадному преследованию еретиков и состоят в применении к ним смертной казни. Первым, указавшим на казни, как на средство избавиться от ереси, был известный Геннадий архиепископ Новгородский, который в пределах своей власти и осуществлял его на деле. Мало того он настойчиво вызывал и других иерархов и гражданское правительство на путь казней еретиков.¹²⁹ Метко характеризует эту сторону деятельности Геннадия один из его современных единомышленников, уподобляя его льву, который «пущен бысть на злодейственные еретики... иже ногти своими растерзая тех скверныя утробы... зубы же своими сокрушая и разтерзая и о камень разбивая».¹³⁰ Но главным образом судьба вопроса об отношении к еретикам связана с именем Иосифа Волоцкого. Иосиф задался целью юридически и канонически обосновать то, на что указал Геннадий, как на единственно возможное и практическое при современных ему обстоятельствах средство спасения православия. Воззрения Иосифа на отношение к еретикам весьма замечательны.

Иосиф Волоцкий с неумолимою строгостью относился к еретикам. Хотя у него есть различие между еретиком и отступником по степени их виновности¹³¹, хотя он теоретически допускает возможность спокойного существования еретиков на ряду с православными в том случае, если еретики и неверные никому не приносят вреда и не пропагандируют между православными своего учения¹³², но это только в теории. В действительности он исключал всех *жидовствующих* из ряда таких еретиков, которые бы могли иметь какое-либо право на снисхождение и свободное проживание с православными¹³³. Для того, чтобы уничтожить еретическое зло жидовствующих, по мнению Иосифа, существует одно средство – это заточение и смертная казнь еретиков. Век другие меры недействительны против них¹³⁴. Положим, Иосиф указывает еще одно средство воздействия на еретиков и искоренение их, средство гуманное и вполне христианское – это горячая «со слезами и сокрушением сердца» молитва об обращении к истине заблудших¹³⁵, но мысль о ней как будто высказана мимоходом. Иосиф строг и

неумолим и к таким еретикам, которые изъясляли раскаяние. История ереси жидовствующих так сложилась, что действительно бросала тень подозрения на искренность раскаяния еретиков. При благоприятных обстоятельствах ни кто из еретиков и не думал приносить раскаяния. И только тогда уже, когда против них пущены были в ход строгие наказания – ссылки и заточения, тогда только из среды еретиков выделялись личности, которые искали снова союза с православною церковью. Не требовалось много соображения, чтобы понять действительную причину подобных обращений. Иосиф так и понял и истолковал себе новый образ действий еретиков. Выходя из взгляда на покаяние еретиков, как на вынужденное, Иосиф совершенно не хотел верить искренности их раскаяния. Как невольное, вынужденное опасностью потерять жизнь, раскаяние жидовствующих, по его взгляду, неприятно Богу¹³⁶, а потому оно не должно быть принимаемо во внимание и не должно избавлять еретиков от строгих мер преследования и наказания. Даже в том случае, если какой-нибудь еретик захотел бы принести искреннее и чистосердечное раскаяние, то он мог это сделать во всякое время и везде, как бы ни были стеснительны его внешние обстоятельства¹³⁷.

Наказания, каким должны подвергаться за нечестивое учение еретики, по воззрению Иосифа, составляют право гражданской власти. Это тем естественнее, что во взглядах его на еретиков действительно ясно проглядывает убеждение его, по которому он смотрит на них, как на обыкновенных преступников – воров и разбойников, только еще превосходивших, их своею виновностью. Поэтому-то он среди рассуждений о необходимости казней для еретиков вводит еще особое рассуждение, излагающее обязанности царей, князей и судей земских, которые все должны карать одинаково и злодеев и что главнее всего «быть отметители Христу на еретики». В своем смешении и отождествлении понятий еретика и обыкновенного преступника Иосиф идет далее, оно у него простирается до того, что самое распространение еретичества и снисхождение к нему правительства и церкви он рассматривает

как одну из главных причин. падения и гибели всякого государства¹³⁸.

Обязанность наказания еретиков всецело лежит из светской гражданской власти, лицам, духовным и вообще церкви предоставлена здесь иная роль. Представители церкви должны всеми способами разыскивать еретиков, испытывать их и вымогать от них признания принадлежности к ереси и обнаружение ее сообщников. Впрочем роль отыскивать еретиков принадлежит не одной церкви в смысле членов иерархии, ее должен разделять всякий верующий и истинный сын православия. Здесь Иосиф предлагает, некоторые частные наставления и советы православным. Прежде всего он запрещает православным иметь всякое общение с еретиками: между теми и другими не может быть никакой дружбы, ни любви, ни даже внешнего общения – в ядении и питье. В отношении к еретикам непозволительно питать никакого чувства сожаления, когда их постигает вполне заслуженная ими достойная кара за их лжеучения. Общий характер отношений к еретикам возможен только такой, целью которого должно быть разведывание, разыскивание еретиков всяким образом и донос, привлечение их к ответственности пред властями за содержащую ими ересь, если они действительно окажутся сторонниками ее. Для большего успеха при разыскивании еретиков, вполне позволительно прибегать к благоразумной хитрости и обману, что допускалось и святыми мужами, напр. Флавианом, патриархом Антиохийским, который своим «богопремудростным художеством и богонаученным коварством еретики посрами». Иосиф очень строго относился и к тем из православных, которые благодушно смотрели на еретиков и, зная об их еретичестве, не старались доносить о них властям. По мнению Иосифа эти укрыватели еретиков сами достойны строгого наказания и даже казни¹³⁹.

В казнях, в заключениях по тюрьмам и ссылках, какие меры употребляла светская власть в отношении к еретикам, Иосиф видел «ревность по православной вере христианстей и любовь к Господу Богу и Пречистой Богородице».¹⁴⁰ Казни еретиков в его глазах имели до некоторой степени искупительное значение

для лиц, которыми они производятся¹⁴¹. Наконец казнь еретиков являлась в его представлении вполне священной не только для лиц ее производящих, но она играла в некоторой степени искупительную роль и по отношению к тем из еретиков, которые ей подвергались, ослабляя степень ответственности их пред Богом¹⁴².

Таков в общих чертах взгляд Иосифа Волоцкого на отношение к еретикам. Нельзя не видеть здесь, что он проникнут духом нетерпимости по отношению к еретикам и страдает односторонностью. Поэтому до некоторой степени прав один из исследователей о сочинениях Иосифа Волоцкого, который сравнивает его, имея в виду эту сторону его воззрений, с французским монахом, писавшим в начале XIII века против Альбигойцев¹⁴³.

Источник, нетерпимости Геннадия и Иосифа нужно искать во многих условиях как их частной жизни и личных отношений, так равно и в общем, характере и недостатках древнерусского просвещения, а отчасти наконец, и в современных им исторических обстоятельствах. Требуя для еретиков преследований и казни, Иосиф, и Геннадий не являлись здесь проповедниками совершенно новых идей и не были в строгом, смысле нововводителями суровых отношений к еретикам. Принцип телесного наказания, как меры противодействия еретикам, практиковался и ранее Иосифа и Геннадия¹⁴⁴. Иосиф и Геннадий расширяют этот принцип в отношении жидовствующих, внося в кодекс меры воздействия на них – смертную казнь¹⁴⁵. Но и здесь, в проведении взгляда о позволительности и законности смертной казни для еретиков, они также не открывали русскому обществу безусловно новой мысли. В виде отдельных исключительных фактов смертная казнь еретиков существовала и далеко ранее Иосифа и Геннадия¹⁴⁶. Причина, почему Иосиф и Геннадий, люди оба просвещенные, не сочли возможным действовать на еретиков исключительно только одними мерами нравственными – путем убеждения, скрывается в страшных кощунствах еретиков над православною святынею, который были настолько дерзки и открыты, что совершенно делали невозможною нравственную

борьбу с ними¹⁴⁷. В проведении строгих мер против еретиков сказываются прежде всего личные особенности характера того и другого защитника казней. Для того, чтобы проповедовать урезывание языков, сожжение на костре и тому подобные проявления, какими так богата западная инквизиция, нужен особенный склад характера и темперамента и человек более холодного рассудка, чем чувства. В нетерпимости Иосифа можно отчасти допустить постороннее западное влияние на него, как потомка выходца из Литвы, где религиозная нетерпимость, проявлявшаяся в инквизиции, составляла закон всей государственной жизни, и рассказы о которой служили, может быть, семейными преданиями для родственников Иосифа Волоцкого. Внешнее и в частности западное влияние с большею ясностью отразилось на Геннадии, архиеп. Новгородском, который особенно восхищался примером «Шпанского короля», как он путем инквизиции свою землю очистил от еретиков.¹⁴⁸ Но главная и существенная причина нетерпимости Иосифа и Геннадия кроется в их общем умственном складе воззрений, образовавшемся под руководством старинного исключительно только книжного образования. Как Иосиф так и Геннадий принадлежали к школе древних, русских книжников, совершенно незнакомых с началами критики¹⁴⁹ и относившихся с одинаковым благоговением к каждому церковному авторитету и с полным убеждением и искренностью всегда готовых, утверждать, что «градские законы подобни суть пророческим и апостольским и святых отец писаниям»¹⁵⁰. Та же самая книжность, на которой развивались и вырабатывались умы Иосифа Волоцкого и Геннадия Новгородского, воспитала по одному и тому же образцу в том же духе религиозной нетерпимости и многие другие умы. Церковная письменность, перенесенная на Русь по большей части из Византии, на которой воспитывался русский книжник, содержала в себе не мало данных, оправдывавших и освящавших собою религиозный фанатизм. Что же касается юридических знаний и понятий, к разряду которых, относится вопрос об отношении к еретикам, то он; в большей степени, чем всякие другие, складывались под влиянием византийской

письменности или даже прямо переносились на русскую почву из византийских законодательных источников¹⁵¹. Голос Иосифа Волоцкого о беспощадном преследовании еретиков, случайно, но к счастью для торжества его идей, раздался во время возвышения и постепенного усиления господства при дворе партии Софии Палеолог и ее сына Василия, который скоро сделался единодержавным великим государем. Он воспитан был своею матерью в преданиях Византии и в своей государственной деятельности старался осуществлять те государственные идеи, которые навеяны были ему матерью. Между тем и Иосиф по вопросу о еретиках основание своим взглядам находил, главным, образом в византийском законодательстве и в истории отношений византийских императоров к еретикам, примерами которых наполнены многие его писания¹⁵².

Если мы будем объяснять нетерпимость Иосифа и Геннадия из особенностей и недостатков их книжного образования, то это должно служить ясным доказательством того, что они не могли стоять в своих суровых отношениях к еретикам совершенно одиноко. Так действительно и было на самом деле. На соборе против жидовствующих, состоявшемся в 1490 году, большинство членов собора потребовало сожжения еретиков.

Но и отрицательный взгляд на казнь еретиков имел за себя значительное число сторонников. Отрицательный взгляд на казнь еретиков высказан был еще ранее, чем начал свою борьбу с ересью Иосиф Волоцкий. На соборе 1490 года митрополит Зосима выразился о наказании еретиков таким образом: «достоит и (еретиковъ) проклятию предати и сослати в Новгород на покаяние под стражу, зане мы от Бога непоставлены на смерть осуждати, но грешныя обращати к покаянию».¹⁵³ Впрочем, взгляд индеферентиста имеет второстепенное значение.

Но и между православными членами русского общества находилась значительная часть людей, отрицательно относившихся к казням еретиков по своей связи и близкому знакомству с последними. В то время как известно развилась особенная страсть к религиозным спорам, в которой

сталкивались между собою и православные и еретики, что, само собою понятно, способствовало установлению взаимного обмена мыслей, и взглядов, из которых многие для православных вовсе не казались преступными, и даже на оборот – полными интереса. А это последнее обстоятельство в свою очередь пробуждало между православными и еретиками взаимные личные симпатии и даже дружественные отношения. При возбуждении вопроса о принятии карательных мер против еретиков, православные, принадлежащие к этого рода категории, естественно возмущались жестокими наказаниями, проектировавшимися для еретиков. Последним этого было и нужно. Они постарались дать более подходящее к настоящему случаю богословское обоснование, на которое могли бы опираться их неожиданные защитники в своих суждениях, посвященных защите еретиков. Зачем, слышалось по этому нередко в современном обществе, осуждать и истязать еретиков? Господь сказал: не судите, да не судими будете. – Это одна фракция православных противников Иосифа по еретическому вопросу.

Между православными несомненно находилось не мало и таких лиц, которые независимо от всякого постороннего влияния, по собственному своему убеждению и личным воззрениям, являлись противниками крутых мер против еретиков. Они точно также как и первые, основываясь на словах Спасителя и других соображениях, отрицали законность смертной казни. Иные из них, впрочем делали уступку говоря, что если еретиков уже надобно судить, то пусть это делают цари и князья, а не пастыри церкви, иноки и простые люди. Они же настаивали и на том, что вовсе не следует предавать истязаниям человека из-за того только, чтобы выпытать у него сознание в содержимой ими ереси, и вообще проводили ту мысль, что не должно разыскивать и отыскивать еретиков, если они сами не исповедуют своей ереси. Замечательно, Иосиф мнение о пощаде еретиков и снисходительности к ним приписывает самим же еретикам. Эта мысль верна только настолько, насколько она касается известной указанной выше группы православных. Но несомненно также и то, что много

было и вполне православных людей, чуждых всякого еретического влияния, которые вовсе не разделяли непомерной ревности к истреблению еретиков. Это как нельзя более ясно видно из слов самого Иосифа, который в одном месте осуждает самих православных за то, что они тужат и скорбят об осужденных на смерть еретиках.¹⁵⁴

Но самыми решительными противниками Иосифа Волоцкого в его взгляде на еретиков выступило целое духовное ополчение старцев Кириллобелозерского и всех монастырей Вологодских¹⁵⁵, носивших общее название Заволжских монастырей; душою которых был, как известно, Нил Сорский. Преп. Нил, исходя всегда и освящая все духом евангельского учения, возмущался тем жестокими мерами, какие Иосиф Волоцкий предлагал в отношении к еретикам. Свой гуманный взгляд на еретиков Нил высказал еще на соборе 1490 года совершенно независимо и безотносительно ко взглядам на этот предмет Иосифа Волоцкого¹⁵⁶. С Нилом вполне солидарен был и кружок учеников.

Самым замечательнейшим учеником Нила Сорского был Вассиан Патрикеев.¹⁵⁷ Вассиан, в мире князь Василий Иванович, Патрикеев-Косой, вел свое происхождение от Гедимины¹⁵⁸ и находился в близком родстве с домом великих князей Московских Иоанна III и Василия, и некоторое время занимал блестящее положение при дворе великого князя Иоанна Васильевича. Он отличался своим умом и дарованиями; но особенно он выдавался дипломатическими способностями. Василий Косой находился в тесных отношениях с Федором Курицыным, вместе с которым он исполнял иногда дипломатические поручения; причем не раз обнаруживалось его неуместное высокомерие¹⁵⁹. Близкая связь с семейством Курицыных играет немаловажную роль для Василия Ивановича. Она способствовала и развила в нем известную долю вольнодумства и свободомыслия. Влияние еретического кружка существеннейшим образом простиралось на формальное развитие князя Василия. Здесь он развил в себе склонность к критическому отношению ко всем явлениям современной ему церковной и государственной жизни. Нет определенных данных

для того, чтобы можно было утверждать, что он усвоил себе от еретиков и самое содержание их учения. Но своим политическим убеждениям Василий Патрикеев, как родовитый боярин, принадлежал к старобоярской парии. – Падение ее сопровождалось вместе с тем опалю и на семейство Патрикеевых, из которых отец и сын Василий были пострижены в монахи. Василий, принявший теперь имя Вассиана, поселился в Кириллобелозерском монастыре и там сделался учеником Нила Сорского.¹⁶⁰ Свой ум и дарования он обратил теперь на изучение церковной письменности, и в то же время с полным увлечением взялся за ознакомление с новою сферою, его окружавшею. Склонность к критицизму, свободомыслию, – плоду влияния на него еретического общества, вполне гармонировала с духом критического направления в тиши, на отдаленном севере, развивавшего свои высокие идеи, хотя исходившего несколько из иных начал, чем свобода мыслей Вассиана. Таким образом Вассиан оказался в близком ему по воззрениям среде общества. Стремление к критике, порожденное еретичеством, под влиянием окружавшей его новой среды, получило теперь в нем более законное направление, в более близкое знакомство с священными и церковными памятниками открыло ему возможность проверять колебания и сомнения своего ума на деле. Живя на Белоозере, Вассиан посвящал много времени на «питание» и проверку на памятниках церковной письменности своих догматических и нравственных воззрений, относительно которых его ум мучился сомнениями. Но при знакомстве с священными и церковными книгами он пришел к убеждению в их неисправности, в существовании в них противоречий. Наступил для него новый еще более томительный период сомнений, под влиянием которых на основании одного места, вполне авторитетного для того времени учительного евангелия, склонялся даже к еретическим тенденциям, он напр. склонен был признавать Божественную личность И. Христа за тварь.¹⁶¹ Но этот вопрос был для него предметом сомнения, а не твердого убеждения, и Вассиан продолжал пытаться его и после того, как он уже оставил Белоозеро. Попав в сродное себе общество, Вассиан

постарался изучить и понять глубокомысленного своего учителя преп. Нила. Действительно он усвоил себе принцип критического отношения к памятникам церковной письменности, на котором останавливался преп. Нил. Вассиан дал ему большую ясность и сообщил большую отчетливость, расширил, его значение, перенес на жизненную почву и очень широко пользовался им в своей продолжительной и разносторонней полемике. Вассиан усвоил и все мировоззрение преп. Нила, свел его на практическую почву, и применял к разным явлениям и спорным вопросам современной общественной жизни. Таким образом рассматриваемый с этой стороны своей деятельности Вассиан является несамостоятельным мыслителем и писателем, в скорее популяризатором чужих идей, но и в то же время Вассиан по справедливости может быть назван одним из редких публицистов русской древности.

Что касается нравственного характера Вассиана, то он, после поступления его в монашество, несколько не изменился: Вассиан остался верен себе и под рубищем инок. Он не сумел схоронить под мантией и кукулем ни своих политических симпатий и антипатий, ни смелости государственного человека и дипломата, ни заносчивости боярина.¹⁶² Разница произошла только в том, что указанные черты характера Вассиана теперь стали выражаться в несколько ином виде и действиях, вполне сообразных с новым положением, – положением бывшего боярина, а теперь невольного инок. К новым чертам характера Вассиана можно только отнести его желчность и раздражительность, – черты совершенно естественные в человеке, испытавшем в своей жизни не мало превратностей судьбы.

Вассиан не особенно долго оставался в Белозерской пустыни. Если прежде гордый и ревнивый охранитель боярских привилегий Вассиан Патрикеев был ненавистен властолюбивому Иоанну и подвергся даже его опале, то теперь, как инок, Вассиан вполне был для него безопасен. Еще менее причин быть недовольным Вассианом имел Василий Иоаннович, видевший в нем не опального боярина, а своего родственника, скромного Белозерского инок. На соборе 1503 г., рассуждавший

о монастырских имуществах и других церковных предметах, приглашен, был преп. Нил Сорский. Под защитой этого последнего прибыл в Москву и Вассиан Косой¹⁶³.

Начало обсуждения вопроса об отношении к еретикам относится к собору 1490 г., где мнения по этому предмету разделились: одни требовали сожжения еретиков, тогда как другие предлагали против них только одни церковные кары, и последние, как известно, одержали верх. Время от 1490–1503 г. было временем переходным, которое подготовляло торжество православию в его борьбе с ересью. Открытый перевес в пользу православной стороны начался с 1503 г. После собора о церковных землях, на котором присутствовал и Иосиф Волоцкий, последний имел троекратное свидание с Иоанном III и сильно подействовал на престарелого князя: он убедил Иоанна в необходимости строгого преследования еретиков, хотя тот еще несколько и колебался сомнениями на счет законности подобных мер. По возвращении своем из Москвы Иосиф с новою энергиею начал действовать в пользу окончательного истребления еретиков. С этою целью он написал послание к духовнику великого князя¹⁶⁴ и к сыну его великому князю Василию Иоанновичу, в последнем послании он формулировал свой односторонний взгляд на еретиков, требуя для них казней и розысков.

Послание Иосифа Волоцкого к Василию Иоанновичу и положило собою начало литературной борьбе его с заволжскими старцами. Собственно сам представитель заволжцев преп. Нил Сорский по складу своего характера вовсе не заключал в себе таких нравственных качеств, которые располагали бы его к полемике. Это был человек созерцательного направления, мыслитель, теоретик. Он распространял свои идеи не в массе народа, а только в кружке избранных лиц «его нрава». В характере его выделяются мягкость, природное добродушие; это был человек сердца, чувства. Совершенно с иным характером является его ученик Вассиан. Это был человек рассудка, а не чувства, энергический, настойчивый до упрямства и притом с развитым самолюбием. Он-то и выступил во главе противников Иосифа Волоцкого по

всем вопросам, занимавшим современное общество и прежде всего по вопросу об еретиках. Полемику с Иосифом начали старцы. На его послание об еретиках, адресованное им к Василию Иоанновичу, старцы отвечали своим коллективным посланием, в котором шаг за шагом разбивали мнения своего противника. Как послание Иосифа, так и ответ на него старцев весьма замечательны в том отношении, что при всей их краткости в них сгруппированы существенные черты и особенности двух направлений современной русской мысли. Иосиф писал Василию Иоанновичу: «грешника или еретика руками убить или молитвою едино есть». Старцы на это отвечали: «некающихся и непокоряющихся еретиков велено заточить, а кающихся еретиков и свою ересь проклинаящих церковь Божия приемлет простертыми дланями: грешных *ради Сын Божий воплотился и прииде бо взыскати и спасти погибших*». Иосиф в защиту казней еретиков ссылаясь в своем послании на примеры ветхозаветной истории и истории из первых веков христианской церкви: «Моисей, писал он, скрижали руками разбил и Илия пророк четыреста жрец закла, и Финеос брата с мадиамлянынею блудяща прободя, и апостол Петр Симона волхва молитвою ослепи, и Лев епископ Катанский Леодора волхва петрахилью связал и сожже, дондже Леодор сгоре, а епископ из огня не изыде, а другого волхва Сидора той же епископ молитвою сожже». Старцы в своем ответе ни сколько не отвергали и даже прямо констатировали факты, которыми защищал свои мнения Иосиф, но только другими фактами священной истории давали им новое историческое освещение и потом, на основании их, совершенно логически приходили к другим противоположным выводам и заключениям: «А что, господине старец Иосиф, отвечали старцы на представленные последним примеры строгого отношения к нечестивым людям, Моисей скрижали руками разбил, то тако есть, но егда Бог хоще погубити Израиля, поклоньшася тельцу, тогда Моисей стал вопреки Господеву и рече: Господи, аще сих погубиши, то мене прежде сих, и Бог не погуби Израиля Моисея ради... видиши, господине, яко любовь к согрешающим и злым превозможе утолити гнев Божий». «Еще же ветхий завет тогда

бысть, продолжали далее старцы, подрывая уже в самом корне доводы своего противника, нам же в новой благодати яви Владыка Христос любовный союз, еже не осужати брату брата: не судите и неосуждени будете, но единому Богу судити согрешения человеческая. Аще ты повелеваеши, о Иосифе, брату брата согрешивша убить, то скорее и *субботство* будет и вся ветхого закона, ихже Бог ненавидит». В своем ответе Иосифу старцы основательно ссылались на слова апостола Павла, который, по их словам, душу свою полагает за соблазнившуюся братию, а не молвил им, дабы сих огонь пожег или земля пожерла. «Оле милости твоя, человеколюбец, милостив и долготерпелив о злобах человеческих»! Такими словами заключают свой достойный ответ гуманные старцы. Замечательно, что в то время как Иосиф старается защищать свои взгляды примерами ветхозаветной истории и частными поступками только некоторых святых мужей христианской церкви, его антагонисты суживают значение обязательности ветхого закона и в своих суждениях основываются по преимуществу на словах И. Христа и апостолов. Автор ответного Иосифу послания неизвестен, но с большею вероятностью можно думать, что оно принадлежит перу Вассиана Патрикеева.¹⁶⁵

Иосиф не хотел оставить послание старцев, своих литературных противников, без ответа. Вскоре после этого он написал особый трактат «на Новгородских еретиков, глаголющих яко неподобает, осужати ни еретика, ниже отступника», – в котором он напротив проводил и настаивал на той мысли, «яко подобает еретика и отступника не токмо осужати, но и проклинати, царем же, и князем, и судиям земским подобает сих и в заточение посылати и казним лютым предавати». Этот трактат в последствии вошел в состав Просветителя в качестве его тринадцатого слова.

На этот раз, как известно, победа осталась за Иосифом Волоцким. Собор 1504 года определил подвергнуть еретиков страшным казням. Конечно казни не могли вдруг уничтожить всех еретиков: более скромные и невыдающиеся ничем особенным еретики продолжали существовать и после эпохи

казней. Иосиф Волоцкий хотел уничтожить и это зло, и потому требовал новых преследований еретиков и убеждал не верить их покаянию, как вынужденному. Это он высказывал между прочим в послании к великому князю Иоанну Васильевичу на еретика Кленова, которое было написано в том же 1504 году по поводу присылки в Волоколамский монастырь на покаяние осужденного на соборе еретика Семена Кленова.¹⁶⁶

Крайние требования Иосифа вызвали новый протест со стороны проповедников христианской любви и снисхождения к заблуждающимся братьям. Вскоре появилось новое послание заволжских старцев, в котором опровергались воззрения Иосифа, касающегося еретического вопроса. В нем доказывалось, что не следует разыскивать и истязать еретиков в том случае, если они держат ересь в тайне, не распространяя и не обнаруживая ее ни в чем. Здесь точно также доказывалось, что еретика или отступника, если только он принесет покаяние, следует принимать в церковь и допускать до св. причащения. Автором второго ответного послания старцев Иосифу скорее всего мог быть тот же Вассиан Косой. Это «любопрепятительное послание», как называет его Иосиф, не дошло до нас. О содержании его можно судить только по ответу на него самого Иосифа. Последний отвечал старцам посланием «о повиновении соборному определению»¹⁶⁷, в котором он обвиняет старцев что они пишут «самочинием и самоизмышлением, а не от божественного писания» и снова отстаивает пред ними истинность своих взглядов на еретиков, и особенно настаивал на том, что следует разыскивать еретиков. На ту же тему и около того же самого времени написаны были им и последние три слова Просветителя.

В октябре 1505 года умер Иоанн III.¹⁶⁸ Престол занял Василий Иоаннович, относившийся с уважением к Иосифу, но человек не разделявший симпатий и антипатий к опальным своего отца и смотревший на них вполне беспристрастно. Как родственник, как просвещенный и даровитый человек, и наконец как ученик замечательнейшего и всеми уважаемого подвижника Нила Сорского, Вассиан легко мог обратить на себя внимание Василия Иоанновича. Он действительно достиг того,

что вошел в его милость и сделался при дворе великого князя своим домашним человеком. Находясь в Москве, он проживал то в Симонове, то в Чудовом монастырях – самых богатых и знаменитых. Живя в монастыре, Вассиан обставил, свою жизнь по-боярски, привольно, получая даже стол из дворца великого князя¹⁶⁹. Влияние Вассиана при дворе росло и развивалось прогрессивно. Наконец он достиг того, что сделался необходимым человеком для Василия Иоанновича, который называл его подпорою своей державы, умягчением сердца, утолением гнева... обогащением души, *наставником нелицемерной любви и братолюбия*. Одним словом Вассиан с течением времени занял при дворе положение всесильного временщика¹⁷⁰. К несчастью для Иосифа в апреле 1511 года умер митрополит Симон, решавший все вопросы на соборах в духе Иосифа и служивший ему немаловажную поддержкою. После Симона митрополитом сделан был, может быть не без влияния Вассиана. Варлаам, строгий аскет и человек вполне сочувствующий идеям Вассиана и всей заволжской братии¹⁷¹. Создав для себя очень выгодное во всех отношениях положение при дворе, Вассиан задался целью проводить свои идеи в жизнь общества. Первым его делом было смягчить великого князя по отношению к еретикам и он действительно начал усердно печаловаться за них пред великим князем¹⁷². Но усилия Вассиана разбились о настойчивость Иосифа Волоцкого. После соборного осуждения 1504 года последовали страшные казни. Некоторые из еретиков, уstraшенные ими, начали приносить покаяние, покаяние, по словам Иосифа, притворное. Между тем некоторые епископы и старцы, поверив истинности их покаяния, начали ходатайствовать пред великим князем о помиловании их. Великий князь, «исполнившись св. Духа», отвечал им с гневом: «владыки! печалуется о волках, христианские веры. Егда волки овцы снут, а сами ся растекут, где тогда волков возмете (найдете)? Они же слышаша сия, отыдоша безделни». Иосиф торжествовал, но торжество ему досталось ценою многих хулений и поношений и таких, которые «еже нелет писанию предати». Поругания сыпались прежде всего со стороны владык и старцев, заступавшихся за

покаявшихся еретиков. В виду продолжавшегося существования ереси и сочувствия к еретикам, со стороны некоторых православных Иосиф около 1510–1511 года обратился с новым посланием к Василию Иоанновичу о преследовании еретиков. Не ограничиваясь одним этим, он, по словам одного его биографа, продолжал действовать на великого князя и другими посланиями, «непрестанно пиша в них, к державному посылая, дабы их (еретиковъ) покаянию не верил». Ответом на все послания Иосифа было то, что «державный повел еретиков всех в темницу вметати и быти неисходным до кончины живота их». Услышав, об этом, Иосиф, по словам, того же биографа, воздаде славу Богу, Отцу и Сыну, и Св. Духу¹⁷³.

Иосиф Волоцкий таким образом достиг полного торжества над еретиками и над Вассианом, но торжество его не обходилось и без неприятностей. Был такой случай. Два постриженника Волоколамского монастыря (Дионисий Звенигородский и Нил Полев), ушедшие с позволения Иосифа подвизаться на Белоозеро, спустя некоторое время дали знать Иосифу особой грамотой о существовании, как им представлялось, ереси между скитниками Белозерскими. Дело дошло до великого князя, который обратился с укором к Вассиану. Тот сумел так ловко поставить дело и выгородить своих пустынников, что пострадали сами же доносчики – Иосифляне, пустыни которых были сожжены и сами они отданы были под начало в Кирилловом монастыре, а священник, принесший от них грамоту, был подвергнут пыткам, во время которых он и умер. Вассиан продолжал действовать против Иосифа и на литературном поприще¹⁷⁴. Он написал против него и против проводимых им тенденций целое сочинение, называемое им «тетрадиями», в котором он опровергает положения Иосифа, несогласные с убеждениями заволжских старцев¹⁷⁵. О характере обоих полемических сочинений¹⁷⁶ можно судить только на основании сохранившегося в известных дошедших до нас сочинениях Вассиана краткого его трактата, изложенного им в диалогической форме. Диалог метко характеризует противоположность воззрений полемизирующих и источники, из которых она исходила, Иосиф писал между

прочим: «яко подобает православным христианам учительство приводит от ветхих писаний и божественным писанием нового завета». Вассиан на это отвечал: «аще от ветхого закона к новому закону что приведено от святых Христовых уст от Евангелия и от апостольских посланий и от святых правил седми соборов и от поместных, сие приемлем. Аще ли же кто нововведет, или что приложит, или уложит кроме *Евангелия и Апостола и правил и в святых правилах*, сего иноязычника и мытаря именуем, и проклятию предаем». Увлекаясь более строгостью ветхого завета и черпая оттуда для себя доводы, Иосиф с точки зрения своих взглядов подозрительно смотрел на учение Вассиана о милосердии Божием, как основании для обращения с еретиками, и видел в нем покровителя самих еретиков. В недошедшем до нас сочинении Иосифа находился между прочим трактат «о том, еже Вассиан глаголет и пишет о милосердии Божии, яко всех хочет спасти, сие убо пишет еретиком хотя устроить жизнь не мятежну, яко да не боящиеся еретицы прельщают и в жидовство отводят». Вассиан на такое обвинение с достоинством возражал: «вем, истинно милосердие Божие, яко всех Бог хочет спасти и в разум истинный грешных привести покаянием, яко же мытаря, и блудницу и отступников и всех согрешающих». Самое разногласие во взгляде на еретиков между Вассианом и Иосифом заключалось в том, что Иосиф требовал для них заточений и лютых казней и смерти, между тем как Вассиан, соглашаясь с ним в том, что не кающихся еретиков действительно священному собору должно проклинать, а царям и князьям подобает их заточить и казнить (*но не «в гневу»*) т. е. наказывать исправительными мерами. Но что касается до кающихся еретиков, то тех священное писание повелевает принимать на покаяние. Здесь Вассиан повторяет то, что им прежде писано было в его «любопрепирательном послании» Иосифу.

Кроме доселе рассмотренных полемических сочинений Вассиана по еретическому вопросу от него сохранилось еще особое сочинение «собрание на Иосифа Волоцкого», где он также трактует об отношении к еретикам.¹⁷⁷ Здесь Вассиан

обвиняет Иосифа за его непомерную ревность к истреблению еретиков, *в мирской гордости*, отсутствии здравого смысла, в извращении установлений св. отец, а главное в противоречии евангельскому учению.¹⁷⁸ Таким образом из слов Вассиана, равно как из всего характера его полемики по еретическому вопросу видно, что он ратовал за еретиков не по *личной* симпатии к ним, а тем более не по солидарности с ними в религиозных убеждениях, а здесь он только проводил и применял к делу гуманный взгляд на тот предмет своего учителя Нила.

Литературная полемика между Иосифом Волоцким и Вассианом Патрикеевым из-за еретического вопроса характеризует Иосифа, как проповедника крайних мер, как писателя проводившего односторонние воззрения. В более светлом виде является Вассиан Патрикеев. Он не был проповедником полной свободы совести; он требовал для еретиков не более, как только «умерене»¹⁷⁹ относиться к ним и допускал для них церковные и гражданские кары: отлучения от церкви и ссылки и заточения, но безусловно отрицал наказание их смертью. Рассматриваемый с этой стороны взгляд Вассиана более отвечал историческим условиям и судьбам русского народа, равно как более гармонировал с существовавшими на этот счет установлениями и с действовавшей тогда практикой, чем доведенный до последней крайности взгляд Иосифа Волоцкого. Вассиан Косой является таким образом представителем русского народного гуманизма, который с своей точки зрения не без основания называл мучениками тех, которые приносили раскаяние. Но идея истинно евангелической любви, положенная Вассианом, под влиянием Нила Сорского, как руководительное начало для определения отношений к еретикам, послужила для некоторых из заволжских старцев началом и основанием к полному отрицанию преследования еретиков.

Полемика из за еретиков перешла и к ученикам Иосифа и поддерживалась и другими заволжцами. Так Нил Полев, пострижник Волоколамского монастыря, ведет горячую переписку с одним из заволжских старцев по имени Германом, в

которой первый со всею горячностью Иосифовского ученика вооружается против врагов христианства и отступников от православной веры христианской, тогда как последний, вполне верный духу и преданиям Нила Сорского, утверждает, что «не подобает нам судить никого ни верна, ни неверна, но подобает молиться о них, в в заточения не посылать».¹⁸⁰ Из слов Германа видно, что он идет далее Вассиана, когда он отрицает даже законность самых заточений в применении к еретикам.

Обсуждение вопроса об отношении к еретикам продолжалось и после смерти Иосифа Волоцкого и у других учеников его и последователей. Одной из существеннейших причин, вызвавших появление ереси жидовствующих, были многие недостатки современной церковной жизни. Из них особенно рельефно выступал на вид упадок нравственности в монашестве, который находился в причинной связи с правом монастырей на владение землями и крестьянами, коим они иногда пользовались в самой широкой степени. Естественно отсюда, что вместе с упадком истинно-монашеской жизни могли являться попытки к искоренению нравственной деморализации монашества путем уничтожения причин так или иначе способствующих ей. Еще митроп. Киприан († 1406) считал несогласным с духом истинного подвижничества управлять монастырями имениями и крестьянами.¹⁸¹ Когда же появилась и стала распространяться ересь жидовствующих, слишком живо затронувшая и монашество и на основании неудовлетворительности его нравственного состояния отвергавшая его в самом принципе, как церковное, так и гражданское правительство, равно как и все ревнители истинного благочестия, вынуждены были принять меры к поднятию нравственного уровня современного монашества. Поэтому и не удивительно, что на соборе 1503 года, рассуждавшем о многих предметах, касающихся церковного исправления, поднят был и вопрос о земельных владениях монастырей, которые признавались источником и корнем зла, разъедавшего современное монашество. В числе членов собора находились и представители скитников – Паиссий Ярославов и его ученик Нил Сорский, и очень вероятно, и

Вассиан Косой, и представитель общежительных монастырей Иосиф Волоцкий Иоанн III рано сблизился с представителями скитского монашества и относился к ним с большим уважением.¹⁸² Инициатива поднятия вопроса о монастырских землях на соборе принадлежала заволжцам. Немедленно после собора о вдовых полах, присутствовавший на нем Нил Сорский, в видах возвышения нравственности в монашестве, подал великому князю мысль об отобрании земельных владений у монастырей, чтобы тем дать возможность инокам самим трудиться над своим духовным развитием и в то же время самим поддерживать свое существование. Его поддерживали и другие пустынники. Иосиф Волоцкий выступил противником Нила на соборе. Его же сторону приняло и большинство членов собора. В защиту своего мнения Иосиф представил множество канонических, и исторических доказательств и практических соображений. «Аще у монастырей сел не будет, говорил между прочим Иосиф в защиту своего мнения, как *честному и благородному человеку* постричься? И аще не будет честных старцев, отколе взять на митрополию или архиепископа и на всякия честныя власти? А коли не будет честных старцев и благородных, ино вере будет поколебание».¹⁸³ Мнение Иосифа восторжествовало. Собор принял монастырские земли неприкосновенными и в таком смысле дал ответ великому князю. В самом редактировании соборного ответа проглядывает участие Иосифа. Он отличается обширными познаниями. В нем для известной цели подобраны примеры и из ветхозаветной истории и из новозаветной, помещено несколько постановлений соборов и греческих императоров, а также русских князей, представлены примеры из истории русских и греческих монастырей и т. под.¹⁸⁴

Дело Нила и заволжских старцев было таким образом проиграно. Но этим вопрос о монастырских имуществах далеко еще не кончился. Собор 1503 года положил собою только начало развитию и литературному обсуждению вопроса. Решенный юридически, вопрос о монастырских имуществах продолжал развиваться в литературе и приобрел себе как защитников, так и противников. Результатом, была

ожесточенная продолжительная полемика между выдающимися лицами обоих направлений, в которой обе полемизирующие стороны не могли долго удержаться в должных границах и переходили к крайностям. Не даром неизвестный современник, приступая к описанию собора 1503 года, сделал предварительное вступление, заметив, что «*дьявол мнением несмирну вражду положи*» между Иосифом Волоцким и Нилом Сорским.¹⁸⁵ Но к личности Нила Сорского никак не возможно относить каких бы то ни было проявлений несмирной вражды, о которой говорит современник, несомненно Иосифлянин, имея в виду здесь на первом, плане личность своего учителя Иосифа. Правда и Нил не мог пройти молчанием бросавшихся всякому в глаза недостатков современного ему монашества. И от него осталось несколько посланий с обличительным оттенком. Таковы напр, его послания «о пользе» и «о мнихах кружающих»¹⁸⁶ Но сочинения эти чужды всякого полемического задора, они представляют из себя самую объективную передачу, простое констатирование фактов монашеской распущенности, очевидный, для каждого и не затрагивавший никого. Вообще после собора 1503 года, решившего дело не в его духе, Нил замолчал.

Не так спокойно отнеслись к монастырскому вопросу другие Белозерские старцы. Вместо Нила защитником и проводником его идей и самым ярким противником вотчинных прав монастырей выступил все тот же энергичный Вассиан Косой Патрикеев. Начало полемики, точно также как и по вопросу о еретиках, положил Вассиан. Во время соборных деяний 1503 года он, как известно, находился в Москве. Недовольный, как и все скитники, решением собора, он распространил между грамотными людьми написанное им самим рассуждение о неприличии монастырям владеть вотчинами, при чем он однако по чисто личным, известным уже практическим соображениям, умолчал о имени самого автора рассуждения.¹⁸⁷ В своем рассуждении Вассиан устанавливает основные положения критического воззрения заволжских отцов. Внимательное изучение современной церковной письменности и особенно содержащихся в ней данных для определения законности или

незаконности монастырских прав на владение вотчинами убедило Вассиана в неудовлетворительном состоянии многих церковных памятников. Поэтому на многие доводы, которые представлялись защитниками монастырских владений, он в своем полемическом рассуждении отвечал выражением сомнения в их авторитетности и подлинности.¹⁸⁸

Заподозрив основательность доводов вотчинников, Вассиан устанавливает свой положительный принцип для определения законности вотчинных прав монахов – это верность духу нового завета, высота евангельского учения.¹⁸⁹ Всегда исходя с строго евангельской точки зрения, Вассиан далее рисует в своем рассуждении современную ему распущенную жизнь монахов и основательно видит в ней противоречие с нравственными требованиями, изложенными в Евангелии.¹⁹⁰

О порче монахами книг для своих личных целей писал и последователь Вассиана Косого известный князь А. Курбский. Его послание старцу в Печерский монастырь. Беляев. Наказные списки Стоглава. Москва 1863 г. 50.¹⁹¹

Рассуждение Вассиана произвело сильное впечатление на сторонников монастырского владения и они поняли его как вызов на борьбу. Иосиф Волоцкий в ответ на рассуждение Вассиана написал свое «Отвещание любозазорным». Основная идея отвещения любозазорным, где он, не называя Вассиана по имени, тем не менее очень ясно намекает на него, когда он вооружается против того, «кто есть презорлив, велехвален, высокошияв, величав, укоряя благое и любя зазоры»¹⁹², написанного в виду упреков Вассиана русскому монашеству за отступление от древнего благочестия, состоит в том, чтобы выставить преимущественно одни похвальные стороны монастырской жизни. Поэтому Иосиф рассматривает высокие подвижнические труды первых русских иноков и затем последующего и ближайшего времени и наконец труды своих современников, которых он сам видел, странствуя по монастырям, в конце концов проникается таким убеждением и заявляет, что «многих видел и о инехже слышал, иже бяху святы и честны, иночески живуще во всех монастырях русския земли»,

и притом в самом подавляющем большинстве – «живя по свидетельству *общежительных преданий*»¹⁹³.

Полемическое рассуждение Вассиана встревожило не только одного Иосифа Волоцкого, но и всех лиц заинтересованных в деле сохранения за монастырями вотчинных прав и державшихся одинаковых с ним воззрений. В 1505 г. явилось сочинение, написанное по повелению какого-то епископа, в котором защищалось право духовенства владеть вотчинами¹⁹⁴. Это послание еще более усилило взаимный антагонизм направлений.

К несчастью для Иосифа Волоцкого одновременно с полемикой против Вассиана ему пришлось защищать принцип неприкосновенности монастырских имуществ и против посягательств своего удельного князя Феодора Борисовича Волоцкого на имущество самого Волоколамского монастыря, окончившихся переходом последнего в удел самого великого князя и вызвавших, затем борьбу Иосифа с Серапионом, архиепископом, Новгородским¹⁹⁵. В этом духе написаны были им послания – боярину Борису Васильевичу Кутузову¹⁹⁶ к Ивану Ивановичу Третьякову¹⁹⁷. Кроме того Иосиф счел нужным написать особый новый трактат о неприкосновенности монастырских, имуществ, известный под кратким заглавием: «о грабителях церкви»¹⁹⁸. В этом сочинении, равно как и в указанных двух посланиях, в подтверждение известных мыслей находятся ссылки на Златоуста, на примеры библейской и церковной истории, а также ссылки на Никона Черногорца. Здесь также приводится клятва на «обидающих св. Божии церкви и монастыри», изреченная будто бы пятым вселенским собором. Но особенно много аргументов, для своих, взглядов Иосиф черпает из житий или, точнее, из чудес находящихся в житиях святых: Стефана Сербского, Леонтия Ростовского, великомученика Мины, Феодосия Печерского и других. Каждое из чудес перечисленных здесь святых, представляет грозный пример божественной кары, поражающей святотатцев и особенно князей, поднимавших, когда-либо руку на церковную собственность. Особый отдел доказательств, в перечисленных сочинениях Иосифа представляют из себя канонические

правила и узаконения греческих императоров о неотъемлемости церковных имуществ. Вообще трактат Иосифа, равно как и его послания к Кутузову и Третьякову наполнены довольно вескими аргументами исторического и церковно-канонического характера.

Дружный отпор, данный противникам, земельной монастырской собственности, сильно затронул Вассиана, который решился еще настойчивее действовать в защиту своих убеждений. С этой целью он написал целый ряд полемических сочинений, направленных против землевладельческих прав монастырей и их защитников.

Основная идея всей полемики Вассиана по монастырскому вопросу в принципе противоположна характеру полемики Иосифа Волоцкого. В то время как последний, как уже это было видно, большею частью исходил из исторических и канонических оснований, – оснований формальных по своему характеру, Вассиан в своей полемике держится одной преимущественно строго евангельской точки зрения и более всего возвращается в сфере нравственных суждений.

Общий положительный взгляд Вассиана на монашество тождествен со взглядом на него Нила Сорского. Вассиан написал по вопросу о монастырских имуществях против Иосифа Волоцкого два обширных слова и предисловие к ним. В «предисловии Нила и Вассиана на Иосифа, Волоцкого игумена», предпосланном Вассианом своим полемическим трудам¹⁹⁹ он высказывает отрицательный взгляд на внешнее благоповедение, формализм общежительного монастырского устава²⁰⁰, преимущественно намекая здесь на внешний формализм устава Иосифа Волоцкого. Вместо ревностного выполнения правил внешней монашеской дисциплины, Вассиан истинное призвание и назначение инок видит в том, чтобы вместе с молитвою, постом, воздержанием и бдением всегда заниматься изучением книг пророков, апостолов и евангелия, одним словом свящ. писания – для того, чтобы все это потом прилагать к своей нравственной деятельности и духовному усовершенствованию.

Первое слово Вассиана против Иосифа: «Слово ответно противу кленущих истину евангельскую,²⁰¹ замечательно в том отношении, что оно вполне отображает собою дух и характер полемики Вассиана и всех его воззрений. Вассиан скептически здесь относится ко многим доводам, которыми пользовался Иосиф для защиты своих излюбленных идей, называя их заповедями человеческими и рассматривая их как плод неполезного учительства. Отсюда и самое благочестие, основанное на них, заключается в слове токмо и внешнем образе. Для определения настоящего истинного монашества Вассиан обращается к евангельскому учению, и истинному монашеству усваивает значение «жития и жительства евангельского», и все нравственные обязанности инока состоят, по нему, в том, чтобы быть инокам жительствовавшими «по заповеди самого Господа Спасителя». Держась своего евангельского взгляда на монашество, Вассиан переходит к оценке с точки зрения установленного взгляда современного ему монашества и находит, что оно живет «противу заповедей Господских ополчающееся». Здесь он иногда не без искусства делает сравнение между заповедями Спасителя, излагающими учение о христианском самоотречении и самопожертвовании, и действительным положением современного ему монашества, и находит полную противоположность между истинным, евангельским призванием иноков и их настоящею жизнью обставленною, благодаря владениям селами и поместьями, всевозможными удобствами высоковластельного лица.

Если первое слово Вассиана против Иосифа характеризует его как защитника и проводника положительного *строгоевангельского духовного взгляда* на монашество, то второе его слово или «собрание на Иосифа Волоцкого»²⁰² представляет его как последователя критического направления. Иосиф черпал весьма много своих оснований для защиты вотчинных прав монашества из житий и исторических сказаний о древних святых русских подвижниках и особенно много из *позднейшего добавочного отдела их – из сказаний о посмертных чудесах их*. Заволжцы, начиная с Нила Сорского, при возбуждении вопроса о монастырских имуществях, обратились к критическому

исследованию оснований, на которых утверждалось мнение их противников. Сам преп. Нил и тот трудился над исправлением жития святых, и отыскивал и списывал их «с правых списков». Его примеру следовал и Вассиан, который изучал – жития святых по их самым первоначальным и древним редакциям, без последующих, к ним наслоений в форме сказаний о чудесах, при чем много мог помогать ему своими указаниями и многообразованный его учитель, Нил. Когда Иосиф стал ссылаться на жития святых, как глубокий и веский авторитет в пользу своего мнения, понимая их в очень широком смысле, т. е. внося сюда и позднейшие прибавления к ним – сказания о чудесах, Вассиан, воспитавшийся в другой школе и на других источниках, серьезно стал подрывать основательность его доводов, подвергая сомнению их историческую достоверность и авторитетность. Самостоятельное, критическое изучение житий святых привело его к совершенно противоположным выводам.²⁰³ С точки зрения своих оснований и источников Вассиан вполне прав²⁰⁴. Вот почему совершенно последовательно Вассиан многие из аргументов Иосифа называл «человеческим преданием и языческим обычаем, ими же имя Божие хулимо есть».

Понятно как должны были подействовать на Иосифа Волоцкого и его сторонников нападки Вассиана на современную распущенность монашества и на его свободное отношение к тем авторитетам, которые Иосиф признавал за самые непреложные истины. Иосиф не мог смолчать пред Вассианом. Он скоро написал против него новое сочинение, в котором он вооружался против мнений Вассиана. Последний также не молчал и отвечал новым полемическим сочинением в защиту мнений заволжской братии. Оба полемические сочинения как Иосифа так и Вассиана не дошли до нас. О характере их можно судить только на основании краткого диалога, сохранившегося среди полемических сочинений Вассиана.

В проведении заволжцами мысли о том, что древние русские подвижники и основанные ими монастыри не имели земель и крестьян. Иосиф видел хулу на всех русских чудотворцев и воспользовался ею для обвинения своих

противников. В его не дошедшем до нас сочинении находилось между прочим положение: «еже како Нил и ученик его Вассиан похулиша великих чудотворцев Антония и Феодосия, и всех святых чудотворцев, иже в печерском монастыри и во всей русской земли». Вассиан в своем ответном сочинении возражал своему противнику: «сие, Иосифе, на мя и на старца моего лжеша, что будто се мы похулили всех чудотворцев во всей русской земли. Мы же благодатию Божиею чудотворцев киевских ублажаем и всех во всей русской земли... и знаменосци их именуемъ; понеже сохранили заповеди Божии и жили по Евангелию и Апостолу».

Критическое отношение Вассиана к аргументам Иосифа, заимствованным им из сказаний о чудесах святых, подало повод к еще более серьезному обвинению его Иосифом. Последний по этому поводу писал: «о еже како Нил и ученик его Вассиан похулиша не токмо в русской земли чудотворцев, но иже и в древняя лета и в тамошних землях бывших чудотворцевъ; чудесем их не вероваша и от писания изметаша чудеса их». Тем и закончил свою литературную борьбу с Вассианом Иосиф.

Одновременно с литературной полемикой Вассиан Косой действовал в пользу своих идей и другим более практическим путем. Приближенный великого князя он старался убеждать последнего действовать в своем духе и настаивал пред ним на отобрании у монастырей земельных владений и крестьян.

Вассиан не безусловно отрицал законность церковной поземельной собственности, он оставлял ее для архиереев и приходских церквей, хотя и ограничивал употребление и пользование землями и угодиями строго каноническими правилами.²⁰⁵

Чрез всю полемику Вассиана против владельческих прав монастырей проходит одна замечательная и достойная идея, – это его постоянная симпатия к низшему классу, который в то время жил одними страданиями. Вассиан постоянно противопоставляет последнюю нищету и страдания бедняка роскоши и изнеженности высших привилегированных классов. Здесь уже Вассиан затрагивал очень важный социальный

вопрос. Нужно сказать, что голос Вассиана в защиту угнетаемого бедного простого народа не прошел бесследно.

Однако Вассиан Косой не успокаивался. Его продолжал занимать вопрос о монастырских имуществах. Так как одним из веских аргументов, какими пользовались его противники, служили данные канонического характера, то это обстоятельство обратило критический ум Вассиана на изучение современной ему Кормчей. Убедившись в ее неудовлетворительности, Вассиан задается планом составить новое собрание церковных правил. Это было около 1515 года. Иосиф Волоцкий не упускал из виду действий своего противника и чрез своих московских друзей зорко следил за ним, своевременно узнавая чрез них о всех тех, что делал его противник. Проведав теперь чрез тех «кто до него был добр» о новом предприятии Вассиана, Иосиф, сам уже будучи больной и не в состоянии трудиться, в соответствие и противовес труду Вассиана, поручает своему ученику и преемнику по игуменству заняться изучением и собиранием церковных правил. Таким образом Иосиф Волоцкий, сходя с исторической сцены, вместо себя выдвигает одного из своих преданных и способных учеников. Отсюда в своем новом литературном труде Вассиан вместо Иосифа встречается уже с новым противником.

Не мало существовало и других вопросов, по которым расходились Иосиф Волоцкий и заволжские старцы. Один из таких вопросов касался положения вдовствующих священнослужителей. Собором 1503 г.²⁰⁶ все вдовые священники и диаконы лишались права священнослужения²⁰⁷. На этом соборе присутствовали между прочим знаменитые старцы Паисий Ярославов с Нилом Сорским и Иосиф Волоколамский.²⁰⁸ Скитские заволжские старцы, и во главе их препод. Нил, были против соборного решения. Правильно развитое христианское чувство Нила, не заглушенное каноническими формальностями, давало ему возможность видеть всю несправедливость собора, который за проступки некоторых жестоко осуждал всех вдовых священнослужителей, и без того уже несчастных.

На определение собора 1503 г. последовал сильный протест ростовского священника Георгия Скрипицы²⁰⁹, оставшийся к сожалению гласом вопиющего в пустыни и заглушенный в воздухе церковно-обрядового формализма.

Иосиф Волоцкий, верный хранитель всех древних церковных преданий и узаконений, был за соборное определение, и в виду протеста на него написал в защиту определения собора 1503 г. особое небольшое и не вполне удовлетворительное сочинение, в котором он доказывал не совсем справедливую мысль, что вдовому священнику чистым оставаться «немощно», и что св. отцы повелевают «зло то прелюбодейство искоренити».²¹⁰ Спорный вопрос о вдовых полах едва затрагивается в сложной полемике Иосифа Волоцкого и заволожцев. Только Вассиан Косой в своем полемическом сочинении коснулся этого вопроса, где он справедливо доказывал, что св. правила чистым вдовца вовсе не запрещают священнослужения, и что Иосиф «по страсти, человекоугодия ради» настоял на том, чтобы не служить вдовцам чистым и нечистым.²¹¹

Много симпатии внушает к себе гуманное отношение белозерцев к несчастным вдовцам из священнослужителей. Помимо борьбы с Иосифом Вассиан и безотносительно продолжал ратовать и защищать все вообще белое духовенство и возмущался презрительным к нему отношением со стороны гордого своими силами и могуществом черного духовенства, которое, по его словам, смотрело на членов белого духовенства, как на неверных иноземцев и прочих поганых.²¹²

Новый пункт разногласий между двумя направлениями состоял в их отношениях ко внешнему церковному благолепию. Иосиф Волоцкий, для которого внешняя сторона религиозной жизни играла весьма важное и существенное значение в деле нравственного развития человека, внешний блеск храмов, богатое украшение их дорогими иконами и ризами считал необходимою принадлежностью для православного богослужения. Поэтому основанный им Волоколамский монастырь отличался и прекрасною внешнею обстановкою, и богатством своих церквей, и драгоценностью священных

облачений, которые блистали жемчугом и другими дорогими камнями.²¹³

Совершенно иначе относился ко внешнему благолепию храмов Нил и его школа. Оценивая все с исключительно нравственной точки зрения, Нил отводил второстепенное значение внешней обрядовой стороне религии и потому отрицал необходимость богатых украшений для церквей, советуя ограничиваться при этом вещами и предметами только существенно необходимыми и самой простой архитектуры и низкой ценности. По этому-то он изгнал из употребления в своей скитской церкви положительно всякие следы роскоши.²¹⁴ Точно также и Вассиан Косой, по примеру своего великого учителя, отрицает всякое богатое украшение в церквях. В своих сочинениях он проводит ту очень основательную мысль, что лучше раздавать богатство нищим и убогим, нежели украшать церкви. «Церковное украшение, справедливо замечает Вассиан, пропадает от огня и расхищается варварами и ворами, а что дается нищим, и диавол не может украсть».²¹⁵

Самую существенную, отличительную, хотя и менее всего уловимую чертою направлений Нила Сорского и Иосифа Волоцкого служит их понятие о власти светской и церковной и о взаимных отношениях последних между собою. Этот пункт непосредственно не был затрагиваем и не обсуждался в литературной борьбе обеих сторон, а потому он развит сравнительно мало. Отсюда можно составить только приблизительное понятие о воззрениях разных школ на общие принципы государственного и церковного права.

Теоретические воззрения Иосифа Волоцкого на государственную власть выработаны и формулированы преимущественно на основании византийских источников и приблизительно с византийскими понятиями о власти царской. Иосиф Волоцкий был самым строгим поборником священного значения светской власти, власти сосредоточивающейся в руках единого лица государя.²¹⁶

Ореол божественности, которым окружает Иосиф царскую власть, прямо ведет его к признанию полной неограниченности власти. Так действительно и представляет ее Иосиф. От одного

царя или князя исходит все.²¹⁷ У Иосифа Волоцкого предел царской власти самый неограниченный. Из подчинения ей не изъята и сама церковь. Хотя теоретически власть церкви он ставит выше власти государя,²¹⁸ в действительности же церкви он отводит второстепенное соподчиненное положение. по воззрениям Иосифа царь есть сколько глава государства, столько же и церкви. Государь, по его понятиям, есть высший хранитель и покровитель веры и церкви. Самою существенною деятельностью светской власти представляется охранение всех интересов церкви, уничтожение в ней расколов, ересей и всяких беспорядков. Долг охранения интересов церкви вытекает, по нему, из самого понятия о царской власти.²¹⁹ В частности попечение государя о церкви выражается в том, чтобы он был всегда «отмстителем Христу на еретики».²²⁰ Если же государь окажется невнимательным к церкви и не будет заботиться о ее благоденствии и уничтожении в ней ересей и расколов, то в таком случае есть серьезная опасность «погибнуть всему православному хрестьянству (христианству) от еретических учений.»²²¹ Нерадение о благе церкви Иосиф ставит в величайшее преступление государю и считает его за такое «государское прегрешение», за которое «Бог всю землю казнит». С исключительно религиозной точки зрения рассматривает Иосиф и ответственность государя. Он называет мучителем, а не царем того государя, который покровительствует неверию и хуле и даже совсем отказывает в повиновении такому государю.²²² Таким образом Иосиф Волоцкий объединяет в одном лице обе власти и духовную и светскую. Объединение и смешение властей и их отправлений проходит чрез все воззрения Иосифа. Поэтому он, напр., со стороны виновности пред законом совершенно отождествляет еретиков и обыкновенных преступников (воров), и от необходимости наказания последних выводит необходимость казни и строгих наказаний и для первых.²²³ В смешении сфер государственной и церковной Иосиф идет далее: он напр. распространение еретичества считает совершенно аналогическим явлением с государственными движениями и

переворотами и рассматривает их как причину падения и гибели всякого государства.²²⁴

Отводя первое место в церкви государю, Иосиф должен был указать и собственную сферу церкви. На основании некоторых данных можно определить пределы, до каких могла простираться власть государя над церковью. С точки зрения своих строго консервативных начал Иосиф весь существующий и сложившийся временем строй церкви, все церковные каноны, установления и учреждения признавал священными и неизменными. Таким образом в этой сфере церковной жизни и власть государя не может иметь места. Но он имеет право простирать свою власть на частные и личные применения церковных узаконений и право вполне начальственного отношения ко всем церковным учреждениям.²²⁵ Такого рода явления и факты в церкви, как избрание иерархических лиц, разные спорные вопросы, возникающие между духовными и светскими лицами, и под. – все это зависит от власти государя. Государь является самой высшей инстанцией в церкви, к которой должно пробегать во всех церковных и монастырских обидах.²²⁶ Государю принадлежит право суда над церковными людьми и высокопоставленными иерархами церкви и представителями ее. Суд государя самый высший, окончательный безапелляционный: «суд царя никем уже не посужается».²²⁷ Положение иерархов и представителей церкви во всех отношениях зависимое и подчиненное государю. «Божественная правила, пишет Иосиф, повелевают царя почитати, а не сваритися с ним, и древни бо святители не дерзаху сие творити, ни четыре патриарха, ни римский папа бывший на вселенских и поместных соборах, и аще когда царь и на гнев совертит на кого, и они с кротостью и смирением и со слезами моляху царя; и аще когда прилучится на соборе слово какому святителю с царем или с князем, прежде умоляют царя, яко дабы повелел рещи и егда повелеваху царь, глаголаху тогда со смирением и с кротостию от божественных писаний».²²⁸

Нельзя не видеть, что воззрения Иосифа Волоцкого на отношение церковной и гражданской власти ставят государство в служебное отношение²²⁹ к церкви и церковь в подчиненное

отношение к государству, причем государственная власть обращается в блюстительницу всех церковных интересов, за какую услугу церковь платит государственной власти отречением от своей свободы и самостоятельности, делаясь послушным орудием государя. Сформулированное Иосифом отношение двух властей по своему характеру напоминает сделку или компромисс, выгодный для обеих сторон: государственная власть получает право проникать во все сферы церковной жизни и известным образом влияет на них. С другой стороны и церковь, отказываясь от своей самостоятельности и поступаясь некоторыми своими правами в пользу светской власти, приобретает тем самым возможность сохранить за собою все те привилегии, которыми ее наделило прежнее время, и которые иногда не входили в круг ее истинного и прямого назначения. Поэтому совершенно справедливо и метко охарактеризовал один наш отечественный ученый отношение русской церкви к государству в рассматриваемое время, заметив, что у нас на Руси не только не было борьбы между церковью и государством, но что наша церковь сама «давалась» в руки гражданского правительства²³⁰ и отдавалась на такие напр. пожертвования и услуги со стороны последнего, как право владеть вотчинами.²³¹

Взгляд Иосифа на характер отношений церкви и государства получает выдающееся значение во-первых потому, что он не есть личный взгляд его одного, а целого круга общества и известных членов церкви; во-вторых – значение его увеличивается от совпадения, во всяком случае неслучайного, с эпохою собирания Руси в одно целое государство и с введением нового монархического строя государственной жизни.

До конца XV века на Руси между представителем церкви и главою государства существовали несколько иные отношения. Политически разъединенная, раздробленная на мелкие владения и уделы. Россия имела только одну общую нравственную связывающую силу. Сила эта была – митрополит «всея Руси». Авторитет представителя русской церкви стоял высоко, и он во всяком случае возвышался над каждым князем

времени уделов, взятым в отдельности. Пред ним князья благоговели и заискивали для того, между прочим, чтобы укрепить политически. И высшая духовная власть действительно всегда служила делу объединения всей Руси. Но вот уделы уничтожены, – Русь вся почти собралась. Тогда-то лицом к лицу очутились между собою две равно великие силы. Первая – это великий князь, достигший теперь полного апогея своего могущества и нисколько не нуждавшийся более в опеке со стороны духовной власти и скрывавший в себе даже стремление подчинить ее своему влиянию, вторая – это русский митрополит, гордый сознанием своего великого духовного могущества и нравственной силы, не совсем склонный расстаться со своими вековыми правами. Развязка ожидалась трагическая, но ее на самом деле не произошло, хотя и здесь дело не обошлось без слабых вспышек. Великий политический ум Иоанна III нашел возможность достигнуть известной цели без борьбы. Возведение на митрополичий престол Симона с присоединением к нему нового невиданного до сих пор обряда, в котором великий князь в церкви всенародно «повелел» митрополиту принять «жезл пастырства» и взойти на седалище старейшинства²³², ясно давало всем и каждому понять, что поставление митрополита исходит от воли государя, и что он теперь становится не более, как верным слугою первого и беспрекословным исполнителем всех его повелений. И замечательно, все это сделал тот же самый Иоанн III, который несколько лет ранее и не далее как при предшественнике Симона ходил «добивать челом» митрополиту Геронтию²³³. Так резко изменились обстоятельства не в пользу духовной власти. Митрополит Симон без сопротивления примирился с новым положением. Факт юридического подчинения духовной власти светской таким образом совершился. Для большей части русского общества это легализирование новых отношений церкви и государства в лице их обоих представителей не послужило предметом удивления. Известное направление русского общества видело в этом обстоятельстве самое обыкновенное естественное явление. К такого рода категории людей принадлежал и Иосиф Волоцкий, равно как и сам

митрополит Симон. Отсюда видно, что Иосиф, высказывая известный взгляд на характер отношений церкви и государства, имел в виду и придерживался уже совершившихся фактов. Он здесь только сформулировал то, что теперь стало совершившимся фактом, воспользовавшись для этой цели готовыми данными, какие представляла для него византийская юриспруденция и церковное право. Несомненно взгляд Иосифа не был его личным взглядом. Ко взгляду Иосифа, как и по другим вопросам, примыкала целая отдельная и самая многочисленная фракция русского общества, одинаковая с ним по складу образования, а отсюда – и воззрений.

Иных воззрений на власть государственную и церковную держались Белозерские и Заволжские старцы. Глава их – Нил Сорский не касался в своих сочинениях этого вопроса, вполне для него постороннего и с нравственно-христианской точки зрения не особенно существенного. Его нравственные принципы мирились со всеми формами государственной жизни. Но за то высказались несколько по сему предмету некоторые из его учеников. Таков был Вассиан Косой. Принцип власти совершенно одинаков у Вассиана с Иосифом. И Вассиан учит о повиновении и верности князьям русским, которых он называет «помазанниками» и избранниками Божиими, власть которых «вся свыше предана есть». Но всматриваясь глубже в слова Вассиана, мы находим в них такие оттенки, каких нет у Иосифа Волоцкого. Последний слишком возвеличивает личность царя, сравнивая ее с Богом и уподобляя ее Богу. Вассиан не хочет окружать личность государя ореолом божественности, не в его духе было уподоблять царя Божеству. В то время как Иосиф личность царя описывает такими высокими чертами, которые делают ее недостижимой для обыкновенного человека и ставят ее в положение какого-то особого, высшего существа. Вассиан ограничивается только констатированием факта богоустановленности власти. Этот оттенок в понятии Вассиана о власти, правда, очень тонкий и трудно уловимый, получает весьма важное значение при определении дальнейших его воззрений на рассматриваемый предмет.

Выходя из своего понятия о власти, Иосиф пришел к неограниченности и единичности ее. Вассиан, напротив, держась своего собственного понятия, стал в положение отрицателя абсолютной неограниченности власти государя. Царем, так советует Вассиан, с бояры и с ближними своими приятели о всем советовати, накрепко думати... Еще яснее формулирует он эту мысль в другом месте, когда говорит, что «царем и великим князем достоин дела делати милосердно, со всеми князи и с бояры». Вообще Вассиан и не может представить царя без советников. Отсюда можно придти к тому выводу, что он разделяет царскую власть между личностью самого царя и «мирскими властями». Рассматривая царскую власть с своей более человеческой точки зрения, Вассиан считает нужным делать царям разные наставления. В то время, когда Иосиф Волоцкий посвящает все свое красноречие на изображение божественных прерогативов царской власти, Вассиан в совершенный контраст ему останавливает главное свое внимание на недостатках царской власти и с прямою и откровенностью независимого человека распространяется о царской «простоте», малосмыслии, которые бывают причиною несчастий для их государства. Он прямо называет царей малосмысленными и противниками Христу за то только, что они жалуют иноков вотчинами²³⁴. Между этими словами Вассиана и словами Иосифа существует весьма характерный контраст. В то время как Иосиф осмеливается осуждать царя только за нерадение о вере и послабление ересям, т. е. за дело чисто церковное, Вассиан отрицает умственную правоспособность у того царя, который неправильно распоряжается своими владениями и предоставляет церкви то, чего она не должна иметь. Контраст понятный и очень легко выясняется их различными взглядами на личность государя. Иосиф видел в нем и светского и церковного владыку, тогда как Вассиан почти совсем отказывал ему во власти над церковью²³⁵.

Иосиф Волоцкий сливал церковь и государство в одно целое, объединяя их в личности царя или князя. При таком слиянии естественно и церковная власть пользовалась некоторыми чисто гражданскими правами, равно как и

гражданская власть пользовалась некоторыми правами, принадлежащими церкви. Вассиан совершенно разделяет сферы церковную и государственную. Прежде всего он вполне изгоняет вмешательство духовенства в светские дела, в сферу действий гражданских властей. Так как преобладающим и более всего привилегированным сословием в духовенстве всеми признавалось тогда монашество, которое более всего и заявляло себя вмешательством в светские дела, будучи связано управлением своих вотчинных крестьян, то Вассиан главным образом нападает именно на него. Он открыто заявляет, что царям должно совершать дела со всеми князьями и боярами и прочими мирянами, а не с иноками²³⁶. Вассиан сильно вооружается против монашествующего духовенства, которое по праву вотчинных владельцев уподоблялось в своих действиях «аки царевым мирским приказным» и особенно настойчиво проводит мысль о том, что не должно инокам «владети волости со христианы, и мир им судити, и на поруки их давати, и приставов по ним иноков посылати». Вообще Вассиан проводит ту строго определенную и безусловную мысль, что иноки ни под каким видом «в мирския вещи не должны вступаться»²³⁷ и самое вторжение духовенства в область гражданских дел признается им величайшим злом для государства²³⁸.

Отрицание Вассианом права вмешательства духовенства в светские дела вытекают не из антипатии его к церковной иерархии, а из более глубокого нравственного понимания цели и назначения пастырского служения. Ограничением сферы действий духовенства имелось в виду поставить его и отвести ему истинное положение в обществе, дать ему возможность всецело посвятить себя на служение Богу и предаться вполне долгу своего нравственного служения обществу, – долгу, завещанному Христом и апостолами. Вассиан выделяет нравственную сферу пастырям, он устанавливает духовенству ведать только свои духовные дела.²³⁹ Последняя цель Вассиана и других нестяжателей состояла в том, чтобы поставить церковную иерархию на прежнюю, недавно потерянную ею высоту духовной независимости от мирской власти и

нравственного могущества и сделать ее вполне самостоятельной к своей определенной духовной сфере. А между тем вмешательство в светские дела, где вся сила находилась на стороне светского правительства, само собою ставило духовенство в зависимость от мирской власти и сменяло свободу его действий. Вот где скрывается одна из причин, почему братия Заволжцев-нестяжателей так настойчиво заявляла о необходимости отобрания у монастырей вотчин, делавших монахов, светскими приказными, как выражается сам Вассиан. Этим путем они хотели достигнуть того, чтобы церковная иерархия, отрешившись от материальных пожертвований со стороны правительства, и несвязанная с ним материальными земными интересами, могла стать и твердо держаться на прежней высоте духовного и нравственного могущества, какое завещал, ей удельно вечевой период русской истории. Коренным стремлением Заволжцев было поставить церковь на первую духовную красоту.²⁴⁰ Заволжцы хотели видеть в представителях церкви – митрополитах и епископах, по примеру прежнего времени, – «печаловников всей земли Русской», которые бы, опираясь на свой духовный авторитет, могли сдерживать незаконные порывы деспотизма в государстве. У Вассиана глухо выражена эта идея: он советует пастырям стоять «о правде» и убеждает их, говоря: «властей не убойтесь, ниже устрашитесь за паствы своя».²⁴¹ Но она получает свое освещение под влиянием воззрений других лиц, разделявших взгляды той же школы. Так Максим Грек, много влиявший на Вассиана, вооружается против слабости и потворства светской власти со стороны современных русских пастырей и горько жалуется на них за то, что между ними нет Самуила великого, который ополчался против преступного Саула, нет ревнителей подобных Илии и Елисею, обличавших беззакония царей Самарийских, нет чудного Амвросия, архиерея Божия, не убоявшегося царской высоты Феодосия Великого, нет Иоанна Златоустого, избличавшего сребролюбивую царицу Евдоксию. Слова Максима получают еще более важный смысл, когда мы узнаем, что он открыто высказывал мысль о превосходстве церковной власти над государственной:

святительство, говорит он, и царя мажет и венчает, а не царство святителей... *убо больши есть священство царства земнаго.*²⁴² Вассиан принадлежал по политическим понятиям к старобоярской партии. Среди этой-то партии выступает ряд строгих ревнителей старых обычаев и противников тех «нестроений великих», которые принесла с собою грекия – Софья Палеолог, – выступает с открытыми упреками представителям церкви, что они ни о ком не печалуются пред государем.²⁴³

Ученик Максима Грека и глубокий почитатель личности и идей Вассиана – князь Курбский также высказывает горькие жалобы на слабость высших иерархов русской церкви, что они «не глаголют пред цари, не стыдяся о свидании Господни, но паче потаковники бывают»²⁴⁴ и почти буквально повторяет жалобу Максима Грека на отсутствие в русских иерархах самостоятельности и влияния и решимости быть защитниками и спасителями народа от произвола государей. Замечательно, причину слабости церковных представителей Курбский видит во владении вотчинами, которое обращало епископов в простых государственных чиновников. Вообще Курбский настойчиво проводил мысль о полной самостоятельности церкви и решительно отвергал всякое участие государственной власти в суде над представителями церкви.²⁴⁵

И другие писатели XVI в. высказывали горькие жалобы на слабость современных пастырей церкви. «Пастырие умолкоша страха ради, пишет один из них, еже не отпадути своея тщетныя славы, или от своих дел обличаемы». Поучение неизвестного по имени писателя XVI в. в рукоп. Новгор. Соф. библиот. № 1444, л. 437.²⁴⁶

Можно, хотя впрочем и весьма слабо, подметить еще одну черту воззрений, по которой расходились Иосиф и Нил Сорский.

Нил Сорский²⁴⁷, Вассиан Косой²⁴⁸ и другие последователи этой школы с особенною настойчивостью проводили в своих сочинениях мысль о нравственном долге каждого православного христианина, равно духовного лица и *мирянина*,

проповедать всем человеком путь спасения, т. е. Нил и Вассиан право учительства (не с церковной кафедры, а путем устных и письменных наставлений) распространяют и на «простцов», т. е. простых, не иерархических лиц. Трудно выделить взгляд Иосифа Волоцкого на право учительства. Определеннее в этом случае высказываются его ученики и последователи. Так Нил Полев строго осуждает заволжского старца Германа по поводу его рассуждения и сомнений о законности заточения Серапиона, архиепископа Новгородского, за положенное последним отлучение на Иосифа Волоцкого и пишет ему между прочим по этому поводу: *«ты не своя меры дела начинаеши, яко нога еси и главе судиши, сиречь митрополиту и всему собору русския митрополии и отцу нашему священноиноку Иосифу»*.²⁴⁹ Отрицательный взгляд на право учительства высказывает также, хотя и далеко не безусловно, митрополит Даниил²⁵⁰, потом с особенною определенностью и настойчивостью – митрополит Макарий²⁵¹.

Представленные нами общие мировоззрения Иосифа Волоцкого и Нила Сорского и применение и развитие их на жизненных общественных вопросах своего времени вполне объясняют то напряжение и возбуждение, с какими велась литературная полемика и борьба в самой жизни людьми противоположных направлений. Причин, способствовавших напряжению и усилению борьбы, было не мало. Прежде всего вопросы, которые затрагивались ею, были самые существенные и жизненные, от того или другого разрешения которых зависела во многом судьба последующей социальной жизни народа. Поэтому каждая сторона добивалась победы и старалась вырвать ее из рук другой. Время и разные современные исторические обстоятельства все более и более усиливали взаимное раздражение. Если к этому присоединять личные особенности характера деятелей, заправлявших литературную борьбою, то вполне станут понятными сильный антагонизм и та неприязнь, с которою представители полемики относились друг к другу. Иосиф был подозрителен – не в отношении собственной личности, а за святую веру, которая составляла существеннейшую стихию всей его жизни, – и отсюда

предрасположен был к преувеличению: он часто читал между строками и в каждой новой мысли видел чуть не ересь. Вот почему он постоянно действует против личности своего противника страшным орудием того времени – обвинением в ереси. Вассиан – решительный, твердый до упрямства, самолюбивый, резкий в выражениях и раздражительный, везде видел личное оскорбление, преследовал за него и отвечал тем же своему противнику. Естественно, такие характеры много предрасполагали к тому, чтобы полемика, начавшаяся с борьбы за идеи, перешла во взаимные пререкания. Действительно, в разгар полемики между Иосифом Волоцким и Вассианом Косым, выступают в ней личные двигатели и тем самым бросают тень на лица полемизирующих.

При самом первом обсуждении вопроса об отношении к еретикам в тон полемизирующих начинает уже проглядывать оскорбленное чувство обоих противников. С точки зрения своих воззрений Иосиф в каждой новой мысли видел опасность для чистоты веры и склонен был рассматривать ее как ересь. А тем более ересью могла показаться ему мысль заволжских старцев, о гуманном отношении к еретикам. Появление самой мысли о пощаде еретиков он приписывать самим же еретикам. А потому, когда о ней заявили заволжские старцы, он не преминул отнести и их самих к категории еретиков. Так, по крайней мере поступил он в отношении Вассиана Косого, про которого писал, что «он стал с еретики на нас»²⁵². Между тем заступничество Вассиана выходило не из солидарности его с еретиками жидовствующими, а оно было только плодом влияния на него гуманных воззрений Нила Сорского. Иосиф защиту Вассианом еретиков, объясняет простым его желанием «еретиком и отступником устроить жизнь немятежну», но он здесь не вполне справедлив, когда Вассиана ставит наравне с жидовствующими и даже называет его покровителем их.

С другой стороны и Вассиан не щадил своего противника и относил его также к разряду еретиков за его нетерпимость к последним. Он обвинял его именно в новацианстве и был здесь не совсем несправедлив в том отношении, что новациане действительно безусловно отвергали принятие и возвращение

еретиков в недра церкви. Настойчивость, с которой Иосиф проводил свою мысль о преследовании еретиков, до того раздражала и выводила из терпения Вассиана, что он за то называл его умоисступленным.

Тот же фазис личных пререканий прошло обсуждение и монастырского вопроса. С своей точки зрения Иосиф в мыслях заволжских подвижников о неприличии монастырям владеть вотчинами видел посягательство и хулу на всю православную церковь и всех ее святых подвижников, – словом, видел ни что иное, как опасную ересь. Поэтому он с горячностью взялся за дело защиты прав церкви. И здесь он затрагивал даже лиц, которые вовсе непричастны были полемике из-за монастырского вопроса. Он не пощадил и личности Нила Сорского, назвав его в числе первых хулителем древних русских чудотворцев. Но гуманный и всегда уступчивый Нил не принял вызова, прямо брошенного ему в лицо Иосифом, и смолчал. Не молчал только его ученик Вассиан.

На обвинение в хуле на русских чудотворцев. Вассиан отвечал Иосифу тем же самым обвинением в хуле на всех русских чудотворцев, так как, говорил Вассиан, он живет похуляя сам чудотворцев своим жительством неподобным.²⁵³ Затем защищаемую Иосифом идею о неприкосновенности и необходимости монастырям владеть землями, с ее, правда, практическими последствиями – крайнюю безнравственность монахов, Вассиан называл «новой ересью», а монахов-вотчинников – иконоборцами.²⁵⁴ Последнее название как-то мало относится к современному ему монашеству и может быть рассматриваемо как выражение крайнего негодования и раздражения Вассиана против богатого монашества, уклонившегося от своего истинного призвания.

Личные взаимные пререкания, сначала происходившие в литературной полемике, переходили иногда в дело и выражались нередко в оскорбительных действиях. Здесь особенно отличился Вассиан. Хорошо понимая выгоды своего положения при дворе, Вассиан и воспользовался ими между прочим для того, чтобы мстить своему литературному противнику. В палатах митрополита Варлаама Вассиан не

затруднился назвать одного из постриженников Иосифа и его самого «отступниками». Понятно, Иосифа сильно оскорбило такое дерзкое отношение Вассиана к нему и его ученикам, и под влиянием оскорбленного чувства он начал обвинять своего противника в том, что он «весь святительский чин и иноческий чин, архимандриты и игумены похулих».²⁵⁵

Взаимное нерасположение сторонников партии Иосифа и Нила дошло наконец до того, что Иосиф напр. запрещал своим постриженникам и вообще сторонникам вступать в близкие и в какие бы то ни было сношения с иноками Вассиана.

Вассиан ополчился за такое запрещение на Иосифа и обвинял его в нарушении евангельского закона о любви к ближнему²⁵⁶, хотя тот же самый Вассиан ужасно ненавидел всех Иосифлян и никогда не пускал их к себе в келью.²⁵⁷ Даже более, он в порыве негодования на своих противников угрожал разрушить центр их – Волоколамский монастырь. Вообще напускаемый иногда Вассианом на себя тон верного последователя Евангелия не выдерживается им на деле, хотя он старается об этом и иногда выставляет себя страдальцем, невозмущающимся никакими укоризнами своих противников и даже при их нападках обращаясь к Богу с молитвою о ниспослании новых испытаний. Выдающаяся черта всего тона полемики Вассиана Косого состоит в том, что он вместо теоретических обвинений главным образом обрушивается непосредственно на личность своего противника и более всего сосредоточивает свое внимание на том, чтобы как можно сильнее задеть его самолюбие. Так он называет Иосифа отступником, «преступарем» заповедей Божиих, законопреступником, учителем беззаконию, лжепророком, антихристом, безумцем, человекоугодником и пр. и поражает благочестивую репутацию своего противника, издеваясь над его святою жизнью и его чудотворениями, подводя последние под категорию чудотворений «бесовских». Вот почему справедливо противники Вассиана называют его бесстыдным и дерзким на язык.

Должно еще заметить, что Вассиан Косой в своей продолжительной полемике с Иосифом Волоцким не упускал

благоприятных случаев для того, чтобы затрагивать и его учеников и не редко допускал против них очень оскорбительные выходы.²⁵⁸ Это обстоятельство получает весьма важное значение при вступлении борьбы обоих направлений в новый фазис своего развития, когда против Вассиана выступили новые противники из ряда учеников Иосифа, которые, обобщая свое дело с делом своего учителя, и еще не имея с Вассианом непосредственных личных столкновений, уже подготовлены и вполне расположены были смотреть на него как на *своего личного врага* за его вызывающее поведение к лицам, исходившим из Волоколамского монастыря.

Из сделанного обзора получаются следующие данные:

I) В конце XV века в умственной жизни русского народа ясно обозначаются два направления, составляющие по своей сущности результат, обусловливающийся характером древнерусского просвещения. Консервативно-формальное направление с Иосифом Волоцким во главе представляет из себя простое положительное следствие русской книжной образованности и есть ее непосредственное выражение. Направление критическое, нравственно-либеральное, группирующееся около Нила Сорского и его школы, составляет из себя отрицательное следствие той же книжности, являясь протестом, оппозицией против преобладания в обществе формального понимания религии.

II) Параллельно с указанными двумя вполне православными направлениями получает свое начало и развивается третье среднее направление, вполне рационалистическое, питавшееся сначала отрицательными идеями стригольничества, но потом, под влиянием особой, исторической и политической судьбы местности своего первоначального существования, развившее их далее и получившее от случайно вошедшего в известную комбинацию с ним элемента жидовства название ереси жидовствующих.²⁵⁹ Составляя по своей первоначальной причине также оппозицию крайностям современной религиозно-церковной жизни, ересь с этой стороны сходится с направлением Нила Сорского,

находить в нем нечто общее с собою и развивается параллельно с ним.

III) Все три направления консервативное, либеральное и еретическо-рационалистическое под влиянием духа времени и современных исторических обстоятельств принимают до некоторой степени вид и политических партий. При этом консерваторы безусловно высказываются в пользу монархического строя государственной жизни, который вырабатывался и формировался тогда в Московском княжестве, тогда как сторонники и православного либерализма и еретики – рационалисты в большой или меньшей степени симпатизируют старым государственным порядкам, какими жили Новгород и отдельные княжества времени уделов.

IV) Несмотря на все принятые против ереси гражданским правительством и церковною властью меры ересь жидовствующих продолжает существовать в течение всей первой четверти XVI в. и даже несколько далее.

V) Ересь жидовствующих, появившись как протест недостаткам современной церковной жизни, делает предметом общественного обсуждения и правительственных мер выдающиеся аномальности церковной жизни, равно как и своим существованием и быстрым развитием выдвигает новый вопрос об отношении к последователям самой ереси. На обсуждении выдвинутых ересью вопросов сталкиваются между собою представители двух направлений – Иосиф Волоцкий и Вассиан Косой, ставший во главе школы Нила Сорского, и во взглядах их на все современные церковно-общественные вопросы между ними обнаруживается диаметрально противоположность. Дальнейшим следствием, в котором находит себе выражение столкновение двух противоположных течений, является литературная полемика и борьба в жизни между людьми, принадлежащими к различным направлениям. Литературная полемика сосредоточивалась главным образом на обсуждении двух вопросов об отношении к еретикам и о вотчинном праве монастырей или о монастырских имуществвах. Различие взглядов на многие другие вопросы современной общественной и государственной жизни, из которых одни если

затрагивалась в полемике, то весьма слабо, а другие и вовсе не были затрагиваемы, но которые тем не менее людьми различных воззрений проводились в жизни независимо один от другого, вносят окончательное и полное разъединение между сторонниками того и другого направления.

VI) Несмотря на юридическое разрешение вопросов в смысле благоприятствовавшем одному направлению, литературное обсуждение как еретического вопроса, так и вопроса о монастырских имущества продолжает развиваться и рассматриваться с противоположных точек зрения в течение всей первой четверти XVI в. и несколько далее.

VII) Жизненность затронутых полемикой вопросов и интересов, которых она касалась, ее продолжительность, и наконец более всего личные особенности характера людей, стоявших во главе того и другого направления и заправлявших борьбою, – все это взятое вместе усиливает напряжение и возбуждение полемики и доводит ее до того, что она получает оживленный, но в то же время острый характер, где уже обнаруживается личное раздражение полемизирующих противников.

Таково было в общих чертах положение двух направлений русской мысли в период времени, непосредственно предшествовавший смерти одного из замечательнейших и первых борцов – Иосифа Волоцкого. Он умирает во время самого разгара литературной борьбы. Между тем его противник Вассиан Косой продолжает действовать в духе своего направления и пользуется в то же время большим вниманием великого князя. Таким образом победа, по-видимому, более обещала склониться в пользу Вассиана, который теперь не имел себе более антагонистов. Но преп. Иосиф умирая постарался, на сколько это было для него возможно, о том, чтобы не дать торжества Вассиану и особенно его идеям. Благосклонность, какою пользовался Вассиан у в. князя, не обезоруживала и не приводила в полное отчаяние Иосифа. Его практическая настойчивость и умение узнавать людей открыли ему доступ к сердцу в. князя. Скоро между ним и в. князем установились очень близкие отношения, чему много

способствовали и воззрения Иосифа, особенно политические, которые вполне гармонировали с понятиями великого князя о своих правах и положении в государстве. В. князь стал сам посещать Волоколамский монастырь и его игумена, что еще более способствовало их взаимному сближению²⁶⁰; пред смертью Иосифа отношения к нему в. князя сделались самыми тесными и отличались полною искренностью и сердечностью.²⁶¹

Объяснение существования в одном лице велик. князя привязанности к двум лицам, столь противоположным между собою и по взглядам и по нравственному характеру, с какими являются Иосиф Волоцкий и Вассиан Косой, нужно искать в разности оснований, на которых покоилась эта привязанность. В. князь в Иосифе видел игумена и основателя знаменитого богатого монастыря, плодовитого писателя и энергического борца против ереси, человека строгой подвижнической жизни и вообще святого мужа и высоко ценил его за его благочестивую жизнь. К этому присоединялась еще симпатия в. князя к идеям Иосифа. Что же касается Вассиана Косого, то в. князь уважал его как своего родственника, ценил его ум и дипломатические способности, пользовался его советами, сочувственно относился к положению его как человека опального, невольного инока и потому уже несчастного.

Солидарность в. князя с некоторыми воззрениями Иосифа Волоцкого, способствовавшая развитию в нем симпатии и ко всем остальным взглядам, знаменитого Волоколамского игумена, сама по себе представляла серьезную опасность для Вассиана и судьбы его идей, но она еще более увеличивалась с другой стороны: умирая, Иосиф не хотел, чтобы его идеи умерли вместе с ним. Вместо себя ратоборцами за свои любимые идеи он выставил целый ряд своих учеников, между которыми Даниилу, сначала игумену Волоколамского монастыря, а потом всероссийскому митрополиту, во всех отношениях принадлежит самое первое место.

Отдел второй. Жизнь и деятельность митрополита Даниила

Глава I. Даниил в сане игумена Волоколамского монастыря

Личность митрополита Даниила становится в первый раз известною истории в сане игумена Волоколамского монастыря. О месте происхождения его можно только догадываться по данному ему в монастыре прозвищу *рязанца*, которое, может быть, и скорее всего, дано было ему потому, что он происходил из Рязанской области²⁶². Год рождения Даниила точно неизвестен. Если верить Герберштейну²⁶³, который говорит, что Даниил сделан был митрополитом в то время, когда ему было только тридцать лет от роду, то годом его рождения должен быть признан именно 1492 год. Но свидетельство Герберштейна, как некоторые ученые замечают²⁶⁴, подлежит сомнению и вызывает собою некоторые недоразумения. Для того, чтобы вполне согласиться с Герберштейном, нужно признать, что Даниил сделан был игуменом Волоколамского монастыря приблизительно около двадцати двух лет, то есть в таких годах, которые, по каноническим правилам, не допускали его до принятия сана простого священнослужителя. Объяснять слишком раннее и неканоническое принятие Даниилом сана игумена отступлением от правил здесь нет необходимости, потому что личность Даниила в это время представляла из себя самого скромного малоизвестного человека, ради которого никто не захотел бы стеснять свою совесть излишним нарушением известных церковных правил. Самый факт избрания Даниила в игумена и дополняющая его обстоятельства несколько подрывают свидетельство Герберштейна. При избрании Даниила игуменом он называется старцем²⁶⁵. Положим, что название старец употреблялось в древнее время на Руси в более широком смысле и обозначало собою вообще инока. Но во всяком случае трудно допустить, чтобы и в то время могли называть старцем того, кто на самом деле был только юношей. Избрание Даниила в игумена принадлежало братии Волоколамского монастыря, которой предоставлена была полная свобода выбора. Не задолго перед

смертью своею Иосиф написал послание к великому князю, которым он отдавал свой монастырь под его особое покровительство. В этом же послании он назвал десять самых старших братьев своей обители, которые, по его мнению, были наиболее достойными звания игумена, если бы только великий князь сам вздумал выбирать для его монастыря настоятеля. Не много времени спустя Иосиф поручил самой братии выбрать себе игумена и выбор пал на Даниила, хотя он и не был поименован в числе десяти кандидатов, рекомендованных великому князю. Иосиф утвердил выбор. Отсюда основательно можно придти к тому заключению, что если Иосиф не противился выбору братии и благословил ее избранника, то, очевидно, он признавал его не многим уступающим тем из старцев, каким отдавал он предпочтение в послании к великому князю. И во всяком случае он никак не мог одобрить избрание Даниила, еще юноши, во игумена монастыря, который и своим существованием, и благоустройством, и благосостоянием, и знаменитостью всецело обязан был его трудам, его продолжительной деятельности. Трудно допустить, чтобы такой опытный и испытанный настоятель, каким был Иосиф, решился добровольно передать свое прекрасное творение в руки молодого неопытного человека. С другой стороны, не может быть, чтобы строгие иноки монастыря, которым принадлежал выбор игумена, – иноки, между которыми насчитывались очень почтеннейшие и достойнейшие лица, могли избрать себе в начальника и духовного руководителя такого человека, которым для многих из них мог быть только послушником. Положим, не канонический выбор молодого человека во игумена возможен. Но в применении его к личности Даниила он неуместен. Для него не было импонирующих внешних условий. В выборе Даниила во игумена не участвовала ни воля великого князя, ни личная инициатива преп. Иосифа. Существует одна черта в характере Даниила, которая не позволяет, согласиться вполне со словами Герберштейна. В то время, когда Даниила избирали во игумена, о нем было известно, что он хотел перейти в игумена в другой монастырь. Если он мог действительно серьезно рассчитывать на исполнение своего желания, то во

всяком случае не в то время, когда он был еще в годах юности. Допускать присутствие твердого намерения сделаться игуменом в человеке еще юноше, – если только он обладал здравым смыслом, в чем никак нельзя отказать Даниилу, вполне неосновательно. Не мало подрывает авторитет свидетельства Герберштейна и сам Даниил. В письме своем на вопрос какого-то, оставшегося неизвестным, своего почитателя, спрашивавшего о состоянии его здоровья, он жалуется на свою болезнь, которая *от многих лет и времен* мучит его, и потом он присовокупляет, что «он пребывает немощен трегубо: главою, нутрем, ногами, и от сих много сугубо и печаль, утеснение и оскудение смысла, и зубом болезни и изнурение, и света очию умаление, и крепости и силы изнеможение»²⁶⁶. Здесь мы видим, что митрополит Даниил описывает себя очень дряхлым стариком, постоянно подвергавшимся припадкам разных старческих недугов и болезней. Послание это могло быть написано в самый последний год служения митрополита Даниила русской церкви, и если верить Герберштейну, то в это время ему не могло быть более сорока семи лет. А это такие лета для мужчины, которые никак не могут быть названы старческими. При том нужно принять во внимание и цветущий организм, которым обладал, по словам того же Герберштейна, Даниил, и ту роскошную обстановку, в которой он жил, и блага которой он не хотел игнорировать. После всего сказанного весьма трудно согласиться в полной силе с словами Герберштейна, а скорее всего можно придти к тому выводу, что Даниил родился ранее 1492 года. Во всяком случае разные соображения, говорящие не в пользу свидетельства Герберштейна, за неимением категорических исторических данных противоположного характера, тем не менее не могут уничтожить его в самом корне. Весьма важно в свидетельстве Герберштейна то, что оно принадлежит очевидцу, человеку лично знавшему Даниила, и при том такому человеку, который заявил себя своим беспристрастием. Поэтому можно отвергать только математическую точность показаний Герберштейна, который мог быть введен в заблуждение цветущим видом митрополита Даниила и на основании своего внешнего

впечатления дал ему менее годов, чем какие имел Даниил на самом деле. Отсюда удобнее всего свидетельство Гербертштейна понимать в смысле *приблизительного* указания лет Даниила.

Самым последним желанием Иосифа Волоцкого было то, чтобы основанный и доведенный им до цветущего состояния монастырь продолжал развиваться в данном им самим ему направлении и духе. Умирая, он хотел чтобы тот дух, те идеи и воззрения, которые он проводил в течение всей своей жизни, не умерли вместе с ним, а продолжали бы существовать и развиваться в его монастыре и среди его учеников и постриженников. Желание во что бы то ни стало сохранить свое направление, вдохнутое им в жизнь и понятия своих постриженников, видно из последних его распоряжений. Не надеясь на добровольное исполнение заведенных им порядков, он обращается ко *внешней силе* – к великому князю и просит его, чтобы он взял его монастырь под «свою державу». Смысл поручения понятен. Он хорошо знал расположение к себе великого князя и в нем надеялся видеть исполнение своего последнего желания. Он далее просит великого князя, чтобы он «игумена для его монастыря не наслал *из иных* монастырей, не по их (монаховъ) мысли» и продолжает настаивать пред великим князем, чтобы после его *живота* братия его монастыря жила по его, как он выражается, «*велению*, как он им написал, а не хотящая по его велению жити и тех из монастыря изженути, да и прочая братия страх имут». Великий князь хорошо понял то охранительное значение для Волоколамского монастыря, какое ему поручил, его знаменитый основатель. Он часто ездил в монастырь и, по словам одного биографа Иосифа, «во всем брежаше, и учрежаше братию, и глаголаше им по часту: храните преданный вам закон, еже предаде вам старец игумен Иосиф, а с иных монастырей обычаев не снимайте; аз у вас такоже приказчик. Аще ли не станете хранить, аз исправлю и вам будет не зело любо»²⁶⁷. И Василий Иоаннович до самой своей смерти покровительствовал Волоколамскому монастырю и заботился о его благосостоянии и сохранении устава.

Кроме внешней охранительной силы для направления Иосифа Волоцкого, выражавшейся во власти великого князя, такую же охранительную силою служил для Иосифа характер самого устава, данного им своему монастырю. Самый дух Волоколамского монастырского устава заключал в себе много условий к тому, чтобы раз данные порядки и идеи сохранялись на долгое время в стенах монастыря. Этот устав создавал людей с особым специфическим складом, вдохновлял их одними и теми же идеями и взглядами, дававшими в своей совокупности инокам Волоколамского монастыря одно определенное направление один общий дух.

Монастырский устав Иосифа Волоцкого имел глубокое нравственно-воспитательное значение для лиц, находившихся под его влиянием. Отрицание права личности, проявления единичной воли, строгий последовательный внешний режим над всеми действиями инока сопровождались известными специфическими последствиями для его нравственного характера. Индивидуальные особенности инока, воспитывавшегося в Волоколамском монастыре, мало по малу свободно, или после упорной борьбы, стусевывались и сглаживались пред методическими действиями монастырской дисциплины и мало по малу сливали его с средою, его окружающею. На место личных, индивидуальных особенностей, какие замечались в характере инока, в нем путем долгого навыка и упражнения внедрялись и оставались за тем господствующими на всю последующую его жизнь те тенденции и вообще тот дух, который составляет отличительные особенности направления Иосифа Волоцкого. Отсюда иноки, исходившие из Волоколамского монастыря, составляли из себя один *общий тип* иноков, действовавших на каком бы то ни было поприще деятельности, всегда как один человек, и с этой стороны не походивших на подвижников других монастырей. Конечно нравственно-воспитательное действие устава Иосифа не имело для всех иноков его монастыря безусловно одинакового значения. Могли попадаться здесь такие характеры иноков, которые в состоянии были дать отпор воспитательной монастырской системе. Но не нужно забывать, что по самому

характеру устава самыми подходящими людьми для поступления в Волоколамский монастырь были такие, для которых личная инициатива и самостоятельность не имели особенной цены. В Волоколамский монастырь стремились более всего такие люди, которые, не успев развить в себе самостоятельных задач для своей деятельности, отдавали себя в распоряжение других, которых они считали лучшими, и с течением времени легко приучались ходить под руководством других и действовать по программе, указанной и заученной от других. С другой стороны, продолжительное действие устава могло сломить и сильные характеры, и это тем более, что Иосиф принял все меры к тому, чтобы инок, раз попавший в его монастырь, уже не мог исходить оттуда, если только не было на то согласия со стороны настоятеля. Оставляющий монастырь считался недостойным погребения. Один инок, решившийся оставить Волоколамский монастырь, должен был обращаться к заступничеству самого великого князя²⁶⁸. Таким образом иноку волей или неволей, сознательно или путем борьбы, за отсутствием другого исхода приходилось подчиняться уставу.

Не один монастырский устав воспитывающим образом действовал на иноков волоколамской общины. В помощь ему Иосиф у себя в монастыре положил начало особому *воспитательному учреждению* с характером современной школы. На это указывают следующие драгоценнейшие слова одного биографа Иосифа, оставившего свое имя неизвестным. *«Многим у него (Иосифа) юным мнихам в монастыри учащимся, не яко сам без опаства живущим, но много соблюдение, и удержание им, непонущашеся бо хождение тем идеже хотящим, но присно назирание движениям их учитем их имети»*²⁶⁹. Существование при Волоколамском монастыре особой школы вполне соответствовало планам практического Иосифа, в глазах которого монастырь был не только местом подвижничества людей вполне отрешившихся от мира, но в тоже время служил и воспитательным заведением для лиц, готовящихся к занятию разных церковных должностей и иерархических постов. Благодаря всем вместе взятым воспитательным условиям, в каких находились иноки

Волоколамского монастыря, из них сформировывались прекрасные воспитанники. Это были люди, приученные и привыкшие всегда к исполнению возложенных на них обязанностей, хорошие администраторы и исполнители заранее начертанных для них планов, проповедники идей и взглядов, которые даны им готовыми монастырским воспитанием. Такого нравственно-воспитательного значения Волоколамского монастыря для характера его иноков.

Известно, что Иосиф Волоцкий по своим воззрениям был строгий консерватор. В тех же самых консервативных началах он воспитал многочисленный ряд своих учеников. А консервативное направление в то время отождествлялось с православием и признавалось самым верным и чистым хранителем всех его догматов, учения и обрядов. Слава чистоты православия, какая сохранялась за Волоколамским монастырем, послужила в свою очередь основанием для установления особого взгляда на самый Волоколамский монастырь. С течением времени на него установился взгляд не только как на место подвижничества людей, в православии которых никто и не смел сомневаться, но в то же время как на такое место, где исправлялись самые заблуждения, несогласные с православием. Таким образом Волоколамский монастырь сделался самым лучшим местом для исправления и наказания еретиков, осужденных за ересь, а иноки сего монастыря прославились как лучшие миссионеры среди отпадших от церкви, и еще более как замечательные следователи при допросах еретиков. В Волоколамской обители существовала даже особая фамилия иноков *Ленковых*, которая преимущественно пред другими отличалась способностью исправлять присылаемых в монастырь людей, зараженных ересью или вольнодумством. Одним словом, Волоколамский монастырь получил характер церковно-исправительного учреждения для преступников против веры, каковое значение сохранялось за ним в течение всего XVI века и даже несколько далее. Значение места заточения для еретиков Волоколамский монастырь получил очень рано. Лишь только вопрос, об отношении к еретикам решился в смысле жестоких

преследований их, лишь только против еретиков пущены были в ход казни и ссылки, тогда в Волоколамский монастырь послан был еретик жидовствующий некто купец Клепов.²⁷⁰ Это случилось в год последнего осуждения ереси и жестоких преследований ее последователей, именно в 1504 году.

Для того, чтобы поддерживать общий дух иноков в одном данном уже преп. Иосифом направлении многие преемники его по игуменству считали своим долгом оставлять после себя духовные грамоты, в которых они, по примеру самого основателя Волоколамского монастыря, заповедовали его инокам свято чтить монастырские предания преп. Иосифа. Пример см. духовную грамоту неизвестного по имени настоятеля Иосифова монастыря к последующему по нем настоятелю и братии. Рукоп. Моск. Дух. Акад. № (не разборчиво) Волон, л. 73. См. духовную грамоту Евфимия, игумена Волоколамского Иосифова монастыря, рукоп. Москов. Дух. Акад. № (не разборчиво) л. 77–96.²⁷¹

Внутренняя сила, скрывавшаяся в характере устава Волоколамского монастыря, и есть тот великий фактор, который один в состоянии был поддерживать на долгое время как общность идей, так равно и крепкий союз лиц, выходявших из-под его воспитательного влияния. В характере монастырского устава Иосифа Волоцкого скрывается по преимуществу разгадка той живучести, какою отличалось идеи первого Волоколамского игумена после его смерти, и той сплоченности и солидарности во взглядах лиц, которые брались за осуществление и проведение их в жизнь. Даже лица, по видимому, не подходившие по своему характеру под категорию волоколамских иноков и жившие вдали от них, и те не могут отрешиться от идей, которые составляли общее достояние и специфическую особенность волоколамских подвижников²⁷². Рассматриваемый с этой стороны Волоколамский монастырь составляет одно из замечательных явлений древней Руси. Он вполне имел вид образовательного и воспитательного заведения, или школы в ее философском смысле. Это была древняя академия, заключающая в своих стенах не одних людей, окончательно порвавших связь с миром, но и

воспитывавшая в своих стенах таких лиц, которые потом вступали на общественное служение, занимая разные, по преимуществу высшие, иерархические должности в церкви. Всех исходивших из Волоколамского монастыря связывало одно общее чувство – это любовь и привязанность к тем идеям и воззрениям, которые они воспитали в себе, живя в монастыре, и которые по самой непосредственной и строго охраняемой традиции восходили прямо к Иосифу Волоцкому. Воспитанники Волоколамской общины, какую бы сферу деятельности ни избирали себе, как бы далеко их ни закидывала судьба, всегда жили любовью к той среде, какая окружала их в Волоколамском монастыре, и дорожили всем тем, что связывало и напоминало им Волоколамскую обитель. Нравственная связь и общение воспитанников Волоколамского монастыря с местом своего подвижничества резко бросаются в глаза и выражаются во многих фактах. Каждый Волоколамский инок хотел сохранить свое имя для монастыря, где бы сам он ни был, и делал это путем пожертвований в монастырь, и жертвовал по преимуществу книги, т. е. то, что составляло тогда один из самых драгоценных предметов. И это делалось теми и тогда, когда многие из волоколамских подвижников оканчивали свои дни вдали от любимого монастыря. Конечно подобные жертвования делались и в других монастырях, но далеко не в таких размерах и не с такою систематическою последовательностью, какая видна в отношениях иноков волоколамских к своему монастырю. Здесь замечательно то, что всякий сколько-нибудь выдающийся исторический деятель, вышедший из Волоколамской общины, непреложно продолжал поддерживать с нею связь и наконец вносил свое имя в число монастырских вкладчиков книгами и деньгами²⁷³. В продолжение всего XVI века Волоколамский монастырь и его община представляют из себя один и тот же строго определенный тип, данный ей ее основателем. Это была образовательная школа, с строго определенными религиозными, политическими и социальными понятиями и взглядами, проведение которых в жизнь составляло призвание каждого ее члена. Она воспитала в своей среде и в своих

началах множество учеников, которые в продолжение почти всего XVI века поддерживали в обществе господство идей Иосифа Волоцкого и давали течение русской жизни в духе его направления. Такое значение Волоколамского монастыря скоро подмечено было современниками, которые и обозначали всех выходивших из него лиц названием «Иосифлян»²⁷⁴. из этой-то школы и вышел митрополит Даниил, который по праву может быть поставлен первым членом Волоколамской общины после личности ее основателя.

Первое историческое известие о Данииле относится ко времени избрания его во игумена Волоколамского монастыря, которое состоялось в 1515 году еще при жизни преп. Иосифа. Выбор игумена вполне зависел от воли братии монастыря. «И полюбиша в совете своем старца, любяй нищету и пребывая в трудех и в посте, и в молитвах, и не любя празнословия, нарицаема Даниила, по реклу Рязанца, о нем же и уведаша, яко хочет во ин монастырь на игуменство», – так мотивировали старцы монастыря свое избрание Даниила во игумена²⁷⁵. Престарелый Иосиф утвердил избрание братии и благословил Даниила «в свое место на игуменство», дав ему совет свято хранить обычаи монастыря и жить и руководить братиею по написанному им монастырскому уставу. Великий князь согласился с избранием Даниила и митрополит Варлаам посвятил его в сан игумена. Мотивы, которыми руководствовалась братия монастыря при избрании Даниила, заслуживают внимания для определения нравственного характера новоизбранного. Старцы указывают на нравственные достоинства, когда говорят о Данииле, что он любил нищету, пребывал в трудах, посте и молитвах, и не любил празнословия. Но нельзя не замечать в указанных достоинствах отсутствия индивидуальности характеризуемого лица. Скорее всего перечисленные качества, взятые в свой совокупности, составляют краткое изображение достоинств, которые любили видеть в каждом иноке. Поэтому из слов старцев, – слов более или менее стереотипных и одинаково приложимых ко всякому иноку, и тем более к иноку, избираемому на игуменство, мало можно найти данных для

определения нравственного характера Даниила, его личных субъективных особенностей. На основании их можно составить такое понятие о Данииле, что он по своим нравственным качествам представляет из себя образец хорошего, деятельного и исправного инокa. Но в словах старцев есть одно весьма важное выражение, которое открывает собою возможность подметить одну черту в характере Даниила. Они говорят о намерении, которое он, значит, не скрывал ни от кого, поступить на игуменство в каком-нибудь другом монастыре. Это намерение Даниила, освещаемое еще другими фактами его последующей деятельности, несомненно свидетельствует о присутствии в его характере самолюбия²⁷⁶, которое так сильно повредило его нравственной репутации в последствии.

Несомненно Даниилу давали перевес не одни его нравственные качества, но вместе с тем и его умственные способности и дарования. Братия монастыря заметно много дорожила личностью Даниила, и потому лишь только ей стало известно его желание оставить монастырь с целью занять место игумена в другом монастыре, она решилась, лишь бы только не потерять его, предоставить ему игуменство в своем собственном монастыре. Отсюда несомненным становится, особенно если взять во внимание обширную литературную деятельность Даниила, какую он заявил себя в последствии, то обстоятельство, что Даниил превосходил, других членов монастыря своими умственными способностями и был несравненно просвещеннее многих других волоколамских иноков, что действительно и подтверждается фактами последующей его деятельности. Дальнейшие черты для характеристики личности Даниила, особенно направления его воззрений, может дать факт согласия Иосифа Волоцкого на его избрание в игумена. Самым заветным желанием Иосифа, как известно, было сохранить дух и направление своего монастыря по возможности на долгое время. Поэтому, коль скоро он согласился с избранием братии и благословил на игуменство Даниила, в руки которого переходила теперь вся дальнейшая судьба созданного им монастыря, то это само собою говорит в пользу того, что Иосиф хорошо знал характер Даниила, вполне

уверен был и солидарности его взглядов с своими, и видел в нем не только преемника себе по должности, но и надежного и способного борца за свои идеи. Во всяком другом случае невозможно было ожидать согласия Иосифа Волоцкого с выбором игумена, какой сделала братия.

Не одно просвещение открыло Даниилу путь к высокому посту. Хорошее мнение, каким он пользовался среди избравшей его братии, основывалось еще на других особенностях склада характера Даниила. Одно превосходство по образованию само по себе не могло еще выдвинуть личности и составить ей достойной репутации, если бы на помощь к нему не явились другие черты характера. Вся жизнь и деятельность Даниила изобличают в нем присутствие «тонкого», как метко выразился о нем один историк²⁷⁷, дипломатического ума, хотя и не столько гениального, чтобы, благодаря ему, он мог всегда выходить из борьбы, из разных затруднений победителем или даже невредимым. В нем видно умение жить и ладить с людьми, способность применяться к разным обстоятельствам, и пользоваться им не без выгоды для себя. Даниил обладал ловкостью изворотливого практического человека. Вот, эта-то фактическая сторона в характере Даниила, именно его искусство узнавать людей и действовать на них так, чтобы всегда оставлять по себе хорошее впечатление, также не мало содействовала его выбору и располагала в его пользу братию монастыря, которая до сих пор видела в нем только хорошего своего соподвижника. Практически такт Даниила образовался не без влияния на него Иосифа, который в умении жить и действовать возвышался над многими лицами своего времени и оттого постоянно выходил победителем при всевозможных затруднительных обстоятельствах своей жизни.

Выбор братии Волоколамского монастыря преемника Иосифу оказался вполне удачным для поддержания и дальнейшего развития идей его основателя. Даниил вышел во всех отношениях самым ревностным Иосифлянином. Время пребывания Даниила в Волоколамском монастыре было временем борьбы двух противоположных, течений русской мысли. Волоколамский монастырь, олицетворявший собою

строго консервативное начало, втянут был в борьбу с современным критическим и еретическим движениями русской мысли, которая почти совпала с самым основанием монастыря и силою исторических, обстоятельств, сделалась прямым и необходимыми уделом для подвижников Волоколамской обители на очень долгое время. Не был чужд этой широко захватывавшей борьбы направлений Даниил и в то еще время, когда он принадлежал только к самым обыкновенным инокам. И тут-то он усвоил себе те принципы, за которые ратовал его учитель и которые сделались достоянием всей Волоколамской школы.

Сделавшись игуменом монастыря Даниил унаследовал великую обязанность поддерживать и развивать его дух в одном известном направлении. Так он и делал. Просвещение, понимаемое в его консервативных принципах, продолжало развиваться в монастыре преп. Иосифа и при игуменстве Даниила, находя в нем самом своего ревнителя и покровителя. Получавшая свое начало при своем основателе, библиотека Волоколамского монастыря стала быстро возрастать и обогащаться, конечно, не без старания игумена. Личность Даниила получает здесь весьма важное значение не только для своего, но и для всего последующего времени в том отношении, что очень значительная часть книг Волоколамской библиотеки относится ко времени его игуменства. Как при Иосифе в Волоколамском монастыре существовала особая группа любителей книжного образования и переписчиков, во главе которой находился Герасим Черный²⁷⁸, точно также продолжала она существовать и развиваться и при Данииле. Во главе просвещенной части Волоколамской общины при Данииле стоял Нил Полев²⁷⁹. Как переписчик книг и как духовный писатель в это время известен был старец Фотий, строгий подвижник благочестия, имевший своих учеников²⁸⁰, Феодосии, в последствии архиепископ Новгородский и один из деятелей Стоглавого собора и очень много других.²⁸¹ Некоторые книги писались по указанию и приказу самого Даниила.²⁸² Наконец сам Даниил принимал участие в переписке книг и приобретал их для своего личного пользования. При игуменстве Даниила в

Волоколамский монастырь были пожертвования и вклады книгами, что само собою понятно увеличивало состав монастырской библиотеки²⁸³. Вместе с увеличением книгохранилища распространялась и образованность. Богатство монастырской библиотеки способствовало распространению грамотности и просвещения в среде монахов. Самым выдающимся просвещенным лицом в Волоколамском монастыре был несомненно Даниил, способности которого, развитые еще постоянным чтением и изучением церковной письменности, скоро обнаружились. Еще будучи игуменом, он начал заявлять себя на литературном поприще. Свято хранить все предания Иосифа – было целью всей деятельности Даниила во все время его игуменства. Он старался поддерживать монастырский устав во всей его полноте не одними административными мерами, но пастырскими поучениями. От времени его игуменства сохранилось одно поучение, вошедшее в последствии в сборник его посланий, в котором он с обширною богословскою аргументациею доказывает необходимость соблюдать во всей точности все правила общежития, завещанные Иосифом, и в сильных выражениях осуждает нарушителей общежительного устава. В этом поучении Даниил развивает правила монастырского общежития до самой последней степени, отрицая право монаха иметь какую-либо личную собственность, напр. книги или иконы. Во вступлении в поучение говорится, что оно написано по просьбе самих иноков, но эту просьбу их нужно понимать в смысле желания знать основания тем строгим мерам, какие принимал Даниил в отношении своих подначальных иноков. Видно, свои пастырские духовные увещания Даниил соединял и с репрессивными мерами, когда его требования о точном исполнении монастырского общежития вызвали жалобы и протесты со стороны подчиненных ему Волоколамских иноков. Они обратились с посланием к одному из самых уважаемых старцев, Ионе Голове,²⁸⁴ и просили его ходатайства пред игуменом Даниилом о позволении иметь при себе книги и иконы, ссылаясь в этом случае на позволение самого Иосифа и на примеры древних подвижников²⁸⁵. Слава Волоколамского игумена, как

хорошего пастыря и плодотворного наставника, распространилась и за пределами управляемой им обители. К Даниилу обращались за разрешением своих недоразумений и князья, на которые он отвечал посланиями. Ко времени его игуменства относится послание его к Дмитровскому князю Юрию Ивановичу, в котором он разрешает одних из церковно-обрядовых вопросов.

Литературная деятельность Даниила в бытность его игуменом обнаружилась несколько и в иной сфере и в ином виде. Во время своего игуменства он занимался составлением сборника церковных правил. Канонический труд Даниила не был простою случайностью, он вызван был намерениями и действиями противной иосифлянам партии. Дело в том, что в 1515 году, а может быть и ранее, Вассиан Косой взялся за составление новой редакции Кормчей несомненно в виду своих полемических целей. В соответствие, может быть, ему Даниил занялся составлением своего собрания правил в духе и направлении Иосифа Волоцкого.

Одним из известных историков высказан был следующий взгляд на характер Просветителя Иосифа Волоцкого. «В Просветителе Иосифа Волоколамского, говорит этот ученый, есть довольно ясные признаки его *многосоставности, разнохарактерности*, и можно предполагать, что в составлении его участвовали главнейшие члены Волоколамской общины»²⁸⁶. А если верно, что Просветитель не есть произведение одного Иосифа, то дальнейшим и не менее основательным предположением будет и мысль об участии в составлении Просветителя Даниила, как самого просвещенного инок Волоколамского монастыря времени Иосифа. Всматриваясь в план и характер Просветителя Иосифа с одной стороны и сборника Даниила с другой, можно находить некоторые черты сходства в построении и плане того и другого сочинения²⁸⁷. Но сделанное предположение об участии Даниила в составлении Просветителя во всяком случае нуждается в гораздо более веских данных, а за отсутствием их, вопрос о литературном участии Даниила в Просветителе остается покуда открытым.

Будучи игуменом в Волоколамском монастыре Даниил отличался как хороший администратор и как опытный хозяин. Он значительно увеличил земельные владения монастыря то покупкою новых земель, то обменом их на другие более удобные. В игуменство Даниила было также не мало пожертвований в монастырь вотчинами²⁸⁸.

Кроме умственных и нравственных качеств быстрому возвышению Даниила способствовали и некоторые внешние обстоятельства. Великий князь из уважения к личности пр. Иосифа по смерти его любил посещать Волоколамский монастырь и нередко охотился в его окрестностях²⁸⁹. При посещениях монастыря великий князь естественно скорее других сталкивался с настоятелем его, что давало возможность ко взаимному ознакомлению и сближению их друг с другом. Внимание великого князя к новому волоколамскому игумену с течением времени стало ясно обнаруживаться и выражалось в новых милостях великого князя Волоколамскому монастырю²⁹⁰.

Даниил игуменствовал в Волоколамском монастыре около семи лет, пока наконец он в 1522 голу не возведен был в митрополита всея Руси. Преемником его по игуменству сделался было Герасим Ленков, но он оставался в сане игумена два месяца и за тем добровольно оставил его. Ему преемствовал Нифонт Кормилицын, который игуменствовал очень долгое время (с 1522 по 1543 г.)²⁹¹.

Глава II. Даниил в сане митрополита

17 декабря 1521 года Всероссийский митрополит Варлаам оставил свою кафедру. Это был муж святой жизни, кроткий и аскетически настроенный, симпатизировавший идеям заволжских братий и находившийся в самых искренних отношениях с представителем их Вассианом Косым. Притом это был человек «твердый и не льстец великому князю ни в каких случаях, противных совести»²⁹². Такая достойная, неподкупная, честная личность представителя церкви не всегда могла внушать к себе симпатии великого князя и тем более не могла гармонировать с действиями его политики. Великий князь Василий Иоаннович, при котором, и отчасти благодаря которому, самодержавие на Руси достигло своего апогея²⁹³, всегда хотел видеть митрополита на своей стороне для того, между прочим, чтобы иметь в нем нравственную поддержку и оправдание своим действиям. Между тем современная политика великого князя доканчивала дело объединения Руси если и полезными, с государственной точки зрения, то не всегда справедливыми действиями. Понятно, митрополит Варлаам, преследовавший и руководившийся всегда принципами истинно христианской нравственности, составлявшими задачу и цель проповеди Заволжцев, и не хотевший знать никаких политических расчетов, если только они не согласовались с нравственным законом, понятно, не мог одобрять всех действий великого князя, иногда не совсем честных и справедливых. Следствием чего была холодность между тем и другим, закончившаяся ссылкой и заточением митрополита в одном из отдаленных монастырей России²⁹⁴. Таким образом, Варлаам поплатился заточением за свою верность древнему праву всероссийских митрополитов, являвшихся всегда нравственными судиями своем паствы, не исключая и князей, и всегда бывших постоянными «печаловниками» всей земли русской пред высшею властью государя. Идеи о нравственном превосходстве духовной власти и о ее праве контроля над действиями власти государственной, входившие в кодекс

положений заволжских пустынников, в лице Варлаама потеряли лучшего и видного своего представителя.

Великий князь Василий Иоаннович, не любивший видеть никакого противоречия себе, при выборе нового митрополита стал осторожнее. Естественно, для него более подходящим кандидатом представлялся тот, кто составлял противоположность митрополиту Варлааму. Князь в лице последнего отвернулся от партии пустынников и пристал к партии их антагонистов, среди которых он, по естественному закону противоположности, лучше и скорее всего мог рассчитывать найти подходящего человека для митрополии. Частые посещения Волоколамского монастыря дали великому князю возможность ближе познакомиться с бытом монастыря и с выдающимися личностями его обитателей. Личность игумена, с которым чаще других сталкивался Василий Иоаннович, прежде всего должна была обратить его внимание. Сначала случайно, а потом по личной инициативе князя и его расположению, Даниил сделался предметом его особенного и преимущественного внимания и благосклонности. Посещениями князя Даниил прекрасно воспользовался для своего личного возвышения. Человек тонкий по уму, гибкий по своим нравственным убеждениям, с задатками честолюбия, Даниил сумел понравиться великому князю тем более, что некоторые его умственные и нравственные качества располагали в его пользу. И действительно, Даниил достиг своей цели, следствием чего было возведение его на митрополию.

Спустя два месяца и десять дней по удалении Варлаама, 27 февраля 1522 года, поставлен был на русскую митрополию Даниил, избранный в этот сан единоличною волею великого князя без всякой санкции собора²⁹⁵. Выбор нового митрополита с точки зрения тех целей, какие в нем преследовались великим князем, сделан чрезвычайно удачным. Новый митрополит уступал своему предшественнику не только в твердости характера, но и по своим нравственным качествам. Личные нравственные качества нового митрополита способствовали тому, чтобы он сделался вполне покорным слугою великого князя, и если не солидарным со всеми его справедливыми и

несправедливыми действиями, то, по крайней мере, безмолвным свидетелем последних. Не одни личные особенности характера Даниила обращали его в послушное орудие князя. Здесь видна и верность традиции всей Волоколамской школы. Одним из основных принципов ее, так ясно и отчетливо сформулированных Иосифом Волоцким, служило подчинение церковной власти авторитету власти государственной под условием сохранения всех существующих прав и привилегий церкви. Гибкость характера Даниила, не всегдашняя устойчивость в нравственных убеждениях и правилах, с каковыми чертами придется познакомиться ниже, суть главным образом результаты личных особенностей его природного склада и темперамента; но нельзя также отвергать значительной доли влияния на него нравственных воззрений школы, которой он считался последователем. И в нравственных воззрениях Волоколамской школы существовала весьма важная черта, которая отличала ее от всего остального русского общества. В системе ее нравственных правил находились и такие, которые не совсем гармонируют с духом христианской православной морали и отзываются некоторым казуитизмом²⁹⁶. Кроме того среди Волоколамской школы, как и у всех книжников того времени, заметно преувеличенное уважение к внешним правилам морали. А там, где на первом плане внешность, формализм, где нет внутреннего руководительного начала, освещающего одним общим колоритом всю деятельность человека во всех ее мельчайших проявлениях, там всегда возможны уклонения, извинения, оправдания своих поступков внешними обстоятельствами и затруднениями. От казуистических понятий о некоторых нравственных действиях не был свободен и Даниил, который напр. считал делом высоконравственным *производить вражду* между порочными людьми еретиками, когда те и другие живут в мире и согласии между собою. Таким образом, рассматривая нравственный характер Даниила в его целостности, мы видим в нем два фактора: особенности его личного природного склада и темперамента, и влияние школы. Характер его представляет из себя замечательное явление в том отношении, что личные его

свойства как нельзя более гармонировали с духом школы, под влиянием которой он развивался. Случайно вышедшая гармония между естественными качествами и склонностями человека и средою его воспитавшею создала цельный характер митрополита Даниила, который с этой стороны вполне заслуживает признания за ним *типической личности иерарха-иосифлянина*, как то основательно и делают некоторые историки²⁹⁷.

В нравственном характере м. Даниила можно подметить и некоторые частные черты. Даниил принадлежал к числу аскетов, но аскетизм, его был не такой, какого держался м. Варлаам. У того аскетизм был более внутренний, духовный. У Даниила аскетизм отличался своим специфическим характером. Даниил удачно умел примирять в своей практической жизни требования монашеского аскетизма с внешними благами, какие представляло для него его высокое положение. Он любил внешние удобства жизни: богатые одежды, пышные выезды, хороший стол и вообще довольство во всем.²⁹⁸ Высокое положение первосвященника русского, обширные земельные владения которого доставляли ему громадные денежные средства, открывали Даниилу легкую возможность устроить свою жизнь удобно и привольно. Покойная, тихая, вполне обеспеченная в благоустроенном и богатом Иосифовом монастыре жизнь способствовала тому, что Даниил сумел с избытком сохранить свои физические силы, и потому, несмотря на то, что он при вступлении на митрополичий престол находился уже приблизительно более чем в средних летах, тем не менее он выглядел в это время еще полным сил и здоровья мужчиной. Герберштейн, бывший в России два раза и лично знавший м. Даниила, описывает внешность его. По его словам, Даниил был человек с здоровым к тучным телом и с красным лицом.²⁹⁹ Достоверность этих слов Герберштейна отвергать положительно невозможно. Помимо того, что Герберштейн, как посланник, часто бывал при дворе великого князя и здесь мог встречаться и с митрополитом, помимо того, он несколько раз присутствовал при богослужении в Успенском соборе, и видел здесь служившего митрополита: он описывает в

своих записках, как очевидец, драгоценные облачения митрополита, его положение в церкви, его приемы, молитвы и т. п. Та часть рассказа Герберштейна, где он говорит о Данииле, что сей для того, чтобы не показаться преданным более удовольствиям, чем аскетическим подвигам, прежде чем выходить пред народ, окуривался серным дымом, действительно может быть не без основания заподозрена в своей достоверности. Герберштейн вращался в высших боярских кружках русского общества, которые не отличались своим расположением к митрополиту в виду того, что он исключительно держался стороны великого князя. При том Герберштейн имел близкую связь с кружком Вассиана Патрикеева и Максима, где он скорее всего и мог получить некоторые односторонние сведения о митрополите. Известно напр. что Власий, толмач Максима Грека был посредником в сношениях с Герберштейном.³⁰⁰ Но это не значит вовсе, чтобы Даниил предан был чувственности, он отличался строгою религиозностью, которая обнаруживалась у него впрочем в более внешних подвигах, каковы пост и долгие молитвы.³⁰¹ Биограф Иосифа отмечает особенную черту в характере Даниила – это любовь к труду.³⁰² Действительно, Даниил, как человек просвещенный, посвящал не мало времени и на ученые занятия. Он занимался списыванием и перепискою книг. И до сих пор сохранилась писанная его собственною рукою рукопись, содержащая в себе некоторые творения м. Дамаскина, откуда впрочем видно, что Даниил не особенно отличался каллиграфическим искусством.³⁰³ Кроме того, он любил вообще приобретать книги для своей собственной библиотеки. Время сохранило и до сих пор некоторые из книг, принадлежавших когда-то м. Даниилу. Но более всего м. Даниил обращал внимание на литературные труды. Он писал много поучительных слов и еще более посланий и любил часто проповедовать слово Божие в храме. Проповедь служила для него самою главною стихиею его жизни, памятниками которой служат между прочим и сохранившиеся до нас его сочинения. Своими богословскими познаниями, своею редкою

начитанностью Даниил возвышался над всеми своими русскими современниками.³⁰⁴

Даниил усвоил себе практический дух своего учителя Иосифа Волоцкого. Он любил порядок и довольство во всем, и потому заботился о приведении в известность всего того, чем тогда могла располагать русская митрополия. Главный источник содержания ее составляли земельные владения. Даниил позаботился о том, чтобы надлежащим образом прикрепить все наличные владения к своей кафедре. С этой целью он поручил составить сборник актов и разных дарственных записей московской митрополий, который бы мог служить самым неопровержимым источником законности каждого владения митрополичьей кафедры³⁰⁵. Мало того, Даниил прилагал не мало старания и к тому, чтобы по возможности и при всяком удобном случае увеличивать наличные владения своей кафедры. Этой экономической цели много содействовало внимание к нему со стороны великого князя и некоторых других князей. Сохранилось значительное количество жалованных грамот, данных митрополиту Даниилу от великого князя Василия Иоанновича³⁰⁶ и его брата Юрия Ивановича, князя Дмитровского.³⁰⁷ Наконец, Даниил в весьма значительной степени увеличил земельные владения митрополичьей кафедры путем денежной покупки земель. От него сохранилось много купчих грамот на разные поместья, села и деревни, при чем каждая заключенная по его приказанию купчая грамота одна присоединяла ко владениям митрополитов по нескольку сел и деревень.³⁰⁸ Кроме того, митрополит иногда брал села в счет долга и за долг.³⁰⁹ Вообще у Даниила заметно было стремление к увеличению своих денежных средств, благодаря которому он входил в разлад с некоторыми лицами.³¹⁰ Таков характер митрополита Даниила.

Вскоре по вступлении Даниила на престол новому митрополиту представился случай обнаружить свои нравственные качества. В 1523 году по подозрению в измене вызван был в Москву уже в третий раз³¹¹ последний представитель удельновечевого порядка Северский кн. Василий Шемячич. В первые два приезда свои в Москву Шемячич

успешно оправдывался во взводимых на него подозрениях и возвращался назад с честью. В 1523 году на него возобновились подозрения в измене, последствием которых был третий вызов его в Москву. Для того чтобы завлечь и успокоить Шемячича, великий князь и митрополит наперед выслали ему «опасные» грамоты с удостоверением в его личной безопасности, между прочим, митрополит взял его «на образ Пречистые, да на чудотворцов, да на свою душу».³¹² Шемячич сначала обласкан был в Москве, но чрез несколько дней его схватили и заключили в темницу. Поводом к тому выставляли его измену. Но весьма многие и справедливо сомневались в истинности сего обвинения и в заключении Северского князя видели обман и вероломство со стороны великого князя и особенно митрополита, обратившего в средство для обмана самый драгоценный и священный обычай русского народа. Герберштейн³¹³ передает, что уликою Шемячичу послужило его собственное, перехваченное письмо, адресованное им к польскому королю. Сомнительно, чтобы это была правда, как сомневался и сам Герберштейн. Если бы Шемячич знал за собой вины, то он и не поехал бы в Москву. Далее, весьма важно то, что за него возвышались голоса заступничества, видевшие несправедливость к нему со стороны князя и митрополита. Если бы даже Шемячич действительно был виноват, то с нравственной точки зрения все-таки не правы и его враги – великий князь и митрополит, которые являлись здесь нарушителями своих торжественных обещаний. Поступок Даниила с несчастным Шемячичем характеризует его нравственную личность не совсем с хорошей стороны. Для великого князя, преследовавшего здесь известные политические цели, заключение Шемячича можно отыскать извиняющие и оправдывающие его обстоятельства. Положение митрополита несравненно щекотливее и не выгоднее для него. Представитель церкви, учреждения нравственного, он самым своим положением обязывался руководиться исключительно нравственными целями во всех своих действиях и не вдаваться в политические соображения, часто весьма предосудительные с нравственной точки зрения. Так действовал его

предшественник, но Даниил был воспитанником другой школы и пошел по иному пути. Поступок м. Даниила с Шемячиным сильно скомпрометировал нравственный авторитет митрополита в глазах людей, воспитанных в несколько иных нравственных понятиях и иначе смотревших на сущность нравственного долга. Со стороны лиц, придерживавшихся воззрения Заволжских старцев, возвысились голоса, осуждавшие несправедливость великого князя и митрополита. Так, Троицкий игумен Порфирий (1521–1524 г.), «муж обычаев простых и *в пустыне воспитан*», насильно возведенный на это высокое игуменство, торжественно и смело стал ходатайствовать, в один из приездов в князя в Сергиев монастырь, за гонимого князя, осужденного невинно. Князь оскорбился ходатайством Порфирия. Но благочестивый и неустрашимый старец сказать на это великому князю: «если ты приехал в храм Безначальной Троицы с тем, чтобы испросить себе прощение грехов, то будь наперед сам милосерд к *гонимым без правды*». Вскоре после того Порфирий сложил с себя сан игумена, удалился в пустыню, на Белоозеро, но оттуда взят был и посажен в темницу. Впоследствии он получил свободу.³¹⁴ Заволжцы и здесь остались строго верными своим началам, они хорошо умели различать дела политики и совести.

Еще более скомпрометировал себя митрополит Даниил в отношении к разводу великого князя Василия Иоанновича. Около двадцати лет великий князь прожил с своею женою Соломонию Сабуровою. Но продолжительный брак не осчастливил их потомством. Неполадки жены сильно огорчало великого князя, который желал иметь по себе преемником на престоле своего сына. Но потомства можно было ожидать только при новом браке. Василий Иоаннович задумывался серьезно над своим положением и в нем созрела мысль о разводе и о вступлении в новый брак. Свою заветную мысль, мотивированную политической необходимостью иметь наследника государства, князь Василий открыл приближенным боярам, которые отвечали ему выражением одобрения на его желание.³¹⁵ Есть даже одно свидетельство, из которого видно, что мысль о разводе явилась у великого князя «прошения ради

митрополита, князей и бояр».³¹⁶ Но не одним боярам надлежало разрешать семейное затруднение в. князя. Решающее значение здесь принадлежало церковной власти и зависело от ее высшего представителя. Несомненно, великий князь обращался за советом в своем щекотливом деле и к митрополиту. Последний сначала не решился своею собственною властью разрешить развод, и дал совет великому князю обратиться за разрешением к восточным патриархам, надеясь, что, может быть, они во внимание к могущественному русскому государю отнесутся снисходительно к его просьбе. Совет вполне естественный и последовательный. Великий князь действительно обращался с просьбою о разрешении и к патриархам и на афонские монастыри, но однако как в том, так и в другом случае получил решительные отказы.³¹⁷ Тогда м. Даниил, несмотря на неблагоприятное восточных патриархов, допустил развод, вопреки ясному учению евангелия и всем церковным правилам. 28 ноября 1525 года супруга великого князя Соломония была насильственным образом пострижена в монашество и под именем Софии отправлена в Суздальский Покровский монастырь.³¹⁸ Мало того, спустя несколько времени м. Даниил благословил новый брак великого князя с Еленю Глинскою и даже сам венчал их 21 января 1526 года.³¹⁹ Допуская такое дело, как насильственное пострижение жены и новый брак ее мужа, Даниил очень хорошо видел и сознавал противозаконность своих действий, рассматриваемых с объективной и строго нравственной точки зрения. Рассматривая поступок Даниила с Шемячином и отношение его к незаконному разводу великого князя с строго нравственной точки зрения должно признать Даниила в первом случае изменником своему священному слову, во втором явным нарушителем церковных правил и несправедливо жестоким по отношению к личности развенчанной великой княгини. С строго нравственной точки зрения, сколько бы ни старались подыскивать разные извинения для оправдания митрополита, они не могут все таки вполне оправдать его. Несправедливым поступкам Даниила можно только находить надлежащие объяснения, которые скрываются частью в характере самого митрополита, частью и в

традиционных воззрениях школы. По индивидуальным качествам своего характера Даниил вовсе не был способен к сильным решительным протестам. Это отрицательная сторона дела. А положительным мотивом, вызвавшими его нарушение торжественного своего обещания и явного игнорирования некоторых церковных канонов, послужило присущее его характеру честолюбие. Желание сохранить за собою занимаемый высокий сан и опасение лишиться благоволения великого князя, в случае противоречия ему, также руководили Даниилом в его действиях по разводу и по отношению к несчастному Шемячичу. Нельзя сомневаться и в том, что допуская известные угодливые для великого князя действия, митрополит руководствовался здесь и чувством сердечной привязанности, какую он питал к великому князю, так много благодетельствовавшему ему. – Это психологическая сторона поступков Даниила. – Необходимо иметь в виду здесь также некоторые теоретически и нравственно практические воззрения направления, к которому принадлежал Даниил, для того, чтобы яснее и всестороннее понимать его действия. Благодаря воззрениям своей школы на поступок свой с Шемячичем и еще более на незаконный развод митрополит смотрел несколько иначе. Для него самого лично и тот и другой не казались такими предосудительными действиями, какими представлялись они для многих из его современников. Известно, что люди такого направления, как направление Иосифа Волоцкого, постоянно смешивали понятия государства и церкви, и свойства одного переносили на другое и вообще отождествляли их интересы. Поэтому православие и русское государство – государство и православие – у них были понятиями нераздельными. Прекрасное в идее такое воззрение в частных своих применениях приводило иногда к ненормальным явлениям государственной и церковной жизни. Выходило иногда так, что люди, преследуя государственные интересы, нарушали нравственные требования религии, случалось конечно и на оборот. Даниил, видя в заключении Шемячича и в новом браке великого князя, при котором возможным было рождение наследника престола, большую пользу для своего государства,

с точки зрения воззрений своей школы, ни сколько не затруднился воспользоваться нравственно религиозным средством для достижения часто политических целей. Но выбор средств и отношение к ним оказались неудачными. Во всяком случае, Даниил очень хорошо понимал, что нарушая свои торжественные обещания и действуя противно церковным канонам, он тем самым допускал, несправедливость и поступал таким образом с объективной точки зрения *нравственно преступно*. Но характер и свойства воззрений его школы были таковы, что и здесь он мог находить для себя субъективное оправдание, по его мнению *искупляющее* его нечестные действия. Удобное оправдание своим действиям Даниил мог найти в казуистическом понимании нравственности, в котором он пошел несколько далее своего учителя и в котором он приближался уже к учению о цели, оправдывающей средства. Отчасти можно даже видеть, что, действительно, митрополит придавал искупляющее значение своим оправданиям и не признавал за своими действиями большой преступности. В беседе с одним боярином Даниил «велику хвалу» воздавал великому князю и говорил, что Бог его избавил от «запазушного врага Шемячича»³²⁰. Разговор митрополита с боярином происходил в искренней беседе «один на один». Если бы, в самом деле, митрополит признавал свой поступок с Шемячичем вполне преступным, то он во всяком случае не стал бы распространяться о таком щекотливом для него деле, и тем более не стал бы приписывать самому Богу избавление великого князя от запазушного врага, которое на самом деле совершилось путем преступления и обмана. Очевидно, Даниил смотрел слишком просто и прямо на свой поступок с Шемячичем. То же самое нужно сказать и по отношению к допущенному митрополитом разводу. Допустим незаконный развод, митрополит в тоже время написал целых три слова о нерасторжимости брака. Этим самым он хотел показать своим пасомым, что допущенный им развод для великого князя есть исключение, сделанное в видах государственной пользы значит дело *вполне извинительное* и для него несколько нравственно не предосудительное. Во всяком другом случае Даниил считал бы

за лучшее молчать и вовсе не касаться компрометирующего его вопроса, чтобы не вызвать против себя насмешек и обличений в несправедливости и противоречии самому себе. Действительно, некоторые из современников Даниила, люди с иным пониманием нравственности, критически относились к его пастырским наставлениям и обличали его в противоречии, какое он допускал между своим учением и своими действиями.

Между современниками находились также и защитники незаконного брака великого князя. Особенною восторженною похвалою второму браку Василия Иоанновича и рождению от него наследника престола в лице Иоанна Васильевича отличается похвальное слово великому князю Василию Иоанновичу. Скорее всего оно написано кем-либо из лиц, занимавших официальное положение при дворе вел. князя. Рукоп. Импер. Публ. библ. XVII, Ф. № 13. Из собр. граф. Толстого отд. 1, № 33, л. 1–14. Сн. Рукоп. Кириллобелозер. монастыря № (не разборчиво) в 8 д. л. 224.³²¹

Развод великого князя, дозволенный митрополитом, еще больше возбудил неудовольствие в русском обществе. Он произвел сильное впечатление на все современное русское общество. В нем видели многие преступление. Даже один из летописцев назвал второй брак великого князя прелюбодеянием³²². Но особенно против несправедливых действий князя и митрополита восстала партия заволжских старцев, всегда более строгих и правдивых в отношении нравственности. Развод и новый брак великого князя осуждали: Вассиан Косой, Максим Грек, Симеон Курбский и др. Особенно решительно в этом случае высказывался Вассиан, который называл великого князя прелюбодеем³²³. У строгих ревнителей благочестия поступок митрополита произвел соблазн. Приверженцы старобоярской партии, продолжавшей еще существовать и теперь, помимо нравственных мотивов, возмущались действиями митрополита, видя в них измену, предательство священных прав, соединенных с его саном. Но нашлись и такие люди, которые воспользовались разводом великого князя и сами стали обращаться за разрешением к митрополиту.

Своими действиями по отношению к великому князю Даниил скоро обнаружил себя и дал определенное понятие о себе современному русскому обществу. В людях строго благочестивых, которые в то время группировались и симпатизировали заволжцам, он своими крайне снисходительными отношениями к великому князю поселил холодность и недоверие к себе. Смещение интересов политики с интересами религии и церкви, чем отличаются все действия митрополита, шли в разрез и глубоко возмущали чувства заволжцев, гораздо правильнее понимавших сущность нравственности. Боярство, которое не симпатизировало новому монархическому строю государственной жизни, имело кроме известных религиозных и нравственных побуждений, свои причины быть недовольным митрополитом Даниилом. Оно одинаково с людьми пустынного направления жило еще понятиями прошлого по отношению к лицу митрополита. Бояре продолжали еще смотреть на личность митрополита, как на священную и неприкосновенную, которая, окруженная ореолом своего нравственного, созданного веками могущества, могла бы всегда являться в роли печаловника всей земли русской на помощь угнетенным, и смело обличать и ограничивать деспотические наклонности государственных деятелей и самого государя. К сожалению бояре не могли находить в нравственных качествах Даниила многого из того, что они желали бы видеть в митрополите. Отсюда явилось естественное охлаждение к митр. Даниилу. Слабость характера Даниила послужила для некоторых бояр предметом колких насмешек против его личности. Один исторический памятник представляет следующий разговор между опальным боярином Берсень-Беклемишевым и Максимом Греком: «Был ли еси сегодня у митрополита?» спрашивал боярина Максим. – «Яз того не ведаю, есть ли митрополит на Москве», отвечал на это Берсень. Максим по этому поводу заметил: «как митрополита нет? Митрополитом на Москве Даниил». Берсень, очевидно, сказал в ироническом смысле, и на дальнейшие слова Максима Грека высказал свою истинную мысль: «не ведаю деи митрополит, не ведаю простой чернец: учительна слова от него

нет ни которого, а не печалуется ни о ком, а прежние святители сидели на своих местах в манатях и печаловались государю о всех людях»³²⁴. В словах Ивана Берсеня высказался взгляд на личность митр. Даниила всего боярства его времени. Точно такого же взгляда держались и представители заволжской братии, хотя их взгляд покоился не на политических соображениях, а на чисто нравственно почве. Нельзя отрицать некоторой доли истины в словах Берсеня. Действительно, в глазах большинства бояр, митрополит за слабость воздействия и нравственного влияния на великого князя должен был представляться таким, а не иным. Другие представители боярской партии называли Даниила и современных ему епископов прямо «потаковниками»³²⁵, в совершенный контраст, прежним митрополитам-печаловникам. Но слова Берсеня о Данииле тем не менее крайне преувеличены. О нем никак нельзя сказать, чтобы он не печаловался ни о ком. Существует до девяти записей разных князей, данных ими великому князю за поручительством и по ходатайству митр. Даниила с испрошением прощения за прежнюю измену и с обещанием служить верно³²⁶. Особенно замечательно ходатайство митр. Даниила за князя Ивана Бельского, который вызвал на себя гнев великого князя за неудачный поход на Казань и уже присужден был к смертной казни. Только ходатайство митрополита спасло несчастного полководца от верной смерти³²⁷. Но между печалованиями митр. Даниила и его предшественников находилась существенная разница. По своему уклончивому практическому характеру Даниил не брался за ходатайство за каждого, кто только к нему обращался с просьбой о том, как то бывало при прежних митрополитах, он здесь делал выбор между лицами, обращавшимися к нему за ходатайством. Он, напр., отказал в своем ходатайстве известному Ивану Берсеню³²⁸. Судя по характеру митрополита он ходатайствовал пред великим князем более всего за тех лиц, и тогда, когда его ходатайство не представляло опасности для его собственной личности. Характер его был такого рода, что он не способен был к самопожертвованию: притом ему не доставало той нравственно

могучей, всегда покоящейся на высоких нравственных достоинствах личности, силы, которая была бы в состоянии сделать его недосягаемым для низкой клеветы и страшным своим духовным могуществом для высших государственных лиц и самого великого князя.

Деятельность м. Даниила, как представителя церкви, несомненно важнее его чисто государственной деятельности. Последняя по отношению к нему есть внешняя, случайная, тогда как первая есть существенная прямая сфера его деятельности. Высокий сан митрополита предоставлял Даниилу широкое поле деятельности. Здесь он являлся более или менее самостоятельным человеком и мог давать то или другое направление всей современной ему церковной жизни.

Сделавшись главою русской церкви, Даниил принципом своей административной иерархической деятельности поставил – проводить на высшие церковные иерархические должности людей своего направления. Такой образ действий вполне естествен и понятен в положении каждого человека. Внимание великого князя к митр. Даниилу и его расположение к людям иосифского направления как нельзя более гармонировали и содействовали известной цели Даниила видеть на высших церковных постах «своих» людей. И действительно, митрополиту удавалось в значительной степени осуществлять свою церковно-административную программу. Так, не далее как месяц спустя по вступлении своем на митрополичий престол, Даниил назначает на епископскую кафедру в Тверь архимандрита Возмицкого (находившегося вблизи и под юрисдикцию Волоколамского монастыря) монастыря Акакия, брата пр. Иосифа Волоцкого³²⁹. В 1525 году Коломенским епископом сделан был, несомненно благодаря влиянию митрополита, Вассиан Топорков³³⁰, племянник Иосифа Волоцкого³³¹. Вассиан Топорков за все время святительства Даниила был самыми преданнейшим его другом и служил ему постоянною поддержкою правою рукою³³². Во всех выдающихся чем-либо обстоятельствах современной государственной и церковной жизни мы встречаем м. Даниила и Вассиана всегда вместе и действующими в одном направлении. Так вскоре

после того, как Вассиан получил, сан епископа, он сумел оказать м. Даниилу услугу тем, что время суда над Максимом Греком находился на его стороне и действовал за одно с митрополитом³³³. Вассиан благодаря м. Даниилу вошел в милость и пользовался вниманием великого князя. Он вместе с митрополитом всегда присутствует на придворных торжествах³³⁴. В самый критический момент для Василия Иоанновича, когда его неизлечимая болезнь видимо приближалась к трагическому концу, мы видим великого князя советуясь о важных делах государства с митрополитом Даниилом, *владыкою Коломенским Вассианом* и великокняжеским духовником³³⁵.

Даниил выработал в себе такт узнавать характер, дух и направление таких людей, которые, строго говоря, не принадлежали к Волоколамской общине, и вовсе не видали стен сей знаменитой обители. Его способность узнавать людей особенно обнаружилась в выборе знаменитого Макария, которого он в 1526 году сделал архиепископом Новгородским³³⁶. Просвещенный Макарий, в последствии столь известный митрополит, по своим воззрениям и по характеру полученного книжного образования вполне подходил под дух того направления, полным выразителем которого был пр. Иосиф Волоцкий³³⁷. Объяснение солидарности воззрений архиепископа Макария с воззрениями Волоколамской школы можно видеть отчасти в том, что он некоторое время подвизался в монастыре и под руководством, Пафнутия Боровского, где начал свои монашеские подвиги и пр. Иосиф³³⁸. Таким образом между Макарием и Иосифом было как бы духовное родство и нравственная связь. С другой стороны на характер воззрения Макария оказали свое соответствующее действие изучение и знакомство с сочинениями Иосифа Волоцкого³³⁹. Прощание м. Даниила с архиепископом Макарием пред отправлением последнего в Новгород может служить некоторым основанием к предположению, что Даниил уважал и высоко ценил Макария и, прежде чем отпустить его совсем в Новгород, он призвал его к себе «побеседовати к нему о

спасении» и милостиво благословил его на высокое служение церкви, к которому он был призван³⁴⁰.

Митрополит Даниил, насколько возможно, старался выдвигать на высокие иерархические должности людей, вышедших из одной с ним школы даже и тогда, когда его значение при дворе, именно по смерти в. к. Василия Иоанновича, сделалось слабее прежнего. Так, в 1536 году ему удалось назначить на кафедру Смоленского епископа одного из иеромонахов Иосифова монастыря, именно Савву Слепушкина³⁴¹.

Не только епископские кафедры м. Даниил старался замещать людьми своего направления. Она старался выдвигать по преимуществу так хорошо известных ему подвижников Волоколамского монастыря и на менее высокие должности. Так не без влияния митрополита, в. князь в 1531 году одного из иноков Волоколамского монастыря, по имени Феодосия, послал в Новгород к архиепископу Макарию с тем, чтобы архиепископ рукоположил его во игумена Хутынского монастыря. Этот самый Феодосий в последствии сделался архиепископом Новгородским³⁴².

Наконец м. Даниил умел обобщать свои интересы и вводить в них и таких лиц, которые вовсе не принадлежали к направлению Иосифлян. Крутицкий епископ Досифей (по прозванию Забела)³⁴³ действовал в одном направлении с м. Даниилом и оказал ему услугу на соборе, судившем Вассиана, где он, желая угодить митрополиту, иногда изменял даже истине.

Таким образом деятельность м. Даниила, как церковного администратора, замечательна в том отношении, что он в свое семнадцатилетнее первосвятительство сумел сообщить всей русской церковной иерархии один общий дух и характер, в весьма многих своих чертах соответствовавший направлению Иосифа Волоцкого. Вот где скрывается причина того дружного отпора, какой дала современная церковная иерархия реформаторским, и свободным идеям заволжских пустынных. Но этим церковно-иерархическое значение м. Даниила далеко не исчерпывается. Выдвинув на епископские кафедры

иосифлян, Даниил тем самым на долгое время и после себя удержал один и тот же общий дух в русской иерархии. Епископы-иосифляне симпатизировали своим людям и естественно старались занимать ими открывавшиеся епископские кафедры и вообще протезировали им. Поэтому в течение одного XVI века ни один монастырь не поставил столько иерархов для русской церкви, сколько выставил из среды себя монастырь Волоколамский. Из него вышло до семнадцати архипастырей в период времени от 1506 и по 1589 год.

Глава III. Борьба м. Даниила с Заволжцами

Назначение Даниила митрополитом составляло удар для белоозерских пустынников. Помимо того, что в лице нового митрополита они основательно могли опасаться встретить себе противника, один факт назначения в. князем иосифлянина на кафедру митрополита говорили в пользу того, что в. князь уже стал охладевать к строгим Заволжцам и склонялся более на сторону их противников, людей с практическим направлением, умевших угождать высшей гражданской власти. Как ученик и поклонник идей Иосифа Волоцкого, Даниил с первых же дней своего служения церкви в сане ее представителя должен был самою силою вещей столкнуться с людьми противоположного лагеря. Еще живя в монастыре во времена игуменства самого Иосифа Волоцкого, Даниил хорошо знал о борьбе своего учителя с заволжскими старцами, о ее принципах и о личностях, которые стояли во главе ее, и даже сам принимал в ней участие. Таким образом Даниил давно уже подготовлен был видеть в современном ему представителе Заволжцев, Вассиане Патрикееве, противника своих убеждений, и как своего естественного антагониста в жизни и деятельности. При том Вассиан не всегда разборчивый в выражениях, нападая в своей полемике на Иосифа, не щадил при случае и его учеников. А если так, то Даниил давно уже мог считать Вассиана в числе своих личных врагов. Ставши митрополитом он уже подготовлен был к борьбе и дипломатически ловко вел ее в течение своего первосвятительства так, что в конце концов достиг полного своего торжества, а вместе с тем дал господствующее значение идеям Иосифа Волоцкого, которые проникли в жизнь русского общества и дали ей соответствующее направление на долгое время и после Даниила.

Это число вышедших из Волоколамского монастыря иерархов покажется еще более удивительным, если мы припомним то обстоятельство, что число русских епархий было

в то время очень ограничено: оно не простиралось далее десяти епархий.³⁴⁴

Представителем Заволжцев в святительство Даниила был, как известно, тот же Вассиан Косой, столь известный антагонист Иосифа Волоцкого. Он продолжал занимать высокое положение при дворе и имел сильное влияние на в. князя. Все антипатии Иосифа к противоположному направлению перешли и к его ученику Даниилу, который никак не мог потому самому беспристрастно отнестись к Вассиану. Равным образом и последний, для которого было ненавистно одно имя Волоколамского монастыря, заранее предрасположен был видеть в новом митрополите-иосифлянине своего личного врага, или, по крайней мере, недоброжелателя. Нерасположение Вассиана к м. Даниилу могло явиться еще и оттого, что он занял собою место Варлаама, к которому так дружески близок и расположен был Вассиан. Находилась еще одна сторона, которая скоро или поздно тем не менее должна была произвести разлад между Вассианом и Даниилом. Достигнув такого высокого поста, как престол митрополита, при чем решающее значение имело личное расположение к нему в. князя, Даниил мог основательно рассчитывать на ту выдающуюся роль, какая могла принадлежать ему при дворе, в. князя. Вполне в его характере было желать, чтобы эта завидная роль безраздельно принадлежала ему одному. Между тем действительность не оправдывала всех расчетов митрополита; при дворе еще продолжал пользоваться влиянием и Вассиан Косой. Достижение известной цели встречало себе сильного противника в лице Вассиана. Для того, чтобы достигнуть ее, митрополиту предстояла борьба. Таким образом с самой первой встречи между Даниилом и Вассианом уже была готова почва для раздора. Так действительно и вышло на самом деле. Положение Даниила, как бы оно высоко ни было, тем не менее оно одно не в состоянии было дать ему перевес над Вассианом, человеком придворным и сильным своим влиянием на в. князя. Взаимное нерасположение, каким может быть отмечено первое время совместного существования Даниила и Вассиана при великокняжеском дворе, скоро перешло в настоящую

придворную борьбу между тем и другим из-за влияния. Такой скорый переход очень естественен, так как лица, которые столкнулись между собою, оба сходились между собою по характеру. Если в характере Даниила нельзя не заметить гордости, честолюбия, то тем более это нужно сказать в отношении Вассиана, гордая, чисто боярская заносчивость которого не укладывалась под смиренным монашеским одеянием. Первым и самым естественным стремлением Даниила было занять насколько возможно видное положение при дворе в. князя, но тут ему постоянно мешал князь Вассиан, сильный временщик, издавна влиятельное лицо при дворе. Такое неопределенное для обеих состязающихся сторон положение продолжалось не долгое время. Сначала мы видим при дворе одинаково заметными влияния и того и другого лица. Так в июне 1523 года пред отправлением с войском под Казань Василий Иоаннович поручает свою духовную грамоту митрополиту Даниилу, при написании которой в качестве, самых доверенных лиц, присутствовал и «старец Васьян княж Иванов»³⁴⁵. Борьба между м. Даниилом и Вассианом из-за положения при дворе составляет, только один самый незначительный сравнительно с другими, едва уловимый эпизод, который по отношению к другим более серьезным предложениям вполне справедливо может быть назван только подготовительным. При развитии борьбы он совершенно стушевывается.

Более серьезными мотивами для борьбы между Даниилом и Вассианом и его сторонниками послужил все тот же издавна спорный вопрос из-за вотчинных прав монастырей. Не смотря на неблагоприятную перемену, происшедшую вследствие удаления митр. Варлаама и вступления на его место Даниила, Вассиан продолжал работать над занимавшим его вопросом. Одним из самых важных источников откуда черпали свои доводы защитники вотчинных прав, монастырей, служила Кормчая книга. Это обстоятельство побудило Вассиан обратиться к изучению ее. Внимательное изучение Кормчей книги привело его к разного рода затруднениям. Он увидел там некоторые, как ему казалось противоречия в отношении

занимавшего его вопроса. Одни канонические правила и толкования их предоставляли монастырям право владения вотчинами, тогда как другими канонами это право отрицалось³⁴⁶. Для разрешения мучивших его противоречий он еще глубже вник в изучение правил и убедился в невозможности примирения их. Тогда у него явилась мысль составить новый сборник правил, в котором бы не было противоречий. Понимая хорошо всю важность предпринимаемого дела, Вассиан испросил на свой труд благословение представителя церкви. С этой целью он отправился к митр. Варлааму и всему освященному собору духовных властей и сделал заявление, что «в святых правилах есть супротивное Евангелию и Апостолу и святых отец жителству», но что он «не смеет положить того на свою душу» и просит святительского благословения написать новое собрание правил. Варлаам, человек вполне симпатизировавший идеям князя-пустынника, дал свое благословение на труд Вассиана³⁴⁷. Принципом, на почве которого должны были произойти примирения встречающихся в правилах Кормчей противоречий, Вассиан поставил согласие их с *евангелием и апостолом* и с другими правилами, согласными в свою очередь с духом евангельского и апостольского учения. Вассиан избрал основанием для своего собрания правил номоканон Фотия, в котором кроме правил не находилось других (неканонических) статей, более всего благоприятствующих вотчинным правам монашества. Но здесь ему встречались затруднения, которые происходили от того, что и в канонах встречалось так ненавистное Вассиану выражения «монастырские села», которое он объяснял в смысле неблагоприятном для вотчинного права монастырей, владевших селами на праве частной собственности, не санкционированной высшею властью в церкви. Кормчая Вассиана написана была в 1517 году. Но это было, конечно, время ее окончательного редактирования. Труды свои по составлению сборника правил Вассиан начал несравненно ранее. Взявшись за критическое изучение существовавшего в его время сборника правил и натолкнувшись здесь на некоторые противоречия, Вассиан

хорошо сознавал свою слабость и неподготовленность к предпринятому труду. Для того, чтобы быть компетентным исследователем в избранном предмете Вассиану необходимо было обладать знанием греческого языка, на котором были написаны первоначально каноны и их толкования. Вассиан, конечно, это хорошо понимал. Неутомимый труженик и непреклонный в достижении раз поставленной цели он и здесь не потерялся. Как влиятельный при дворе человек он придумал самое удобное в его положении средство – посоветовать в. князю вызвать в Москву какого-нибудь ученого грека, услугами и знанием которого мог бы воспользоваться между прочим и Вассиан. Это конечно очень смелая мысль, но в ней нет ничего невероятного. Вассиан, дипломатические способности которого уже известны, мог дать своему совету более широкое значение, мотивируя вызов грека обилием греческих книг в великокняжеской библиотеке и необходимостью их перевода и другими нуждами. Как бы то ни было, но только в 1518 году по вызову в. князя является в Москву новая и замечательнейшая личность – это Максим Грек³⁴⁸. Максим встретил себе величайший почет в Москве как со стороны в. князя, так и митрополита, особенно последний выражал и питал к нему свою любовь и обнаруживал свое внимание³⁴⁹.

Максим во всех отношениях стоял выше той среды, в которую его закинула случайно судьба. Он выработал в себе прямой, открытый характер, его строгий, понимаемый более в духовном смысле, аскетизм сделал его неподкупно честным, правдивым человеком, для которого говорить правду когда бы то ни было и пред кем бы то ни было составляло стихию его жизни и деятельности. Полученное Максимом высокое научное, западноевропейское образование облагораживающим образом отразилось и на всем характере его и в частности на нравственных качествах его души. Аскет-монах по убеждению всю свою жизнь посвятивший духовному служению, и смотревший на все явления человеческой жизни сквозь призму своего высокого духовного аскетизма, Максим вообще мало знал жизнь, а явившись в Россию, страну дотоле ему совершенно неизвестную, он естественно оказался в положении

человека, для которого все представлялось новым и неизвестным. А что касается до разного рода интриг, которыми так отличался московский великокняжеский двор того времени, то Максим по особенностям своего характера совершенно не был подготовлен к ним.

Положение Максима в Москве на первый раз было очень завидное. Пользуясь вниманием в. князя и почетом у митрополита, Максим составил себе репутацию человека высокопросвещенного и в остальных слоях русского общества³⁵⁰. На него смотрели как на великого реформатора, как на такого «разумного» человека, который может и должен научить и указать «*как устроить государю землю свою и как митрополиту жити*»³⁵¹. Нравственный авторитет Максима так скоро установился благодаря тому обстоятельству, что при дворе в. князя царил дух пустынников в лице Вассиана и единомышленного с ним митрополита. Они оба скоро поняли и Максима, аскетизм которого имел так много общего с теми нравственными воззрениями, которые составляли отличительную особенность белозерцев. Общность воззрений способствовала быстрому и тесному сближению м. Варлаама, Вассиана и Максима Грека.

Особенное благоговение обнаруживал к Максиму Вассиан. Будучи сам, более книжником, чем человеком просвещенным ученым и сознавая слабость своих научных сил, что яснее всего обнаружилось при составлении им своей кормчей, и теперь встретив в Максиме человека не только высокопросвещенного, но и солидарного с ним в основных своих воззрениях, он всю свою душу предался Максиму. Вассиан видел в Максиме своего просветителя³⁵², в солидарность с ним во взглядах открывала Вассиану удобное средство воспользоваться богатыми знаниями святогорца для своих полемических целей. Действительно Максим оказал и постоянно оказывал научные услуги настойчивому Вассиану. При содействии его Вассиан составил особый канонический трактат под названием: «собрание некоего старца на воспоминание своего обещания от святого писания о отвержении мира»³⁵³. Здесь уже, воспользовавшись научными соображениями Максима, он

решительнее выступает против землевладельческих прав монастырей. Он прямо отвергает авторитет русских, т. е. переводных, правил и видит в них позднейшие приписки и изменения русских книжников. Встречавшееся в современных, ему Кормчих, так смущавшее его выражение, которое он называл, блаженным, т. е. соблазнительным, – выражение «монастырские села» в своем последнем каноническом трактате Вассиан заменил словами нового перевода некоторых правил, сделанного для него Максимом Греком³⁵⁴.

В новом переводе «монастырские села» заменены словами «приградие сельное», которое Вассиан, согласно первоначальному значению греческого слова (προάστειον) понимает и толкует как «пашни и винограды, а не села с житейскими хрестьяны». Таким образом, благодаря участию Максима Вассиан теперь уяснил себе различие землевладельческого быта монастырей России и Греции и с новою силою стал доказывать свою излюбленную идею о несоответствии монашеских обетов с вотчинным правом монастырей³⁵⁵. В своем собрании он отрицает основательность исторических ссылок на древних восточных греческих и русских монастырениачальников, которые все «сел у монастырей не имели, а кто давал им села они не имали, *но жили безыменно по евангелию и по своему обещанию* и своих учеников учили по евангелию жити и по иноческому обещанию». Свои доказательства безусловной нестяжательности иноков Вассиан основывает преимущественно на истинах, почерпнутых из евангелия и апостола, и вообще стоит на строго евангельской точке зрения. Свое собрание Вассиан заключает словами, что «все святые отцы о отвержении мира писаша *инокам жити по евангелию и апостолу* и по Василию Великому сел не держати, ни владети ими, но жити в тишине, безмолвии, питаясь своима рукама», а нарушителям таких правил угрожает муками вечными и др. запрещениями, которые содержатся в апостоле и в святых отец писании. В самом названии своего канонического трактата, написанного им, по его словам, на «воспоминание своего обещания» (монашеского) и служащего приложением к его Кормчей, Вассиан дает понять, что последняя составлена

была им только для своего келейного употребления, как то он и заявлял в последствии. Но это не совсем верно. Составляя свою Кормчую он несомненно имел в виду дать ей более широкое и практическое назначение, когда вручил список с нее великому князю³⁵⁶. Последнее обстоятельство ясно обнаруживает задние намерения Вассиана, в руках которого его Кормчая могла служить новым средством для убеждения в. князя действовать в духе идей пустынных белозерских.

Под влиянием Максима Грека Вассиан окончательно убедился в порче, русских книг и стал относиться к ним с величайшим подозрением. Он еще раньше высказал свои подозрения относительно исправности церковных книг.³⁵⁷ Теперь, когда Максим Грек открыл ему глаза, он свою известную мысль стал выражать в самой резкой форме. Человек, вынесший на своем веку не мало ломки, и оттого воспитавший в себе раздражительный характер, Вассиан и в других случаях, как и здесь, не умел держаться золотой середины.

Неудовлетворительное состояние современных переводов и списков Кормчей книги теперь сделалось для него самого неопровержимой истиною, которую он и выразил с свойственною ему характеру односторонностью и крайностью, назвав здешние (т. е. русские) правила кривилами, а не правилами.³⁵⁸

Ко времени появления Максима Грека в Москве умы общественных деятелей заняты были монастырским вопросом. Этим вопросом много интересовался и сам великий князь, и скорее всего по этому самому «он вопроси его множицею о пребывании и устроении сущих во святей горе честных обителей». Сочинение Максима Грека: «взложение отчасти пребывания и чина сущих во святей горе святейших монастырей общих и глаголемых особных». Рукоп. Кирилл. биб. № (не разборчиво) л. 172–224.³⁵⁹

Солидарность Максима с Вассианом повлекла его по одному пути с последним. Вассиан, носясь с своими известными полемическими тенденциями, ввел в сферу их и Максима. Одинаковый в воззрениях на монашество Максим посвящен был своим другом во всю суть занимавшего его вопроса. Тут-то он впервые со слов Вассиана узнал о не вполне

удовлетворительном состоянии современного русского монашества. Наведенный Вассианом на исследование положения русского монашества, Максим стал присматриваться к окружающей его обстановке и в особенности к жизни монахов, и здесь он наглядно убедился в правоте слов своего друга. При своем прямом, честном, открытом характере, при твердости своих духовно-аскетических убеждений, Максим, конечно, не мог долго молчать. Действительно, к голосу Вассиана присоединился скоро и голос ученого святогорца, который тем еще был опаснее для защитников вотчинных прав монастырей, что Максим превосходил всех других русских книжников своим просвещением, своими богословскими знаниями, а также искусством логики и диалектики, в которой так слабы были его противники и все тогдашние русские умы. Общее направление содержания полемики Максима по вопросу о вотчинных правах монашества одинаково с Вассианом. Свою идею о безусловной нестяжательности иноков Максим выводит главным образом из евангельского и апостольского учения, и напротив мало останавливается на разных канонических, практических и отчасти исторических соображениях и доводах, которые были на оборот в самом широком употреблении у противников его взглядов.

Точно также, как и Вассиан, Максим Грек, отрицая право монастырей на земельные владения, не затрагивал землевладельческих прав епископов и белого духовенства, и требовал только употребления церковных богатств, согласно их каноническому назначению.³⁶⁰

Вассиан, по своим политическим убеждениям, принадлежал к старобоярской партии, за что он раньше и поплатился. Монашество не убило в нем политических симпатий, родство и близость к в. князю, представителю нового государственного строя самодержавия, и влияние, которым он пользовался при нем только способствовали к тому, что он молчаливым образом мирился с установившимся государственным строем, но во всяком случае он далек был от того, чтобы симпатизировать ему вообще. Как противник, хотя и молчаливый по отношению к личности великого князя, и то не

всегда, абсолютизма власти, Вассиан постарался посвятить и своего друга Максима в неурядицы политической жизни России, которые естественнее всего могли быть отнесены к новым порядкам. Всматриваясь в общественную жизнь русского народа, Максим действительно находил в ней много ненормальностей. Как человек горячий, увлекающийся, он и здесь не захотел молчать и начал писать сочинения, в которых касался и недостатков современного государственного управления России. Памятником литературной длительности Максима в этом направлении были его сочинения: «главы поучительны начальствующим правоверно», слово на лихоимствующих, слово пространнее излагающее с жалостью нестроения и бесчиния *царей* и властей *последняго жития*, послание к начальствующим правоверно» и др. Здесь он со свойственной его характеру откровенностью и прямою высказывал самые горькие истины современным ему русским правителям и их подручникам. Он прямо заявляет, что «правлящи ныне» отличаются «*многую жестокостию*», что они любят «хищение чужих имений». Мало того, аскетическая откровенность Максима, в основании которой лежали его честные и глубокие убеждения, довела его до того, что он, даже осмеливался говорить против тех, «*уже благочестивый сан царский растлевают*» всяческими своими неправданием и лихоиманием и богомерзкими блуждениями (развод в. князя), их же ноги скорейши в еже изливати крови, по несправедному гневу своему и ярости зверской.³⁶¹ Не стоило много труда каждому современнику, чтобы догадаться, что здесь идет речь не о ком другом, как о самом великом князе. Тем более были понятны обличительные слова строгого инока для самого в. князя, который конечно никаким образом не мог оставаться довольным благочестивою откровенностью и ревностью Максима.³⁶²

В своем отношении к современному политическому строю России Максим касался и затрагивал не одну отрицательную сторону дела, выражавшуюся в разных неурядицах по управлению государством. Максим несочувственно относился к только что установившемуся на Руси полному абсолютизму власти в лице одного в. князя, или по крайней мере он

отрицательно смотрел если не на самый принцип абсолютизма, то имел в виду здесь те аномальности и уклонения, в которых он выражался в его время. Одним из самых первых достоинств царя или князя Максим признает имение при себе «*дивна советника и доброхотна царствию*»³⁶³; между тем как о Василии Иоанновиче известно, что он терпеть не мог всяких советников, которые бы могли говорить ему «на встречу».³⁶⁴

Во взгляде на отношение церковной власти к гражданской Максим Грек также стоял в отрицательном положении к современным его проявлениям. Отвергая грубый абсолютизм гражданской власти, Максим хотел видеть в церкви такое учреждение, которое было бы не только чуждо всякого раболепства пред грубою силою светской власти, но и оказывало бы всегда на последнюю нравственно умеряющее, ограничивающее действие. Не видя ничего подобного в современных русских пастырях, Максим справедливо с своей точки зрения высказывал горькие сожаления о слабости современных представителей русской церкви. Максим высоко ставил значение церкви и давал ее представителям право «*советы премудрейшими и всяческими устроении... исправляти всегда царские скипетры на лучшее*»... вообще придавал ей значение высшее власти гражданской, хотя в тоже время он в принципе и не отвергал влияния государя на дела церкви, ограничивая его пределами строгой законности.³⁶⁵

Воззрения Максима Грека на церковную и гражданскую власть покоятся на идеальной, евангельской точке зрения. Воззрения Максима на отношения церкви и государства в общем тождественны с воззрениями на этот предмет и вообще белозерских пустынников. Но кроме того в его воззрениях находилась одна замечательная черта, которая в его положении, как грека, вполне естественна и законна. Он не признавал самостоятельности русской церкви и продолжал считать ее составною частью Константинопольского патриархата и потому зависимою от представителя последнего. На независимое положение Московского митрополита Максим смотрел как на незаконное действие, как на проявление гордости и самочиния и бесчиния русских митрополитов.³⁶⁶

Воззрения Максима Грека на современное состояние русского государства и церкви способствовали сближению его с людьми враждебно расположенными к современным порядкам. Князь Вассиан Косой в этом случае конечно, мог оказывать Максиму услуги и руководить им как человеком неопытным и незнакомым со всеми условиями русской жизни, особенно в ее закулисных сферах. Установившийся взгляд на Максима, как на такого человека, призвание которого состоит в указании как государю править своим царством и как жить митрополиту, еще более привлекал, к нему лиц, имевших свои счеты с людьми, стоявшими во главе управления, и желавших поделиться сообщениями о них, а при случае и заручиться содействием такого влиятельного выдающегося человека, каким для многих современников представлялся Максим. Последний, как человек не искусившийся и мало знакомый с придворными интригами и руководившийся одним только сознанием правоты и истины, не только не отстранял от себя обращавшихся к нему лиц, но и, по свойственной его характеру искренности, старался даже входить в положение этих людей и разделять их горе. Благодаря подобного рода не вполне практическим, если смотреть на них с узко практической точки зрения, действиям Максима, около него с течением времени стал формироваться кружок недовольных и обиженных людей, в обществе которых он, как человек развитой и просвещенный, не прочь был откровенно порассуждать о разных политических отношениях и о лицах, стоявших во главе управления. Роль руководителя, принятая на себя Вассианом, много повредила в последствии Максиму. Успев скоро разгадать и понять Максима, сойтись с ним во взглядах, Вассиан в то же время помогал ему и в подборе лиц, сделавшихся его почитателям и здесь ему ничего не стоило свести Максима с людьми подозрительными с политической точки зрения, которым он сам имел основание симпатизировать. Одним словом, Вассиан рано ввел Максима в число членов, своего кружка, сообщил ему привязанность к своим интересам и обобщил его интересы с своими собственными. Отсюда-то судьба Максима становится нераздельно связанною с судьбою Вассиана, который втянул

его в сферу своих личных интересов и тем главным образом способствовал и своему падению и здесь же увлек за собою и Максима.

Кроме перевода толковой псалтири Максим Грек в 1552 (7030) году, живя в Троицком Сергиевом монастыре, по просьбе одного инок Нила Курлятева, сделал перевод на современный русский язык самого текста псалмов Давидовых. Перевод этот сделан «по тонку» и без украшения. В рукописном сказании, откуда я черпаю сообщаемые здесь исторические сведения, находится интересная жалоба названного выше инок Нила на то, что прежде существовавший перевод псалтири, сделанный м. Киприаном, неудовлетворителен: «Киприан по-гречески гораздо не разумел, и нашего языка довольно не знал же, и все писал по-сербски и еще большее неразумие написал». Далее Нил трактует о разностях, существующих между русским и сербским языком. Рукоп. Новгор. Соф. библи. № 1525, л. 81–88.³⁶⁷

Первые годы своего пребывания в России Максим Грек провел благополучно. Первым занятием его был перевод сводной толковой Псалтири. По окончании труда (в 1520 г.) Максим свой перевод Псалтири вручил в. князю, который передал его на рассмотрение митрополиту Варлааму. Митрополит и его собор одобрили ее и торжественно назвали ее *источником благочестия*. Переводчик Максим был щедро награжден в. князем.³⁶⁸ Но видно, Максим хорошо понимал ту громадную разность во взглядах и обычаях, какая разделяла его от русских, когда он после перевода толковой Псалтыри, не смотря на подарки и оказываемый ему князем и митрополитом почет, просил у великого князя позволения отправиться на Афонскую гору.³⁶⁹ Во время перевода толковой Псалтири Максим, по поручению м. Варлаама, занимался переводом (с 13 главы) сводного толкования на кн. Деяний Апостольских, который сделан был на иждивение самого митрополита. Этот труд Максим успел окончить даже ранее перевода толковой Псалтири, именно в марте 1519 (7027) года.³⁷⁰ Около этого же времени Максим сделал опись книгам великокняжеской библиотеки, по поручению самого в. князя.³⁷¹ В 1521 году

Максим перевел житие Пресв. Богородицы, составленное Метафрастом.³⁷² Кроме чисто переводных трудов, Максим в то же время занимался исправлением книг, которое ему было поручено в. князем.³⁷³ Исправлениям Максима предложена была прежде всего Триодь, а потом и другие богослужебные книги: Часослов, Минея праздничная и Апостол.³⁷⁴ При исправлении русских богослужебных книг Максим нашел не мало важных ошибок, извращавших собою смысл подлинника и даже противоречивших догматическому учению церкви. Мысль подвергнуть пересмотру круг богослужебных и церковных книг явилась у в. князя неслучайно. Скорее всего на эту мысль навел великого князя Вассиан, который при составлении своей Кормчей наглядно убедился в неисправности русских книг.

Не долго Максим мог спокойно работать и трудиться на пользу просвещения Руси. Скоро создано было такое положение вещей, что ему пришлось заботиться и о своей безопасности. Триумвират пустынников расстроился. Митр. Варлаам, стоявший во главе его, пал, сделавшись жертвою твердости своих убеждений, поступать которыми он не хотел ни пред кем, не исключая и в. князя. Митр. Варлаам занял Даниил, человек по характеру и по воззрениям и по жизни во многом не походивший на своего предшественника. Если в лице Варлаама Вассиан и Максим лишались своей постоянной поддержки, то в лице Даниила они не только не получали ничего лучшего, но даже основательно могли ожидать в самом лучшем случае полного безучастия к себе. А что касается в частности Вассиана, то в падении Варлаама, который и избран был на митрополию не без его участия, он наглядно видел ослабление своего влияния на князя, а в назначении на митрополию Даниила, – человека взятого из лагеря его врагов, сильный удар и оскорбление для своей собственной личности. Отношение Вассиана к Даниилу с самых первых дней вступления его на престол характеризуются, как выше было указано, явным нерасположением. Равным образом и Даниил смотрел на Вассиана как на своего врага.

Несколько снисходительнее на первых порах относился Даниил к Максиму Греку. Последний находился в несколько

лучших условиях к митрополиту, так как с ним не связывалось у Даниила воспоминания о той ожесточенной полемике, непосредственно обращенной на иосифлян, какую отличался Вассиан. Митрополит на первых порах мог даже интересоваться Максимом как личностью для него совершенно новою. Но и на Максима митрополит не мог долго смотреть равнодушно, как на человека солидарного с Вассианом и наравне с ним пользующегося большим вниманием в. князя. Даниил вообще не мог спокойно смотреть на существование особого кружка людей, далеко различающихся с ним по воззрениям, но пользующихся большим значением при дворе в. князя.

На первых порах между Даниилом и Максимом установились сносные, по внешности, отношения. Даниил содействовал Максиму Греку в переводах. В 1524 году Максим окончил перевод Бесед св. Иоанна Златоуста на евангелие Матфея и Иоанна, который произведен был «умышлением и промышлением, и проторы и повелением» самого м. Даниила³⁷⁵. По самому характеру и по воззрениям м. Даниил и Максим, не могли долго поддерживать между собою обыкновенные, более или менее, нормальные отношения. Диаметральная противоположность во всем скоро сделала их врагами друг к другу. Явное нерасположение м. Даниила к Максиму Греку вызвано было, можно сказать, случайными обстоятельствами. Митрополит поручил Максиму перевести сочинения Феодорита, епископа Кирского. Максим отказался исполнить его поручение, справедливо мотивируя свой отказ тем, что сочинения Феодорита могут быть опасны для простого, малообразованного народа. Митрополит не хотел придавать значения доводам святогорца и трижды обращался к нему с одною и тою же просьбою и каждый раз получал с его стороны отказ³⁷⁶. Настойчивый отказ Максима глубоко оскорбил митрополита, который видел в нем не более как только простого инока, и потому считал его вполне зависимым и подчиненным своей власти, как представителя церкви³⁷⁷. С этого времени между ними начинаются явно враждебные отношения, в основании которых лежит оскорбленное самолюбие митрополита, под влиянием личного чувства не хотевшего

принимать во внимание представляемых ему серьезных соображений. Между тем Максим, оказался пред митрополитом столь настойчивым в своем отказе, будучи уверен в силе своей аргументации и доводов, и по своей прямоте не хотел придать ему более мягкой формы. Как бы то ни было, но первая вина в разрыве, падая на обоех лиц, тем не менее все-таки склоняется своею тяжестью более на сторону митрополита. С другой стороны в деятельности Максима Грека находилась такая сторона, которая непосредственно касалась личности митрополита. Изучая нравственную личность нового митрополита Максим к своему удивлению находит в нем нечто такое, что, по его воззрениям, не вполне соответствовало идеалу представителя церкви. Свои мысли о несоответствии жизни митрополита званию истинного пастыря Максим по своему обыкновению стал открыто высказывать в своих сочинениях. Некоторые обличения Максима настолько прозрачны и тем более должны были казаться такими для современников, что в них прямо обрисовываются те лица, против которых они были направлены. «Ты же треокаянна (душе), так обличает Максим одного святителя, кровей убогих безщадно испиваючи лихвами и всяким делом неправедным, и себе оттуду преобильно приготавлиючи вся твоя угодная, егда же и якоже хочещи, во градах же ездящи на конех благородных со многими, овем убо последующим, овем же напред воплем и бичию разбивающим сретаючи тя народы. Угодна ли творити мниши своими долгими молитвами и черным сим власным образом, Христу любящу милость паче жертвы, и осужающа всякого нищененавидца»³⁷⁸. Скорее всего в описанном здесь выезде духовного сановника можно видеть выезд самого митрополита, так как невозможно допустить, чтобы с такою пышностью мог разъезжать по Москве какой-нибудь из провинциальных епископов, часто посещавших столицу³⁷⁹.

Еще дальше в нерасположении к митрополиту пошел Вассиан. Влиятельное положение при дворе сделало его высокомерным. Сознание своей силы доводило его до того, что он свысока относился и старался игнорировать митрополита. Подавши в. князю мысль об исправлении книг. Вассиан взял

ведение исправительного дела на свои руки, и во время возникавших при исправлениях сомнений он и сам не хотел и Максима удерживал от того, чтобы обращаться за советом к высшей духовной власти – митрополиту и просить его санкции на тот или другой затруднительный предмет исправления. Между тем при митр. Варлааме Вассиан обращался за советами и за благословениями к митрополиту напр. при составлении своей Кормчей. Ясное дело, что здесь играют роль личные счеты Вассиана с Даниилом. Мало того, Вассиан свое игнорирование митрополита мотивировал такими данными и формулировал их в таких вызывающих выражениях, которые должны были казаться слишком оскорбительными для всех тех, кого они касались. Он считал митрополита даже неспособным и некомпетентным в деле исправления книг. На последовавшие со стороны некоторых советы докладывать митрополиту о переводных и исправительных трудах Вассиан с высокомерием отвечал: «Они (митрополит и епископы) того не ведают, а что они и знают, им надобе пиры и села, и скакати, и смеяти с воры». Максим здесь действовал под влиянием и по программе Вассиана, и хотя может быть и не высказывался так резко, но сообразовался в своих действиях с указаниями Вассиана и тем до некоторой степени обобщал их с поступками самого Вассиана. Отрицая вполне законный авторитет митрополита в ходе исправления книг, Вассиан в то же время позволял себе крайне бесцеремонные отзывы о достоинстве славянских переводов и выражал их по обыкновению в самой резкой форме³⁸⁰. Понятно такое огульное порицание всего того, на чем держалась и чем долго время жила русская церковь, должно было производить на всех поражающее действие. Нельзя думать, чтобы Вассиан, выражаясь таким образом о русских книгах, придавал полное значение своим словам. Всегда раздраженный он не умел и не приучился выражаться спокойно и более точно.

Таким образом слишком было много поводов для м. Даниила к тому, чтобы относиться враждебно к Вассиану и Максиму. Его возмущало несомненно еще то независимое положение, в каком находились оба инок. По своему званию

они были люди слишком невысокого ранга и к тому же, как простые монахи, они должны были находиться под непосредственной юрисдикцией самого митрополита, их главного начальника. Так именно и смотрел на них митрополит, когда он называет Вассиана «простым иноком», а Максима и вовсе «неведомом и неизвестным человеком, новопришедшем»³⁸¹. Однако действительность говорила митрополиту иное, и ему волей-неволей пришлось на некоторое время мириться с нею. Вот в этом-то обстоятельстве и скрывается то чувство «зависти», которую питал к инокам митрополит и о которой упоминает автор сказания о Максиме³⁸².

В нерасположении к Максиму с митрополитом сходились и другие иерархи русской церкви, из которых многие исходили из Волоколамского монастыря, или находилось под особым, покровительством и вниманием митрополита и считали себя нравственно обязанными действовать в духе его воззрений. Кроме личности самого митрополита прямодушный Максим в своей полемике против монастырских имуществ затрагивал все высшее и богатое духовенство. Резкие, хотя и правдивые, обличения святогорца монашеской распущенности, корыстолюбия и роскоши, какую любили окружать себя епископы и настоятели современных русских монастырей, вооружили против него почти всю современную церковную иерархию³⁸³. Мало того, Максим яснее всех других понимал односторонность развития религиозной церковной жизни в России и поражался господством в ней внешности и формализма. Свой отрицательный и неодобрительный взгляд на одностороннее развитие церковной жизни Максим высказал даже открыто пред лицом судившего его собора. «Мы, говорил он, приемше святое крещение, и держаще веру православную, и честную и святую, *но плода добра не имущи есмь*»³⁸⁴. Понятно, как должны были действовать подобные рассуждения Максима на его русских современников, которые в фарисейском самообольщении представляли только самих себя истинно-православными христианами³⁸⁵ и в чистоте православия отказывали даже самим грекам³⁸⁶. Не один Даниил питал

чувство неудовольствия на Максима и Вассиана. Находились и другие, которые вооружались против Максима, но не из-за личных счетов, какие имели место в отношениях к нему митрополита, а из-за взгляда на предпринятое им дело исправления книг. Люди обрядового, формального направления скорее всего стали в отрицательное положение к исправлениям Максима. Отрицательный взгляд на книжное исправление исходил, как известно, из установившегося к тому времени догматического взгляда на книгу и отсюда на строгую неизменяемость ее содержания. Некоторые говорили Максиму: «велию, о человеце, досаду тем делом прилагаешь возсиявшим в нашей земле преподобнейшим чудотворцам, они бо сицевыми священными книгами благоугодиша Богови, и живуще и по представлениих от Него прославишася святынею и всяческих чудес действием»³⁸⁷. Сомнение в возможности получения спасения чрез исправленные книги крепло на уважении к веками передававшимся формам. Конечно, необходимость исправления в принципе отвергала самая невежественная часть русского общества. Более просвещенные люди того времени сознавали потребность в исправлениях, но, не обладая широким богословским образованием, воспитавшись на церковных книгах и сроднившись со всеми их внутренними и внешними особенностями, они не могли определить границ, до которых, по их мнению, должно простираться дело исправления. Святое благоговение к книге слишком глубоко вкоренилось в них, чтобы они могли спокойно отнестись к всяким переменам той книги, по которой они учились и привыкли молиться и руководствоваться в своей жизни. Отсутствие науки и научной критики и незнакомство с ее правилами ставили русских книжников в самое жалкое положение: они не знали где и на чем остановиться в размерах исправления книг. Понятно, людей такого шаткого, неопределенного направления широкие исправления могли серьезно пугать и даже отталкивать от самого исправительного дела. К фракции подобных им людей принадлежал и м. Даниил. Он в принципе одобрял исправление книг, но по характеру полученного им образования, не мог определить истинных

границ, в которых должны были происходить исправления вполне законные и полезные. Личное раздражение, с которым относился Даниил к Максиму, подававшее ему собою повод быть до крайности придирчивым и неодобрительным, к исправительным трудам Максима делает невозможным выделить объективным, безотносительный взгляд Даниила на пределы законности в книжных исправлениях.

Между тем Максим Грек отнесся к делу исправления книг, руководясь исключительно научно-критическими соображениями и вовсе не принимая во внимание духа народа и характера русского просвещения. Научно критический метод исправления предоставлял широкую свободу Максиму Греку в отношении к русским церковно-богослужебным книгам. Будучи вполне верен ему, Максим с полным сознанием своей правоты и компетентности исправлял и уничтожал в них все то, что не соответствовало греческому подлиннику, как бы ни были велики пределы его исправлений. Причем он вовсе не принимал в расчет и не сообразовался с той важностью, какая признавалась книжным русским людям за теми или другими местами книг. Очевидно, здесь Максим расходился с русским обществом, с недоверием отнесшимся к его исправительной деятельности, так как он не принимал во внимание утвердившихся веками взглядов того общества, на пользу которого он трудился. К этому еще присоединилось и то весьма важное в положении Максима обстоятельство, что он мало знаком был с русским языком и переводил при помощи двух толмачей, Дмитрия Герасимова и Власия, которым даны были для переписки два писца, Михаил Медоварцев и Силуан, инок Троице-Сергиева монастыря. Максим сам переводил с греческого на латинский язык, а толмачи уже переводили с латинского на славянский³⁸⁸. Тот способ перевода, какого по необходимости держался Максим, представлял не мало затруднений и не гарантировал его от ошибок. Толмач не мог уяснить мысли переводчика, или мог ее понять и перетолковать по своему, дать ей тот или другой оттенок, без всякой задней мысли намеренно изменить то или другое, а сам переводчик Максим не мог, за незнанием русского языка, проверить своего толмача, и отсюда сделались

весьма возможными ошибки, вся вина в которых тем не менее падала на самого переводчика.

Некоторые внешние обстоятельства окончательно подорвали авторитет Максима Грека в глазах по крайней мере в. князя. В 1522 году прибыл в Россию турецкий посол Скиндер. Так как Скиндер, принадлежал по своей национальности к грекам, то в положении Максима, закинутого судьбою в малоизвестный ему край, и несомненно скучавшего о своей родине, естественно было завести сношения с своим соотечественником, которые тем не менее вселяли сильные подозрения против Максима, так как турецкий посол Скиндер известен был своею враждебностью по отношению к России³⁸⁹.

Ко всему этому присоединилось такое дело, в котором в. князь был непосредственно заинтересован и в котором Максим и Вассиан высказались в духе, совершенно противоположном желаниям и расчетам самодержавного князя. Речь идет о разводе. Развод в. князя в истории двух направлений русской мысли первой половины XVI в. послужил пробным камнем в глазах светского правительства для оценки того и другого и ареною, на которой столкнулись представители того и другого направления в своих, противоположных воззрениях. Столкновение, действительно, произошло и окончилось трагически для проповедников-нестяжателей, и наоборот торжеством для их противников – иосифлян. Конечно, у Василия Иоанновича не вдруг явилась мысль о разводе, он, может быть, лелеял ее даже не один год. Это косвенным образом подтверждается и тем, что, как свидетельствуют некоторые памятники, прежде чем решиться на развод, в. князь обращался на восток к патриархам за разрешением, но только не получил его. А для того, чтобы могли придти ответы, требовался довольно значительный промежуток времени. Несомненно Василий Иоаннович о своем намерении развестись ранее других сообщала Вассиану и Максиму, как людям самым близким к нему и компетентным, но, к своему удивлению, получил от них обоих самый решительный, и в то же время неодобрительный отзыв о своем намерении.³⁹⁰ Поэтому, в том обстоятельстве, что первому судебному расследованию Максим

подвергся девятью месяцами ранее состоявшегося развода в. князя, нельзя еще видеть доказательства того, что противоречие Максима по делу о разводе не повлияло на его дальнейшую судьбу. Напротив, в. князь постарался поскорее покончить с Максимом, чтобы не иметь в нем себе обличителя. Очень вероятно, что самая мысль об обращении по делу о разводе на восток, и особенно *на Афон*, принадлежала Максиму Греку, как некоторое время подвизавшемуся на святой горе, и Вассиану Косому. Вассиан и Максим не покривили душой пред в. князем по делу о разводе и здесь остались вполне верными своим строго евангельским духовно-нравственным началам. Равным образом верен оказался своей школе представитель иосифлян – Даниил. Оба инока лишились прежнего благоволения князя. Мало того, Василий Иоаннович, не любивший никогда прощать противоречий себе, оскорбился образом действий людей, так много облагодетельствованных им и, по его мнению, обязанных ему отвечать взаимною благодарностью. А непреодолимое желание развода, дела явно незаконного, побуждало в. князя позаботиться о том, чтобы, если только представится удобный случай, освободить себя от открытых обличений строгих пустынников – Вассиана и Максима. Последние тем более могли быть опасными для в. князя, что на их стороне была правда, очевидная для всех, которая потому самому естественно должна была привлечь на их сторону все симпатии общества. – Таким образом противоречие разводу пошатнуло положение Вассиана и Максима в глазах в. князя до того, что теперь нужен был только повод для того, чтобы их падение сделалось совершившимся фактом. С другой стороны, высшая церковная власть – митрополит также не мог равнодушно и беспристрастно относиться к их судьбе и основательно рассчитывал воспользоваться падением своих противников для того, чтобы упрочить свое влияние при дворе и в то же время отмстить им за нанесенные ему со стороны их оскорбления.

Первый начал страдать Максим Грек. Да это и понятно. Он был человеком пришлым, не умевшим прочно нравственно укрепиться в новой сфере, в какую его закинула судьба. При том он казался его врагам князю и митрополиту несравненно

опаснее Вассиана. Его ум, просвещение, его литературная полемическая деятельность, поражавшая своею силою и убедительностью все доводы собственных, русских книжников, не могших противопоставить ей ничего основательного и веского, естественно возбуждали более сильные опасения, чем деятельность одного Вассиана, человека по своему просвещению стоявшего неизмеримо ниже Максима.

Первым делом, которое навлекло неприятность на Максима, послужили его сношения с некоторыми боярами и вообще людьми, недовольными новыми установившимися порядками управления. Так как о нем в известной части русского общества составилось самое лестное мнение, как о человеке весьма просвещенном, от которого значит было чему поучиться, то около Максима который был не такого характера, чтобы скрывать свои знания и таланты, образовался маленький кружок просвещенных людей которые собирались иногда к нему и здесь «говаривали с ним книгами и спирались меж себя о книжном». Из таких друзей Максима известны имена пяти человек. Максим также, как уже известно, не вполне симпатизировал установившимся на Руси современным ему государственным порядкам. Это обстоятельство само собою сблизило его с людьми одних с ним симпатий. Симпатии Максима простирались и на лиц законно или незаконно страдавших и выносивших на себе тяжесть современных государственных порядков. Таким путем он сошелся с опальным боярином Иваном Берсень-Беклемишевым и дьяком Федором Жареным. Берсень был сторонник древних боярских традиций, смело говоривший правду в. князю и не стеснявшийся противоречить ему, за что именно он и подвергся опале со стороны в. князя. Несчастье Берсеня вызвало участие к нему Максима, которое затем перешло в тесную дружбу. Берсень был Максиму «добре советен друг» и между ними не существовало никакой тайны. Они поверяли друг другу все и для этого иногда по долгу сидели «один на один». Предметом рассуждений Максима и Берсеня служили главным образом современные общественные деятели и люди стоявшие в главе управления: говорилось много о государе, что он жесток и немилостив, не

любит «встречь» и т. п., о митрополите, который носит только имя митрополита и ни о ком не печалует. Здесь Берсень в беседе с Максимом давал полную свободу своему слову. Он расспрашивал Максима о порядках его родины – Греции и приходил к невыгодным сравнениям в отношении России. «Хотя у вас цари злочестивые, говорил между прочим Берсень Максиму, а ходят так *»ино у вас еще Бог есть*». Понятно, какое действие должны были произвести на всякого последние слова Берсеня, который ставил управление нечестивого мусульманского государя, турецкого султана, выше правления христианского православнейшего царя и князя русского. Берсень слишком низко ставил современные государственные порядки на Руси и говорил, «что ныне в людех правды нет», и даже опасался за будущность государства, говоря, что теперь «на Бога то на одного и надея». В подобном духе были рассуждения с Максимом и Федора Жареного. – Положим, в рассуждениях с опальными Максим играл второстепенную роль: он более выслушивал их, чем сам говорил, а если же и вступал с ними в разговор, то выражался в самом благонамеренном тоне. Но один тот факт, что Максим принимал к себе людей, находившихся на дурном счету у в. князя, и рассуждал с ними на едине, бросает тень подозрения и на личность Максима, которая, при тогдашней чисто азиатской подозрительности в глазах его врагов, имела немаловажное значение.

Связь Максима с опальными боярами обнаружилась случайно. Началось следственное дело по преступлениям Ивана Берсеня и Федора Жареного, где и открылось участие в их положении Максима. Весь акт следственного дела о Берсене и Жареном не сохранился. До нас дошел отрывок только о двух заседаниях суда, происходивших в феврале 1525 года. На первом допросе Берсень отказался было от тех слов, которые он говорил Максиму и какие на допросе приписывал ему последний. Жареный не отказался. В другом заседании, происходившем. 22 февраля, Берсень подтвердил истину показаний на него Максима и тем еще более подтвердил важность своих сношений с ним³⁹¹. Теперь стала ясною для всех и для князя связь Максима с враждебными ему людьми –

политическими преступниками. Максим попал в сильное подозрение. Князь поражен был таким открытием и естественно хотел знать истину. Поэтому он посылал к одному из подсудимых, к Федору Жареному, троицкого игумена, чтобы он посланному им сказал «всю истину на Максима»³⁹².

Таким образом кроме тайного нерасположения к Максиму за противоречие разводу в. князь имел теперь более серьезные данные к тому, чтобы даже окончательно отдалить его от себя и предоставить его врагам. А последних насчитывалось очень много. Во главе их находился сам митрополит, лично озлобленный против Максима: в нерасположении к Максиму сходились и другие иерархи, вооруженные против него его строгими обличениями их недостатков. Против Максима была наконец целая масса невежественных книжников, подозрительно смотревших на его книжные исправления. Враги Максима, давно искавшие случая придраться к нему, но скрывавшие до времени свои намерения, зная почет и уважение, питаемое к нему в. князем, благодаря противоречию в. князю в разводе и еще более подозрениям вызванным связью его с людьми политически неблагонадежными, поняли, что теперь настало для них удобное время для того, чтобы свести наконец с ним свои счета.

Действительно, не далее как только чрез месяц после следствия по делу Берсеня и Жареного в апреле и мае месяцах открылся целый ряд соборов на Максима Грека, происходивших то во дворце в. князя, то в палатах митрополита. Самая близость расстояния времени между полным охлаждением в. князя к Максиму и его соборным судом показывает уже связь между этими двумя фактами и свидетельствует о той ревности, которую обнаруживали враги в его преследовании. До нас сохранилась запись только об одном из соборов, судивших Максима в 1525 году. Собор происходил во дворце в. князя и в его личном присутствии, тут же находились два его брата, Юрий и Андрей, архиепископы, епископы, архимандриты, игумены и старцы из многих монастырей и множество бояр, князей и воевод. Многочисленность и торжественность собора рассчитаны были на важность предмета соборного деяния и на

правдивость и авторитет соборного приговора и определений. На соборе роль судьи и обвинителя принадлежала митрополиту Даниилу и его сподвижнику Досифею, еп. Сарскому и Подонскому. Митрополит, как председатель собора, давал ход и направление соборным деяниям, а Досифей Сарский являлся в роли его помощника, секретаря и делопроизводителя. Виновность Максима Грека группировалась около его книжных исправлений, его литературной деятельности, посвященной рассуждениям о неприличии монастырям владеть недвижимыми имуществами и соединенной с обличениями современной монашеской распущенности, и наконец около его некоторых канонических и догматических мнений.

Неодобрительные отзывы Максима Грека о состоянии славянских переводов церковно-богослужебных книг, какие находились в употреблении в русской церкви, невежественными людьми понимались как страшная еретическая хула на все книги. Из отзывов Максима ревнители буквы выводили и приписывали ему такие слова, которые действительно компрометировали светлую личность святогорца. Преувеличенная таким образом мысль Максима о неудовлетворительном состоянии русских книг и послужила одним из поводов к его обвинению. На соборе 1525 года протопоп Афанасий, поп Василий и протодиакон Иван Чушка представили запись, в которой между прочим выставляли хулу Максима на все вообще русские священные книги. В записке докладывалось собору, что Максим утверждал и высказывался в таком виде, что, по его словам, будто на Руси нет ни Евангелия, ни Апостола, ни правил, ни уставов, и т. п. Обвиняемый на очной ставке с обвинителями отверг взводимое на него обвинение, и внес в него ту существенную поправку, что он действительно высказывался о неудовлетворительном состоянии русских книг и говорил, что здесь на Руси книги непрямы, а иные книги переводчики перепортили и настолько, что их необходимо переводить снова³⁹³. Несомненно, Максим здесь говорил истину как в том отношении, что действительно тогдашние славянские переводы отличались неисправностью³⁹⁴, так равно и в том, что он высказывался о

них в таком именно виде, и вовсе не имел в виду порицать разом весь полный круг употреблявшихся в русской церкви священных и богослужебных книг. Заявления Максима, конечно, должны были неприятно подействовать на отцев собора, большинство которых проникнуты были большим уважением к букве писания и ко всем установившимся временем формам и оборотам выражений. В словах самого Максима, заявленных им на соборе по поводу поданной на него записи, они видели не более как дерзкую хулу и одно из злых его мудрований, как и не преминул заявить об этом м. Даниил.³⁹⁵

От общего осуждения в хуле на русские книги отцы собора переходят к рассмотрению частных отступлений, какие замечены были в книжных исправлениях Максима Грека. Его, напр. обвиняли в том, что он написал в своих правилах: -аще кто наречет Пречистую Богородицу Деву Марию, да будет проклят. Обвинение самое неопределенное, из него невозможно вывести не только какого-нибудь догматического или вообще церковного отступления Максима, но даже трудно отыскать логический смысл, так как оно неправильно выражено по своей грамматической форме. При всем том обвинение взято слишком отрывочно, вне всякой связи с предыдущими и последующими мыслями, и потому судить по нему о какой-нибудь виновности Максима нет никаких оснований. Максима обвиняли в том, что он в русских книгах вместо «безстрастно Божество» писал и употреблял, «не страшно Божество», а в другом месте «безстрашно Божество». Или еще в трудах Максима по исправлению книг находили отступление, заслуживающее внимания по отсутствию в нем смысла. Максиму ставили в вину то, что он написал, в правилах: «яже во истине на то Бога разаряемого веру, и почесть презираема». При подобных обвинениях Максим Грек отвечал ссылкой на описки писцов и вообще на описи всегда и везде и для всякого возможные, а тем более возможные для него, как человека мало знакомого с русским языком. Последние три соборные обвинения отличаются своею односторонностью, недостатком логического смысла, из которого не возможно вывести ничего положительного, тем более невозможно выделить какой-нибудь

религиозной системы с еретическим колоритом. Но для членов собора они не казались такими, они в каждом из представленных обвинений видели важные, едва не догматические отступления, так как для них важна была не только мысль того или другого священного источника, но и самая буква его. Тем с большим правом они могли осуждать Максима за неправильное, неграмматическое изложение его исправлений, хотя здесь они более всего должны были понимать положение подсудимого, как человека, мало знакомого с русским языком и допускавшего потому без всякой религиозной неблагонамеренности ошибки в своих трудах. Отцы собора заботились о количестве обвинений и, не увеличивая их преднамеренно, находили их в ошибках, встречавшихся в книжных исправлениях Максима, причем в полном сознании и убеждении правоты своих обвинений заявляли о них собору. Личное нерасположение отцов собора выразилось здесь в том, что они вовсе не хотели принимать во внимание положения Максима и тех сторон его деятельности и его строго православных воззрения, где он выступает в своем истинном достоинстве и с характером строго православного человека.

В ряду других обвинений на Максима м. Даниил ставит и его проповедь о безусловной иноческой нестяжательности, рассматриваемую в связи с обличениями распущенности современного монашества. Замечателен взгляд на нее митрополита. По его мнению, проповедь Максима была *злым еретическим* мудрованием и хулою на всю русскую церковь. «Ты, Максим, говорил, митрополит святые Божии соборные и Апостольские церкви и монастыри укоряеши и хулиши, что они стяжание, и люди, и доходы, и села имеют, и в ваших монастырях во святой горе и в иных местах в вашей земле и у церквей и у монастырей села есть³⁹⁶ да и в писаниях отеческих писано велено их держати святым церквам и монастырем. Да ты же, Максим, продолжал митрополит, святых чудотворцев Петра, и Алексея и Ионы митрополитов всея Руси и преподобных чудотворцев Сергия, и Варлаама, и Кирила, и Пафнутия и Макария, укоряеши и хулиши, а говоришь так: занеже они держали города, и волости, и села, и люди, и

судили, и пошлины, и оброки и дани искали, и многое богатство имели, ино им нельзя быти чудотворцом». ³⁹⁷ Из обвинительных слов м. Даниила обращенных к Максиму видно, что прием защиты владельческих прав монастырей у него совершенно тождествен с приемами Иосифа Волоцкого. Как в свое время Иосиф в проповеди пустынных нестяжателей видел поругание, хулу всего монашества взятого в лице самых лучших и великих своих представителей, ³⁹⁸ так же точно теперь высказывается и м. Даниил. И он в проповеди Максима видит не более как только «хулу на церковные уставы и законы и на святые чудотворцы и на святые монастыри». ³⁹⁹ Нужно сказать, что Даниил говорил здесь вполне искренно. Та формулировка обвинения, какая дана митрополитом, строго говоря, слишком преувеличивала вину Максима, и представляла его действительно вольнодумцем, и попирателем церковных уставов, но это преувеличение выходило не из предосудительного намерения выдумывать обвинения, а оно вытекало из общего взгляда на деятельность нестяжателей, которого держался не один митрополит, но вся и современная церковная иерархия, видевшая в порицаниях монастырских недостатков хулу всех церковных уставов. Таков был общий дух тогдашнего религиозного консерватизма.

Не одни впрочем консерваторы на обличительную проповедь Максима смотрели как на порицание всех русских святых подвижников, допускавших в своих монастырях владение вотчинами. Так, ученики Феодосия Косого прямо ссылались на сочинения Максима Грека и приписывали ему точно такое же отношение к древним русским подвижникам, в каком Даниил обвинял Максима на соборе 1525 года ⁴⁰⁰.

На соборе 1525 года Максим еще судился за то, что он оказался защитником интересов Константинопольского Патриарха. Ему не нравилось, что русские митрополиты поставляются у себя дома и пользуются полнейшею независимостью. Максим долгое время доискивался благословенной грамоты патриарха, которую будто дал Константинопольский патриарх и на которую русские ссылались в защиту законной независимости своей церкви. Но он не

доискался грамоты и объяснил такое отступление от древнего обычая поставляться русским митрополитам от Константинопольского патриарха гордостью представителей русской церкви; а самый факт поставления – самочинием и бесчинием. Выходя из своего взгляда на отношение русской церкви к Константинопольскому патриарху Максим отрицал право русской церкви, как несамостоятельной, анафематствовать еретиков⁴⁰¹. Исследование Максимом вопроса о канонических основаниях автокефальности русской церкви тем более для него представлялось важным, что для него, как грека, казалось очень обидным подозрительное отношение русских к православию подпавшей под власть Турок Константинопольской церкви, что ясно выражалось ими во внесении в архиерейскую присягу обещания не принимать поставления от Константинопольского патриарха и поставленного от него. В этом обстоятельстве Максим видел обиду для своей церкви и писал в защиту ее⁴⁰². Максим на соборе 1525 года вполне подтвердил взводимое на него обвинение. Как грек, он свое мнение считал самым законным, так как он не находил актов, канонически утверждающих самостоятельность существования русской церкви; да оно с строго канонической точки зрения и в положении Максима должно быть признано таким; но настаивая на нем, он тем самым задевал непосредственно личность самого митрополита и всю церковную русскую иерархию. Мало того, даже в глазах светской власти, вовсе не сочувствовавшей опеке цареградской иерархии, и более всего содействовавшей освобождению русской церкви из под зависимости Константинопольского патриарха, – до того, что самая самостоятельность русской церкви есть дело и следствие более политических причин, чем церковных, его мнение могло быть признано подозрительным. С другой стороны, и русские иерархи, помимо неприятного для них исследования Максимом, человеком пришлым, о законности их иерархических прав, имели законные канонические основания, которыми утверждалась самостоятельность русской церкви, а потому еще более могли вооружаться против Максима. Известно, что освобождение

русской церкви от зависимости Константинопольской совершилось с строгим соблюдением церковных правил. Константинопольский патриарх предоставил русской церкви полную независимость и подтвердил ее особою грамотою⁴⁰³.

Догматическим заблуждением Максима Грека на соборе 1525 года было выставлено его учение о Христе, что сидение Его одесную Отца есть мимошедшее, минувшее, а не предвечное. Учение действительно еретическое, так как по взгляду православной церкви, которая признает Сына Божия единосущным и сопредельным Богу Отцу, сидение Христа одесную Отца принимается не временное, минувшее, а вечное бесконечное. Происхождение такого странного учения, какое проводил Максим, связано с его книжными исправлениями. Он, делая поправки в славянских книгах в тех мыслях, где в них находилось выражение: «Христос взыде на небеса и седе одесную Отца», или «седей одесную Отца» уничтожал их и заменял словами: «седев одесную Отца, седевшего одесную Отца», а в другом месте «сидел одесную Отца». Максим и на соборе подтвердил и признал истинным свое учение и сделанные им поправки. Объяснение происхождения учения Максима о минувшем сидении Иисуса Христа одесную Отца и настойчивости, которую он обнаружил на судившем его за ложность этого учения соборах, нужно искать не в еретичестве Максима, которого не существовало на самом деле, а в малом знакомстве его с русским языком. Он еще не освоился с духом и особенностями русского языка и, понимая известные места и слова по своему, он так настойчив был на соборе 1525 года. Для него казалось напротив еретичеством отрицание того учения, в котором его обличали как в ереси. И на соборе 1531 года Максим на обвинение его в еретическом учении о минувшем сидении Иисуса Христа одесную Бога Отца в полном сознании истинности своего мнения снова подтвердил его. Причем замечательно то, что он на обоих соборах (1525 и 1531 г.) известное свое заявление сопровождал замечанием, что «в том разнствии некоторого нет»⁴⁰⁴, то есть по его словам выходило, что нет никакого различия между истинно православным учением о предвечном сидении Иисуса Христа

одесную Бога Отца и его собственным мнением. Конечно, это одно ясно давало понимать истинные причины мнимого еретичества Максима. Но отцы собора не хотели брать во внимание оправдывающих подсудимого обстоятельств. Только уже двоекратный соборный суд за известное учение заставил Максима глубже вникнуть в смысл сделанных им поправок и тогда только он понял ошибочность своего мнения. Он в своем исповедании веры и постарался исправить объяснить происхождение своего невольного заблуждения⁴⁰⁵. Действительно невозможно допустить, чтобы Максим в самом деле разделял еретическую мысль о минувшем седении Сына Божия одесную Бога Отца. Он находится вне всякой связи с другими его догматическими понятиями, и, рассматриваемая с логической точки зрения, вовсе не гармонирует с ними.

При начале разбирательства на соборе дела о еретичестве Максима митрополит велел спросить его Досифею еп. Сарскому об известном его неправильном мнении о минувшем сидении Иисуса Христа одесную Бога Отца. Подсудимый подтвердил свою ошибочную мысль. Тогда по приказанию митрополита Даниила Досифей начинает читать Максиму «свидетельство от Божественных писаний». Здесь приводятся обширные изречения из Евангелия, из посланий апостольских, свидетельства: – св. Василия Великого, Григория Богослова, Златоуста, из Символа Веры, «иных книг»⁴⁰⁶ Иоанна Дамаскина, Ефрема Сирина, Афанасия Великого, из Псалмопевца⁴⁰⁷. Обширный и многочисленный и разнообразный состав и подбор свидетельств говорят против их случайного происхождении составленного будто бы только на соборе им пред самым началом собора. – Несомненно Даниил за несколько времени ранее подготовлял удар своему противнику и с этою целью или сам или кто-либо другой по его поручению, приготовил целый догматический трактат против невольного, если только, так можно выразиться, еретичества Максима.

Из обозрения обвинительных пунктов, выставленных против Максима на соборе 1525 года видно, что обвинения против него не выдумывались, а напротив в основе их находилась известная доля истины. Пристрастие соборных судей

выразилось в том, что они собирая пункты обвинений намеренно игнорировали все оправдывающие или извиняющие подсудимого обстоятельства.

Соборный суд над Максимом окончился суровым приговором по отношению к подсудимому. Великий князь, враждебно настроенный по отношению к Максиму, вовсе не хотел смягчать приговора суда, он даже вполне был солидарен здесь с отцами собора справедливо рассчитывая таким путем под самым благовидным предлогом избавить себя от противника своего развода. По приговору собора Максим послан был в заточение в Иосифов Волоколамский монастырь и там заключен в темницу «обращения ради и покаяния и исправления» с строгим запрещением никого ничему не учить, ничего не писать, и не сочинять, ни к кому не посылать и ни от кого не получать посланий. Воспрещение писать одно из главных и необходимых условий заключения Максима, потому что этим путем митрополит и епископы надеялись избавиться от дальнейших обличений строгого и бойкого на слово святогорца. В Волоколамском монастыре к Максиму приставлены были два инока: Тихон Ленков, в качестве надзирателя за заключенным, и священно-инок Иона – в качестве его духовника⁴⁰⁸. Выбор места для заключения Максима Грека доказывает, что в нем участвовала непосредственно воля митрополита Даниила. Никто так хорошо не знал духа и характера Волоколамских иноков, как он, никому так хорошо не были известны все условия жизни Волоколамской обители, как опять ему. Можно идти далее. Даже самые лица, которым поручено было наблюдение над Максимом, могли быть указаны самим Даниилом и ранее того были лично ему известны за таких людей, на которых всегда в известных случаях можно положиться. Как выбор места, так равно и лиц, которым поручалось наблюдение над Максимом, оказались удачными и вполне отвечавшими возлагавшимся на них ожиданиям. Находясь в Волоколамской темнице Максим выносил ужасные страдания: его мучили голодом, дымом, морозом и другими различными «озлоблениями и томлениями», и все это делалось в такой сильной степени, что он иногда делался как бы

мертвым⁴⁰⁹. И нравственное положение Максима было невыносимо. Приставленные к нему старцы следили за каждым его шагом, запоминали все то, что он говорил им, или кому-либо другому в их присутствии, и в последствии явились в числе его первых обвинителей. Около шести лет провел Максим в заключении в Волоколамском монастыре, пока новые обстоятельства не вызвали его на новый соборный суд. За это время случились такого рода события, которые еще более скомпрометировали Максима Грека.

Около 1520–1521 года Максим перевел житие Пресвятой Богородицы, составленное Метафрастом, и в нем, по малому знакомству с русскою речью, допустил вполне еретическую мысль. В одном месте он допустил выражение, что Иосиф «по совещанию иереов обручает себе отроковицу, совокупления же до обручения бе»⁴¹⁰. Перевод сделан был Максимом при содействии старца Сильвана, а другой сотрудник Максима, Михаил Медоварцев, сделал для себя список с переведенного жития Пр. Богородицы. Выражение переводчика, содержащее в себе вполне еретическую мысль, сильно смущало как Сильвана, так и Медоварцева, которые, как природные русские, понимали его неправильный смысл. Свои сомнения Сильван и Медоварцев много раз поверяли Максиму и Вассиану, но всегда получали от них один и тот же ответ, что известное выражение перевода вполне правильное. И другие сотрудники Вассиана и Максима соблазнялись хульным еретическим выражением. Один инок, Вассиан Рушанин, проживая некоторое время в келии Вассиана (в Чудове монастыре) в качестве справщика и переписчика книг, обращался за разъяснением своего недоумения, вызванного неправильным выражением перевода, к Вассиану, в этот последний, считая себя лицом некомпетентным, послал за Максимом и после взаимного совещания оба они опять подтвердили правильность перевода. Рушанин обращался после того и к одному Максиму, но и тут получил от него один и тот же ответ. Наконец, Рушанин обращался за разъяснением к Сильвану и Медоварцеву, которые, ссылаясь на авторитет Максима и Вассиана, высказались за правильность перевода. Еретическая строка,

попавшая в перевод Метафрастова жития Пр. Богородицы, вызвала толки по Москве, которые дошли и до князя Вассиана. Он между прочим сообщил о ходивших толках Медоварцеву, заметив, что о «тех строках» уже говорят. Сообразительный Медоварцев тотчас же исправил перевод, заменив слово совокупление – совещанием. Между тем о еретических строках перевода суждено было узнать и вдали от Москвы. Вассиан Рушанин, попавший потом в Новгород, рассказал о них архиеп. Макарию, равно как и о тех ответах какие он всегда получал по поводу их от князя Вассиана и Максима. Макарий послал обо всем, этом грамоту к митрополиту, которая и вызвала один из обвинительных пунктов на Вассиана и Максима⁴¹¹.

Известно уже как тяжело было во всех отношениях заключение Максима Грека в Волоколамском монастыре. Убеждение в своей невинности естественно вызывало Максима на рассуждения о несправедливости к нему соборного решения. Несправедливость над ним суда послужила для него основанием, по которому он не считал для себя нравственно обязательными и его решения. – Поэтому он неоднократно говорил о себе в кругу своих надзирателей, что он совершенно прав и вовсе не имеет за собою никакого такой вины, за которую бы его нужно было держать в заключении. При этом Максим ссылаясь и на свое просвещение. «Учился есми философову и приходит ми гордость», такие слова между прочим впоследствии влагали в уста Максима его недруги. – Смысл слов Максима понятен. Его просвещенный ум справедливо возмущался тою невежественною средою, которая не только не хотела понять и оценить его по достоинству, но даже засудила его, как еретика. Поведение Максима в Волоколамском монастыре вдвойне оскорбляло митрополита Даниила. Прежде всего сознание и распространение Максимом мысли о своей правоте в невинности подрывало компетентности собора его осудившего, и значит тем самым и характеризовало его председателя и главного судию, митрополита, как человека несправедливого. А это в глазах самолюбивого Даниила имело немаловажное значение. С другой стороны, и что важнее всего, Максим ссылаясь на свое просвещение и ученость, как одно из

доказательств своей правдивости и компетентности, что враги его прямо понимали как укор себе. Так по крайней мере понимал Максима митр. Даниил. «Ты, Максим, так говорил митрополит на соборе 1531 года, сам себя оправдываешь везде, и возносишь, и хвалишь и не сказываешь на себя ни единого греха и вины от чрева матери своея... Хвалишися еллинскими и жидовскими мудрованиями, волшебными хитростями и чернокнижными волхвованиями, то все есть отвержено христианского закона и жития, и не лепо есть христианом в то себе вдати мудрование».

Заключение Максима в Волоколамском монастыре было до крайности тяжело. Физические страдания, невозможность работать умственно, постоянно испытываемые нравственные мучения, безызвестность будущего, повергали Максима в умственное расстройство. Выпадали минуты, когда он доходил до потери сознания, а еще чаще находился в полусознательном состоянии. Понятно отсюда, что, находясь в одном из подобных возбужденных, аффективных состояний, он мог допускать такие действия, и высказывать такие рассуждения и мысли, которые для ревностных иосифлян, служивших при нем приставниками, могли показаться очень подозрительными. Достаточно указать на одно писание Максимом углем на стене, чтобы вызываемая некоторыми его действиями подозрения выросли в сознании иосифлян в настоящие факты. Ревность иосифлян, их подозрительность и малокнижность сделали то, что благодаря им Максим обратился в настоящего волхва. Действительно, они на новом соборе против Максима явились обвинителями его и с их слов митрополит осуждал Максима и за то, что он волшебными хитростями еллинскими писал водками на дланях своих, и распростирал длани свои против великого князя, также и против иных многих поставлял волхвуя⁴¹². Вера в силу волшебства тогда была всеобщая, ее несомненно разделял и сам митр. Даниил. Поэтому некоторые не более как загадочные, но уже никак не волшебные, действия Максима Грека, как личного врага митрополита, в глазах Даниила основательно могли быть признаваемы направленными и против его собственной личности. И здесь митрополита сильно затрагивало

враждебное к нему, как он сам толковал, отношение Максима, достаточное для того, чтобы потребовать от него объяснений.

Находилась еще одна сторона в поведении Максима, которая сильно оскорбляла Даниила. По определению собора 1525 года. Максим не должен был ничего писать. Волоколамские иноки, его приставники, на этом основании не давали Максиму ни чернил, ни бумаги. Одним словом, они отнимали у него всякую возможность писать. Умственное бездействие несомненно ужасно мучило Максима, и под тяжестью его он для того, чтобы занять себя за отсутствием других средств и возможности обращался напр. к тому, что писал углем на стене. Таким именно способом он написал на стене своей темницы акафист Параклиту⁴¹³, т. е. св. Духу. Но, вероятно, надзор за Максимом не отличался одинаковою систематическою бдительностью, и он улучал время, когда находил возможность и средства к тому, чтобы писать послания. Темой посланий Максима кроме собственного оправдания служили обличения недостатков современного богатого монашества и церковной иерархии, более резкий, чем каким был до сих пор, тон которых живо затрагивал как митрополита, так и других иерархов церкви.

Таким образом все вообще поведение Максима Грека в Волоколамском монастыре понималось его врагами как вызов. Поэтому нужен был только повод для того, чтобы снова потребовать Максима на суд. Повод представился в виде политического дела.

Связь Максима Грека с турецким послом Скиндером несомненно существовала, хотя нет никаких данных для определения того, на сколько она имела преступный вид. Она началась с самого появления турецкого посла в Москве. Вооружив против себя своею прямою, выражавшеюся в обличениях недостатков современного правительства, где он не щадил и личности самого князя, и еще более своим противоречием разводу, Максим своими отношениями к враждебно расположенному к России турецкому послу бросал теперь тень подозрения и на свою политическую добросовестность. Максим сам передает в своих сочинениях,

что некоторые из его русских современников называли его изменником и врагом государства⁴¹⁴. Судя по ходу дела Максим еще в 1525 году мог бы подвергнуться суду за свои связи с турецким послом; но этого тогда не сделали, потому что опасались скомпрометировать себя пред находившимся тогда в Москве турецким послом. Но в 1530 году Скиндер умер в Москве⁴¹⁵ и для великого князя таким образом открылась полная возможность напомнить Максиму Греку и другие прежние его вины. Самая близость расстояния между временем смерти Скиндера и новым судом над Максимом (1530–1531) может вести к предположению, что между этими двумя событиями находится некоторая связь.

Таким образом, поведение Максима Грека в Волоколамском монастыре, раздражавшее митрополита и всю иерархию, внове обнаружившиеся ошибки в некоторых переводах и наконец издавна существовавшее подозрение в политической неблагонадежности и нерасположенности к великому князю, снова вызвали его на новый соборный суд. Только теперь он уже являлся на суд не один, а вместе с Вассианом Косым.

На соборе 1531 года обвинителем и главным судьей был все тот же митрополит Даниил: он сам непосредственно вел дело состязания. Даниилу помогал по прежнему Досифей, еп. Крутицкий, своими вопросами, какие он давал подсудимому по указанию председателя. Вины Максима Грека на соборе 1531 года формулированы были в следующем виде: «он покаяния и исправления не показывал, и неповинна себе во всем глаголаше, и отреченная мудрствоваше, и послания писал» – и в этих действиях Максима видели его *«необратный нрав»*. Несмотря на множество перечисленных здесь обвинений судебное разбирательство началось не с них, как бы следовало ожидать, а с дела чисто политического.

Митрополит Даниил прежде всего укорял Максима Грека и другого грека Савву в неблагодарности к великому князю, которая выразилась в том, что они находились в близких сношениях с турецким послом, посылали грамоты к турецким пашам и самому турецкому султану, обвиняли князя в трусости, а Максим кроме того называл его гонителем и мучителем

нечестивым. Судебный акт не сохранил для нас ответов Максима, какие он давал на такие важные обвинения. Нельзя сказать, чтобы взводимые на Максима обвинения составляли вполне выдумку его врагов. Обвинение Максима в том, что он называет в. князя гонителем, справедливо до некоторой степени и в том смысле, что он в своих обличениях современного русского управления действительно не щадил где было нужно и личности князя. С своей точки зрения Максим считал себя вполне правым, но для великого князя это было сильными оскорблением, а для его главного врага – митрополита прекраснейшим предлогом показать наконец над ним, ничтожным иноком, свою силу и могущество. Трудно выделить истину в обвинении касающемся его отношений к турецкому послу. Можно констатировать связь Максима с турецким послом, а далее возможно только гадать и возвращаться в области одних предположений. Но так как по смерти турецкого посла в его бумагах найдены были некоторые документы, которые сильно компрометировали его в глазах в. князя⁴¹⁶, то, имея в виду обвинение Максима в посылке грамот в Турцию, можно предположить, что между документами турецкого посла находились и такие, которые касались непосредственно и Максима Грека.

Строго говоря, суд над Максимом 1531 года по делу политического характера, с каковым и являются вышеприведенные обвинительные пункты, не входит по своему существу в сферу действий духовного собора. Так смотрели люди нравственно либерального направления и духовного понимания религии – заволжцы. Но в глазах м. Даниила, который постоянно смешивал и отождествлял мирские интересы с интересами церковными и расширял последние до подавления ими первых, положение его, как судии по государственному преступлению, представлялось делом вполне естественным и нормальным.

Самым главным обвинением против Максима Грека на соборе 1531 года послужил его перевод жития Пресв. Богородицы, о неисправностях которого митрополита уведомил новгородский архиепископ Макарий. Обвинение сводилось к

известному выражению, содержавшему в себе действительно еретическую мысль. На соборе Даниил поставил Максиму вопрос о том, переводил ли он житие Божией Матери, сочинения Метафраста? Максим дал утвердительный ответ. Но когда тут же прочитаны были еретические строки из перевода жития, Максим сам признал их еретическими, назвав их жидовскою ересью, и заявил, что он так не переводил. Такое заявление Максима подало повод митрополиту высказать ему один из важных обвинительных пунктов. «Преже сего еси говорил, так рассуждал митрополит на соборе, что слово о Пречистой Богородице *истинно исправлено*, а как услышал, что пошло на тебя взыскание строку есми ту тебе прочли твоего переводу и мудрования и ты уже обличен еси, говоришь ныне о той строке, что ересь жидовская, а ты так не переводил, и не писал»... И действительно, улики против Максима были очевидны. Против него говорил самый список жития, по которому дело разбиралось на соборе. Вассиан сделанный с оригинала Максимова перевода список жития вместе с своими правилами поднес в. князю. Митрополит вытребовал от в. князя житие на собор, в котором действительно находилось известное еретическое выражение. Потом против Максима свидетельствовали Медоварцев и Вассиан Рушанин, подробности показаний которых на столько последовательны, что нет никакой нужды подвергать сомнению их достоверность. Несмотря на все улики Максим и присутствовавший здесь также князь Вассиан вполне отвергли показания своих переписчиков и помощников. Трудно выяснить здесь степень виновности Максима. Прежде всего непонятна та настойчивость, с которою Максим и Вассиан подтверждали долгое время правильность перевода против частых возражений и докладов своих помощников. Положение Максима в этом деле несколько яснее чем Вассиана. Дело в том, что Максим переводил житие за десять (1520–1521) лет до суда, тогда, когда он мало знаком был с русским языком. Значит допустить ошибку в его положении не представляется ничего удивительного. А что действительно это была ошибка, а не сознательная погрешность Максима, это видно из его заявления на соборе 1531 года, когда

он тотчас же, по прочтении ему известной строки, сам назвал ее еретической. В упрямстве Вассиана, в его стойкости за правильность перевода, никак нельзя видеть задней, коварной мысли его воспользоваться авторитетом Максима для оправдания своих догматических воззрений, с которыми, нужно заметить, вовсе не гармонировала и даже диаметрально расходилась еретическая мысль Максимова перевода, да это противоречило бы тем нравственным близким, искренне дружеским отношениям, какие всегда существовали между тем и другим. Наконец, подобная мысль вовсе не соответствует историческим фактам. Когда Вассиан Рушанин обратился за разъяснением по поводу хульной строки к князю Вассиану, то последний прямо сказал ему: «аз того не знаю», и тотчас же послал за Максимом, после совещания с которым они оба засвидетельствовали истинность перевода. Для объяснения того обстоятельства скорее всего нужно допустить некоторое недоразумение между Вассианом и Максимом во время их совещания по поводу известной строки перевода, – недоразумение, понимаемое не в смысле разногласия, а как только взаимное непонимание одного другим.

За большой отпуск, употреблявшийся в Троицкую вечерню и исправленный во времена патриаршества, стояли впоследствии также и раскольники. Сырцов. Возмущение Соловецкого монастыря. Прав. Соб. 1781 г. февр. 190.⁴¹⁷

Еще Максима обвиняли в том, что он загладил в книге Деяний Апостольских слова ап. Филиппа каженику и ответ на них последнего (VIII, 37), а также большой отпуск, употреблявшийся в Троицкую вечерню, а загладить его – это, по понятиям митрополита Даниила, значило – загладить «догмат премудрый» и др. Последнее выражение Даниила изобличает в нем отсутствие ясного разграничения между понятиями догмата и обряда, отчего он и на молитвы и славословия, находящиеся в богослужебных книгах, смотрел как на памятники символические. В большинстве случаев Максим Грек отстранял от себя ответственность за заглаживания, слагая вину на переписчиков, и особенно на Медоварцева⁴¹⁸. Трудно поверить, чтобы действительно все зачеркивания происходили от каприза

переписчиков. Это по своим воззрениям были по большей части такого рода люди, которые даже при руководстве и указаниях известных авторитетов страшились зачеркивать, и если тем не менее делали это, то с «великою дрожью».

Объяснения поведения Максима Грека на соборе 1531 года нужно искать в его собственном тяжелом положении. Шестилетнее жестокое заключение положило тяжелый отпечаток и на всем умственном и нравственном складе его характера. Оно же отняло у него не мало и физических сил. Томясь в заключении Максим, конечно, много задумывался над своим положением, и рассматривал его более и менее всесторонне. Тут он ближе понял и уяснил себе то общество, которое его окружало, и тех людей, которые сделались орудием его незаслуженного несчастья. Он увидел теперь, что его не оценили, его не понимали и даже вовсе не хотели и не старались понимать. Книжные исправления, – за что более всего он пострадал, дали понять ему скорее всего, что он имеет здесь дело не с равным себе по просвещению и понятиям обществом. И потому теперь он убедился, что доказывать истинность своих исправлений научным образом, путем ссылок на греческие подлинники совершенно бесцельно. Между его судьями не находилось ни одного, который был бы сколько-нибудь способен к такого рода деятельности, а некоторые из них, и во главе их митрополит, замешанные в личных счетах с ним, не только не были способны к критическому изучению трудов Максима, они подозрительно смотрели почти на каждое изменение в установившейся церковной норме, как на нарушение святыни и для них вовсе не имели силы и убедительности доводы ученого грека. Поэтому-то на втором соборе, 1531 года, Максим усвоил себе особый прием защиты: он мало ссылался на ученые доводы, – на греческие подлинники, а в большинстве случаев ограничивался заявлением, что приписываемые ему ошибки суть дело не его, а переписчиков. Этим путем он, измученный нравственно и физически продолжительным заключением, рассчитывал смягчить готовившийся ему приговор соборного суда. Очевидно Максим Грек во время собора 1531 года сильно упал духом.

Под конец соборного суда он сознал себя виновным в «неких малых описях», происшедших вовсе не от ереси или лукавства, а случайно, или по забвению, или по скорби, или наконец по излишнему винопитию. Для большего воздействия на отцов собора, Максим в сознании своих ошибок и погрешностей, трижды повергался ниц пред собором, прося себе прощения, или по крайней мере, снисхождения. Но напрасно унижался Максим. Гордый и мстительный митрополит, от которого главным образом и зависела его участь, не хотел довольствоваться крайним унижением своего врага, а тем более входить в его жалкое положение. Унижение Максима только подало Даниилу случай к тому, чтобы открыто излить на него свой гнев. Убеждение в полной беззащитности святогорца, удовлетворяемое теперь самолюбие митрополита, сознание своего могущества и силы над врагом, лишили его на некоторое время способности самообладания. *«Достигоша тебе, окаянне, греси твои, о нем же отреклся превести ми священную книгу блаженного Феодорита»*, с негодованием провещал митрополит подсудимому Максиму в ответ на его унижение⁴¹⁹. Много накипевшей злобы слышится в этих словах: торжественность собора не могла остановить Даниила, он открыто перед всеми излил свой гнев на подсудимого и тем самым объявил пред всеми о своих личных счетах с ним. Унижение и просьбы Максима не смягчили его судей. Митрополит чужд был благородного великодушия по отношению к Максиму. Он еще захотел мстить ему, и потому действовавший вполне под его руководством и в его духе собор не только не простил Максима, но и снова осудил его: *«аки хульника и священных писаний тлителя»*⁴²⁰, и в оковах послал его во вторичное заточение, но уже в Тверской Отрочь монастырь⁴²¹. *«Преподобство же ваше, писал в последствии Максим уже низверженному с митрополии Даниилу, напоминая ему о своем крайнем унижении пред собором 1531 года, вместо прощения и милости оковы паки дасте ми, и паки аз заточен, и паки затворен и различными озлоблении озлобляем»*⁴²². Переменою места заточения м. Даниил вовсе не хотел облегчить участь несчастного Максима. Даниил в

Волоколамском монастыре очищал место для другого еще более важного своего антогониста Вассиана. Оставить же их вместе вовсе не соответствовало планам митрополита, да при том самое заточение их в таком случае было бы для них не столь тягостным, как того напротив хотелось митрополиту. А отправляя Максима в Тверь, Даниил вполне полагался на ревность и благонадежность тамошнего епископа, бывшего *волоколамского* подвижника, Акакия. Заточение Максима в Тверском монастыре было тяжелее для него в том отношении, что он, по определению собора 1531 года, был отлучен от причащения св. Таин⁴²³.

Вместе с Максимом на соборе 1531 года осуждены были Михаил Медоварцев и Сильван⁴²⁴. Заточение одновременно с Максимом и его сотрудников осязательным образом доказывает то сильное раздражение, какое питал митрополит Даниил ко всему обществу, группировавшемуся около Вассиана и Максима Грека. Даниила сильно затрагивало то, что переписчики и сотрудники Максима и Вассиана знали об ошибках и неправильностях допускавшихся Максимом, присутствовали и выслушивали крайне либеральные отзывы и рассуждения князя Вассиана, но тем не менее вовсе не считали для себя нужным доводить все это до сведения представителя церкви – митрополита, как главного блюстителя частоты веры. Напротив, они считали для себя достаточным ограничиваться опекою Вассиана, видя в нем и свою сильную опору и покровителя, и в тоже время такого опасного человека, который казался страшнее для них самого великого князя. И только тогда уже, когда они ясно увидели шаткое положение Максима и особенно Вассиана, тогда только они решились говорить со всею смелостью и давать со всею подробностью свои показания. В самом соборном акте, в словах митрополита, обращенных к Максиму слышится раздражение и на его ближайших сотрудников. При всяком удобном случае митрополит старается вместе с именем Максима упомянуть и о его «единомышленника и советника», а о Михаиле Медоварцеве Даниил прямо выражается и обвиняет его в том, что он был с ними (Вассианом и Максимом) «один человек»⁴²⁵.

Несомненно, Максим Грек более всего пострадал⁴²⁶ от м. Даниила и вел. князя. Значение последнего ограничивалось более отрицательной стороной дела. За известные прямые, открытые действия Максима он охладел к нему, а после противоречия разводу, он, чтобы скорее избавить себя от него, *предоставил* его вполне врагам его, дав понять им, что удаление его не будет противно его интересам. Разгадка того обстоятельства, что личность князя на соборах, судивших Максима, стушевывается и, если касаются ее, то мимоходом и касается никто другой, как только митрополит, кроется в особых исключительных отношениях его к святогорцу. Никто другой, как сам в. князь вызвал Максима в Москву и тем самым он обязывался охранять его личность. Но вышло иначе. Тогда в. князь, чтобы сложить с себя лежавшую на нем нравственную ответственность пред Максимом, предоставляет его суду митрополита и др. духовных лиц, которые судят его и за преступления против самого князя, между тем, как последний, как непосредственно заинтересованное лицо, вовсе отодвигается на задний план и не играет сам особенной роли в суде над Максимом. Большая часть вины в падении Максима падает на м. Даниила. Весь судебный процесс, весь ход дела на соборах направлялся им, он сам вступал в состязания с подсудимым. Другие члены собора за немногими исключениями были простыми безмолвными свидетелями. В ряду последних находилось несколько таких лиц, которые выдвинулись благодаря влиянию м. Даниила, а некоторые из них вышли прямо из Волоколамского монастыря, что само собою связывало тех и других чувством благодарности и приверженности к митрополиту, их покровителю. Личная неприязнь Даниила к Максиму, как мы видели, имела свои причины, и последних насчитывалось не мало. Факт враждебности митрополита, основывавшийся на *личных* счетах с Максимом, несомненен. В своем послании к низверженному уже Даниилу Максим просит у него прощения и умоляет его «раззорить *многолетнее* свое негодование» на него⁴²⁷. Самый тон соборного прения Даниила с Максимом дышит раздражением к подсудимому. Личная вражда м. Даниила к

Максиму, несомненная сама по себе, должна тем не менее иметь свои пределы. Поэтому необходимо выделить, что в суде над Максимом принадлежит к истине, и что прямо вытекает из личного нерасположения Даниила к подсудимому.

Нельзя смотреть на обвинения, какие возводились на Максима, как на преднамеренную клевету его врагов и недоброжелателей. Напротив, обвинения имели некоторые основания в действительных фактах. Но во взглядах на эти факты совершенно расходились судьи Максима Грека и он сам. То, что для него, как научно образованного человека, казалось простой, несущественной опiskой, то самое его судьям, как только книжникам и наветчикам, представлялось важным, догматическим отступлением, ересью. Во всяком случае Максим не разделял ни одного еретического мнения. Его проповедь о безусловной иноческой нестяжательности, вытекавшая из духа евангельского учения, и его полемика против монастырской распущенности в глазах его судей и всех русских книжников являлась ни чем иным, как поруганием уставов и правил церкви, закрепивших за монастырями владение землями и крестьянами, и в тоже время хулою на всех русских святых и подвижников, исходивших из этих монастырей. В нападках Максима на односторонность и формализм церковной жизни и в его учении о просвещенном и живом отношении к вере русские книжники видели отрицание, отвержение всего русского и совершеннейшего, как они думали в своем фарисейском самообольщении, православия. Таким образом, источник невольной виновности Максима заключался в том, что он совершенно расходился и шел в разрез с установившимися на Руси воззрениями и понятиями и самыми условиями жизни. Это теоретическая сторона дела. К этому присоединялись еще особенности его нравственного характера, прямлю, открытого, который вовсе не гармонировал с тою многочисленною толпою льстецов и интриганов, какую представляли из себя тогдашние, как светские, так и многие из духовных, высшие, интеллигентные люди. Очень много, хотя и невольно, повредил Максиму Вассиан Косой. Он с самых первых дней существования Максима в России из стороннего,

беспристрастного человека сделал его, незаметно для него самого, человеком партии; обобщил его интересы с своими и тем самым отождествил, свою судьбу с его судьбою и окончательно сгубил одновременно его и себя самого.

Личная ненависть м. Даниила к Максиму выразилась в том, что он, разогретый ненавистью к Максиму, старался в преувеличенном виде представлять вины подсудимого и вовсе не хотел принимать во внимание самых искренних с его стороны заявлений. Самые строгие догматические понятия, какие высказывал Максим по поводу взводившихся на него обвинений в ереси, были совершенно игнорируемы Даниилом. А поступая так с Максимом, митрополит уже допускал явную несправедливость, а естественным следствием подобных действий Даниила было увеличение наказания подсудимому и суровость приговора. Отсюда личное раздражение Даниила против подсудимого высказалось в более суровом, чем следовало, приговоре над ним, которым он определялся на заточение не в каком-либо другом, а именно в Волоколамском монастыре и в новом заточении в Тверском Отроче монастыре. Вот с этой именно стороны прав Максим, когда он в послании к Даниилу обвиняет его в «жестокосердии» и в другом месте намекает на его ярость, гнев и памятозлобие к себе⁴²⁸. И в этой только мере правы те сказания о Максиме, которые говорят о многолетних страданиях Максима от преследования м. Даниила⁴²⁹. Отсюда также видно и то, что несправедливы и те свидетельства исторических памятников, которые представляют отношения м. Даниила к Максиму в таком виде, как будто митрополит *сам подобрал* свидетелей и заставлял их говорить против Максима на соборе с целью осудить его⁴³⁰.

Падение литературного союзника Вассиана Максима Грека предрешало судьбу и самого князя-инока. Оба они одинаково своими действиями подготовили себе много врагов, начиная с великого князя и митрополита. Максим ранее пал, потому что он был человеком пришлым, не имевшим прочных связей в Москве. Все его обаяние обуславливалось его просвещением. Но потом, когда это самое просвещение Максима, пользуясь которым он бойко и убедительно говорил горькую истину всем и

каждому, стало казаться опасным для великого князя, особенно после противоречия его разводу, когда великий князь серьезно мог опасаться строгих обличений своего явно незаконного поступка со стороны святогорского инокa, тогда он и постарался удалить его от себя. И для Вассиана, как и для Максима, противоречие разводу великого князя имело трагическое значение. Но он все-таки держался долее Максима на своем месте. В этом отношении он находился в иных более благоприятных для него условиях, чем его сторонники. За него говорили традиции бывшего знатного боярина, он был родственник великого князя и долгое время его советник. Понятно, здесь находилось более нравственной связи между Вассианом и великим князем, которой и обязан был своим спасением на некоторое время Вассиан за свое противоречие разводу. Но уже после этого обстоятельства судьба Вассиана в уме великого князя была решена. Человек, не терпевший никаких противоречий, он не мог простить его и Вассиану. В то же время великий князь хорошо понимал, что Вассиан стоит на стороне правды и прямо обрушиться на него одновременно с Максимом – это значило бы выдать себя головой на суде общественного мнения, которое и без того уже было возбуждено сильно против редкого по своей несправедливости поступка великого князя. Преследование таких видных лиц, как Вассиан и Максим, послужило бы для общества новой пищей для нападков на в. князя, которое основательно увидело бы в нем новую возмутительную несправедливость с его стороны и окружило бы Максима и Вассиана ореолом невинных страдальцев. А этого никак не хотелось в. князю; почему он повел дело с Вассианом дипломатическим путем. Максим, как человек более опасный для развода, пострадал, причем падение это так обставлено было с внешней стороны благовидно, что за массой подобранных разнообразных обвинений трудно было выделить первую причину его падения. А Вассиан, который по своему образованию стоял неизмеримо ниже Максима, потому самому менее представлял опасности для великого князя. Вот почему князь некоторое время терпел Вассиана при себе и даже иногда обнаруживал по отношению к

нему знаки видимого своего благоволения⁴³¹. Так продержался Вассиан несколько лет. Великий князь совершенно охладел к своему бывшему любимцу. Враги Вассиана, члены высшей духовной иерархии с митрополитом Даниилом во главе, употребляли все средства к тому, чтобы окончательно удалить Вассиана от в. князя и с нетерпением выжидали случая, чтобы сделать на него нападение. И вот, когда в 1530 году от второго брака великого князя⁴³² родился сын, в котором счастливый отец увидел для себя благословение неба, тогда-то он с некоторым сознанием своей правоты мог напомнить Вассиану его прошлую вину для того, чтобы свести с ним свои давние счета. А второй суд над Максимом 1531 года, в котором последний представлялся между прочим политическим преступником и на который привлечен был к допросу Вассиан, как единомышленник (на него, значит, могла быть брошена тень подозрения и в политической неблагонадежности, как это сделано было с Максимом) и соучастник Максима, ясно дал понять врагам Вассиана, что наконец настало время, когда они могут с своей стороны рассчитаться с Вассианом, столь ненавистным им за его полемику о монастырских имущества и за едкие нападки на роскошную жизнь высшего духовенства и монашества. Что действительно в осуждении Вассиана Косого играла выдающуюся роль и личная вражда митр. Даниила и его многочисленных сторонников – это видно из того уже, что поводы, по которым судился Вассиан в 1531 году, существовали и известны были всем целые десятки лет ранее, но тем не менее выдвинуть их сочли возможным только теперь, когда видимо наступили благоприятные к тому обстоятельства.

Суд над Вассианом начался немедленно после второго суда над Максимом Греком, именно 11 мая 1531 года. Главным обвинительным, пунктом против Вассиана послужил составленный им список кормчей. Прежде всего виною против него здесь выставлено было вообще его отношение к праву церковного учительства. Митрополит Даниил, главный обвинитель и судья Вассиана, на соборе высказывает отрицательный взгляд на право церковного учительства по предметам веры и нравственности людьми простыми, не

облеченными никакой иерархической властью. «Как ты осмелился на таковое дело спрашивал Даниил подсудимого Вассиана, имея в виду составленный им сборник церковных правил, ты ни апостол, ни святитель, ни священник. Священное писание и божественные правила воспрещают простым человеком, *иноком и мирским*, на божественная и священная правила, на уставы же, и чины, и на законы, и на престолы учителей наскакати... и учить и составлять инако что, *аще что и добро быти имать мнится*»⁴³³. Отрицательный взгляд на вмешательство в церковные дела и в учительство церковное лиц, не облеченных духовной властью, высказываемый здесь Даниилом, не есть только его личный взгляд, а есть взгляд всей Волоколамской школы, по которому представители ее диаметрально расходились с заволожцами. В совершенную противоположность Даниилу Вассиан так смотрел на свой нравственный долг и положение: «нужа ми належит, святым писанием просвещаемому, проповедати всем человеком путь спасения. Что убо обижу вас, братие, аще о спасении моем и вашим собеседую с вами? Ниже бо аз первый, ниже последний о сем беседую. Полна изначала Спасова церкви глаголавших о злобе и добродетели и за истину возненавиденных бывших, нетокмо архиереев и священников и прочего чина церковного, *но и иноков и простцов* ревность Божию показавшихъ; всем бо божественная ревности отворися, и блажен иже сие совлечется законне»⁴³⁴. Точно в таком же духе одинаково с Вассианом высказывался о праве учительства и Максим Грек⁴³⁵. Вассиан и Максим одинаково проводили прекрасный взгляд на всеобщую обязательность учительства (частного) вне церкви. Впрочем и м. Даниил не всегда бывает верен высказанному им отрицательному взгляду на право частного учительства не иерархическими лицами. В его сочинениях встречаются наставления, которые приближаются ко взгляду на этот предмет Вассиана и Максима. На самом соборе против Вассиана Даниил безусловно не отвергал существования исторических фактов, говорящим в его пользу, но только он не распространял на него их оправдывающего значения. «В некая времена бываше, говорил митрополит на соборе Вассиану, скудости ради неких

сущих не священных понужали на церковное служение некое, премудрых и блаженных святых мужей, а нестропотных и развращенных, якоже ты стропотная и развращенная глаголеши, и учиши, и пишеши». Развращенность Вассиана, по взгляду митрополита, выразилась, как увидим ниже, в составлении им новой редакции кормчей книги. – Высказаться категорически против вмешательства мирян в дела учительства в церкви отчасти побудило Даниила чувство досады и озлобления, какое он питал к Вассиану за его церковно реформаторскую деятельность, в которой он тем не менее совершенно игнорировал власть митрополита, лица, по своему положению самого компетентного в этом деле.

Отчасти уже известен характер кормчей Вассиана. Она написана в полемическом духе. Основанием для нее послужил номоканон п. Фотия, но в несколько измененном виде. Он содержал в себе не одни указания на церковные правила, излагавшиеся доселе отдельно от него, но соединял в себе и самые апостольские, соборные и отеческие правила вместе с толкованиями на них, которые в нем располагались по граням и главам. Такой измененный характер избранного Вассианом основания для своего сборника правил не есть дело его личного произвола и его собственное произведение. Он избрал его уже готовым, так, как в его время существовали подобные измененные редакции Фотиева номоканона⁴³⁶. Особенность кормчей Вассиана, расположенной по системе Фотиева номоканона, заключалась только в том, что в ней помещены правила церковные, с толкованиями, полные, тогда как в других редакциях, сходных с Вассиановой кормчей, находились правила, расположенные по граням номоканона, но только в сокращенном виде. Избранный Вассианом оригинал для кормчей имел весьма важное значение в его глазах потому, что в нем не находилось других (неканонических) статей, особенно благоприятствовавших вотчинным правам монашества. Отсюда само собой понятно, что в собрание правил Вассиана не вошли многие из статей, находившихся в тогдашних общераспространенных кормчих, а некоторые если и вошли, то в измененном или сокращенном виде. Замечательнее всего то,

что Вассиан исключил из своей кормчей такие наприм. драгоценные для защитников церковных имений статьи: подложное слово св. отцов пятого вселенского собора на обидящих св. божия церкви, все вообще так называемые градские законы греческих царей на пользу церкви, и церковные уставы русских князей св. Владимира и Ярослава. Некоторые другие из русских статей, помещавшихся в кормчих, Вассиан поместил и в своем сборнике⁴³⁷. С другой стороны Вассиан внес в свою кормчую совершенно новые статьи, направленные против вотчинных прав русских монастырей: таково, наприм., сказание старца Максима св. горы к старцу Вассиану о св. горе жительства⁴³⁸, и особенно приложенный им к своей кормчей, им самим составленный, при некотором только содействии Максима известный уже трактат против вотчинных прав монастырей под заглавием: «собрание некоего старца на воспоминание своего обещания от св. писания о отвержении мира». Теперь вполне становится понятен смысл соборного обвинения м. Даниилом Вассиана в том, что он в той «божественной книзе (кормчей) малую сию некую часть к своему малоумию угодна написал, а иная вся разметал сложенная и сочетанная св. отцы с прежними соборы и с последними». Подобное же обвинение Даниил сформулировал против Вассиана в еще более резкой форме: «многое, говорил он на соборе, от апостольских правил, и от седми вселенских собор, и от местных, и особь сущих, и от градских законов и иная многа от древних лет сочетанная во священных правилах выставил еси и отметал»⁴³⁹. В словах обвинения есть преувеличения по отношению к правилам соборов, которые Вассиан сохранил у себя, но есть и много истины, наприм. указание на исключение градских законов.

Таков характер Вассиановой кормчей и помимо своей полемической тенденции возмущал м. Даниила и членов собора. Даниил на существовавшую в России кормчую смотрел как на непререкаемый авторитет, запечатленный характером священной неизменяемости, и вообще считал ее за книгу богодухновенную. Даже градские, помещенные в кормчей, законы, и те, по его взгляду, разделяют право неизменяемости и

священной важности, так как они «священным правилам последуют». Здесь митрополит только в других словах повторяет взгляд Иосифа Волоцкого, который о градских законах выражается, что «они подобни суть пророческим и апостольским и св. отец писаниям»⁴⁴⁰.

Замечательна аргументация, какую пользуется митрополит для доказательства своей мысли о неизменяемости к неприкосновенности кормчей. Вся она сводится к ссылкам на давность существования кормчей: «тое книги (кормчей), говорит Даниил, не смее никто же разрешити, или чем поколебати от седьмого собора до русского крещения, и в нашей русской земли та книга больше пяти сот лет соборную церковь содержит, и все православное христианство просвещает и спасает, от великого князя Владимира и доньне неразрушима и непоколебима была ни от кого в тех летех святых великих чудотворец, святителей, преподобных отец, премудрых и многоученых, искусных божественному писанию, – те все святии по тем правилам сами жили и спаслися и людей учили и спасли»⁴⁴¹. Последние слова Даниила напоминают собою и вполне аналогичны с теми доводами, какие представляли строгие ревнители буквы против книжных исправлений Максима Грека⁴⁴². С другой стороны утверждение Даниила о том, что за все время существования христианства на Руси книга правил церковных сохраняла один и тот же вид «(неразрушима и непоколебима)», не вполне точно и исторически не совсем верно: она напротив имела разные редакции и в разное время дополнялась и изменялась в своем составе⁴⁴³.

При своем взгляде на значение кормчей в области религиозно-церковной жизни Даниил естественно диаметрально расходился с Вассианом, и на его собрание церковных правил смотрел, как на «разрушение божественных правил и заповедей святых апостолов и вселенских и поместных соборов, и св. отец», а самый его поступок он относил к разряду таких, которые «от века не бывали». Под влиянием такого взгляда м. Даниил с полным убеждением в истине своих слов выразился о Вассиане, что он «составляет супротивная святей, божественней, соборней церкви», и что он развратил, на свой

разум святую великую книгу правильную (т. е. книгу правил)⁴⁴⁴. В этом именно смысле митрополит и формулировал, как уже было видно, свое обвинение против Вассиана.

Неизменяемость кормчей книги, на которой настаивал Даниил, сама собой исключала возможность какой-либо переделки, исправлений, сокращений, дополнений ее, а тем более составления новой ее редакции. Поэтому вторым обвинительным пунктом против Вассиана послужил поднятый Даниилом вопрос о том, какое имел он право составить новый сборник правил. Вассиан сослался на позволение, данное ему митрополитом Варлаамом и собором. – «Варлаам меня митрополит на то понудил со священным собором, а был на том соборе Вассиан, архиепископ Ростовский, и Симеон Суздальский, и Досифей, епископ Крутицкий», так отвечал Вассиан на предложенный ему митрополитом вопрос о том, как он осмелился дерзнуть подвергнуть переработке кормчую. Действительно, Вассиан говорил правду относительно позволения, данного ему м. Варлаамом. Митрополит Варлаам сам сознавал неудовлетворительное состояние современное кормчей, но все таки опасался подвергнуть ее коренному исправлению и потому взял условие с Вассиана ничего не выкидывать из кормчей, и примирение противоречий предоставил критической способности каждого читающего: «ибо, говорил он, кто имеет целомудренный разум, тот будет держаться лучшего, что угодно Богу». Ограничение, каким обставил м. Варлаам свое позволение пересмотреть кормчую, Вассианом не выполнено на самом деле: в его собрании правил находилось несколько выпусков, существование которых противоречило заявлению м. Варлаама. Но тем не менее подвергать сомнению в самом принципе данное м. Варлаамом Вассиану позволение невозможно. В послесловии всех списков Вассиановой кормчей находится указание на то, что она «списана по благословию митрополита Варлаама».⁴⁴⁵ Думать, чтобы Вассиан здесь решился злоупотребить именем м. Варлаама, с которым он находился в самых близких отношениях, также невозможно. Кормчая Вассиана написана была еще при святительстве Варлаама, за пять лет до его

удаления, а в такой значительный промежуток времени подлог Вассиана, если бы только он действительно существовал, должен был бы обнаружиться. При том нужно иметь в виду и то весьма важное в данном случае обстоятельство, что Вассиан ни от кого не скрывал своей кормчей, и один из списков ее находился даже у великого князя.

Один из тех архиереев, на которых Вассиан указал, как на свидетелей и участников данного ему м. Варлаамом и его собором позволения, именно Досифей Крутицкий, находился теперь на лицо и принадлежал к числу членов собора, судившего Вассиана. Митрополит, после ответа Вассиана, обратился к Досифею с вопросом о том, действительно ли м. Варлаам и состоявший при нем собор имели совет разрушить божественные правила и отвергнуть древнее их изложение, заменив их новым неприличным. Досифей вполне отверг слова Вассиана. Он говорил, что он на том соборе не был и даже не слышал о нем, и что м. Варлаам ничего подобного Вассиану не приказывал. В подтверждение своих показаний владыка Досифей сослался на исторические факты. – «С того времени, как Вассиан написал свои правила, прошло четырнадцать лет, так говорил Досифей митрополиту на слова Вассиана, между тем как Вассиан, архиепископ Ростовский, и Симеон, владыка Суздальский, преставились шестнадцать лет тому назад; значит, за два года до составления Вассианом своих правил»⁴⁴⁶. Действительно, Досифей Крутицкий говорил правду по отношению к владыкам Вассиану Ростовскому и Симеону Суздальскому, – оба они умерли в 1515 году. Является таким образом противоречие между заявлениями князя Вассиана и историческими фактами. Но это не значит, чтобы Вассиан говорил ложь. Если бы он хотел клеветать и отделяться лживыми показаниями, то он ни в каком случае не сослался бы в свидетели данного ему благословения на присутствовавшего здесь Досифея Крутицкого, который, конечно, тотчас же обличал бы его в клевете и искажении фактов. Между тем из объяснения Вассиана видно, что он, вполне уверенный в правоте своих заявлений, нисколько не постеснялся сослаться и на присутствовавшего пред ним Досифея Крутицкого. С другой

стороны, в позволении и благословении на труд Вассиана со стороны м. Варлаама не может быть никаких сомнений, а отсюда можно заключить и о согласии с Варлаамом и других владык, в числе которых могли быть и все указанные Вассианом. Разность во времени объясняется легко. Кормчая Вассиана написана в 1517 году, по благословению митрополита и собора на ее написание могло быть получено несравненно ранее, наприм., в 1515 году, когда в Москве действительно состоялся (в марте) собор по случаю избрания и посвящения епископа в Смоленск⁴⁴⁷. Притом надпись в послесловии Вассиановой кормчей отличается своей неточностью. Из нее видно, что кормчая Вассиана как будто написана в 1517 году, тогда как на самом деле Вассиан продолжал, работать над ней и после этого времени, по прибытии в Россию Максима Грека, который явился сюда только в 1518 году.

Понятно, как должен был подействовать на Вассиана отказ Досифея Крутицкого. Указывая на него, как на свидетеля и очевидца данного ему м. Варлаамом позволения, Вассиан мог с правом рассчитывать, что он, хотя бы и был на стороне его противников, но тем не менее затруднится с очей на очи отказаться от того, что было. Но расчет подсудимого оказался не верен, и потому он после всех заявлений Досифея заметил с видимой горестью: «ино, господине, волен Бог, да ты». Действительно, Вассиан теперь ясно увидел, что на соборе все настроено против него и для осуждения его, – изменяют даже истине.

Поведение Досифея объясняется желанием его угодить митрополиту. Это тем более для него представлялось возможным, что Даниил вместо того, чтобы поставить прямой вопрос о том, от кого Вассиан получил право на написание кормчей, значительно и существеннейшим образом изменил смысл обвинения, когда он поставил Досифею вопрос о том: был-ли совет разрушить божественные правила? При такой формулировке вопроса Досифею ничего не оставалось делать, как только отвечать отрицательно, иначе он сам мог попасть в число подсудимых.

От общего осуждения в незаконном составлении кормчей м. Даниил перешел к рассмотрению отдельных, частных мыслей, составляющих ее содержание. Митрополит обвинительным пунктом против Вассиана выставил известное его выражение, находящееся в послесловии его кормчей, что «есть во святых правилах супротивное Евангелию, Апостолу и св. отец жителству». Мысль эта действительно принадлежала Вассиану и до нее он дошел не случайно, но путем долгого критического изучения кормчей, на которое он вызван был полемикою по вопросу о вотчинном праве монастырей. Вассиан и не отказался несколько от своих слов и только указал своим судьям повод, по какому он так, высказался, и то применение, какое он давал высказанной им мысли, заметив кратко, что он это писал «о селех».

Кормчая Вассиана написана им в связи с развитием полемики по монастырскому вопросу, какой в то время сосредоточивался на праве монастырей владеть вотчинами. Митрополит Даниил в отрицательном взгляде Вассиана видел величайшее преступление, оскорбляющее собой всю русскую церковь. Предшествовавшие обвинения Даниила, указывавшие на отсутствие права Вассиана написать кормчую, составляли только введение и служили благовидным предлогом к главному обвинительному пункту, который сосредоточивался на отрицательном взгляде Вассиана на право монастырей владеть вотчинами. Митрополит так и формулировал свое обвинение: «вот ты, говорил он, обращаясь к подсудимому, написал в своих правилах: иноком жити по евангелию, сел не держати, не владети ими»⁴⁴⁸. Обвинение вполне верное. Действительно, Вассиан так и буквально выражался в своем каноническом трактате, составляющем приложение к его кормчей⁴⁴⁹. Взгляд Вассиана казался для митрополита хулой, поруганием всего русского монашества. – «Написал еси в своих книгах, говорил Даниил Вассиану, многия на них (монаховъ) строки хуления, и законопреступныя, и проклятия достойныя». Здесь митрополит повторяет только взгляд на значение полемики Вассиана по монастырскому вопросу, высказанный еще Иосифом Волоцким. Все хуления Вассиана на современное монашество

сосредоточивались, как известно, на развитии им идеи о несоответствии иноческих обетов с правами монахов на владение землями и крестьянами.

На предложенное обвинение в хуле на монашество Вассиан отвечал кратко, что в Евангелии писано: «не велено селе монастырям держати». Ответ дан вполне в духе проповеди Вассиана о безусловной монашеской нестяжательности и на его языке имел глубокий, внутренний смысл. В своей проповеди о нестяжательности Вассиан руководствовался, как известно более всего духом евангельского учения, и в определении и в оценке иноческого служения и подвигов исходил из евангельских изречений Спасителя о самоотвержении и несении креста Христова, которые уже никаким образом не могли гармонировать с действительными условиями жизни, в каких находилось тогдашнее русское монашество. Между тем для м. Даниила и членов собора, людей более обрядового, формального направления, ответ Вассиана не только не мог быть признан сколько-нибудь удовлетворительным, но он представлялся по крайней мере м. Даниилу новой виной Вассиана, который своим ответом, по его взгляду, только «оболгал божественное писание и священные правила».

Для опровержения мнения Вассиана о незаконности в неприличии монастырям владеть вотчинами митрополит велел прочесть ему «евангелие от божественных писаний и иных многих правил, от жития святых». Выражение весьма важное. Оно характеризует Даниила, как представителя книжного просвещения, чуждого критического отношения к своим знаниям и их источникам. На сколько односторонен является здесь Вассиан, исходя из одного учения Евангелия, понимаемого в его строгом и каноническом смысле; настолько же равным образом односторонним выступает и м. Даниил, когда он авторитет евангельского учения распространяет и на жития святых и ставит таким образом как и строго евангельское учение, так и частное сказание о каком-либо святом в один уровень и в одинаковое положение безусловной обязательности для христианина. Еще замечательнее здесь то обстоятельство, что в прочитанном по приказанию Даниила Вассиану «евангелии от

божественных писаний» не находится ни одного собственно евангельского изречения, а опровержения главным образом заключаются в ссылках на жития святых и на разные правила. Митрополит Даниил в опровержение слов Вассиана привел свидетельства св. Симеона, Нового Богослова, Федора Студита и данные, взятые из житий святых Николая, игумена Студийского монастыря, Саввы, архиепископа Сербского, и от патерика об авве Геласие. Самую существенную часть опровержения служат приводимые Даниилом канонические данные, именно: толкование Феодора Вальсамона на XXIV правило четвертого вселенского собора; ссылка на XLIX правило Трульского собора; на книгу Никона Черногорца (шестьдесят третье слово его пандект) и на градские законы. Некоторые из приводимых здесь против мнения Вассиана доводов известны из сочинения Иосифа Волоцкого: «О грабителях церковных», и здесь только повторяются Даниелом⁴⁵⁰. Вся сила приводимых Даниелом против Вассиана доказательств сосредоточивается на встречающихся в них выражениях о существовании при монастырях «сел». Конечно, в глазах самого Даниила его доказательства представлялись неоспоримыми и вполне вескими. В его представлении с выражением «село» непременно соединялось понятие об известном участке земли, населенном крестьянами. Так смотрела тогда на то вся книжная Русь. Но для Вассиана свидетельства, приводимые Даниелом, весьма мало имели силы и убедительности. Он хорошо теперь знал громадное различие, какое существует в понятиях «села», в русской книжности и в церковной письменности греческой. Он сообразно греческим подлинникам, сделавшимся ему известными чрез Максима Грека, с названием «села» соединял представление не более как только об известном участке земли, но без крестьян. С другой стороны, некоторый из приведенных Даниелом против Вассиана доводов, рассматриваемые с строго критической точки зрения, теряют силу своей доказательности. В подлиннике толкования Вальсамона на XXIV правило IV вселенского собора вовсе не находится слово «село», соответствующего русскому значению вотчины с крестьянами, а

в нем говорится только вообще о неприкосновенности движимого и недвижимого монастырского имущества⁴⁵¹. Замечательнее всего еще здесь то, что м. Даниил опровергает Вассиана между прочим, ссылаясь на такое правило, которым пользуется и Вассиан, как доказательством своего отрицательного взгляда на земельные владения монастырей. Так, м. Даниил против мнения Вассиана выставил толкование Вальсамона на XXIV правило IV вселенского собора; оно же находится и в каноническом трактате Вассиана, как доказательство, подтверждающее истинность проводимой им мысли. Известно, что Вассиан в своем трактате поместил новый перевод нескольких правил и толкований на них, сделанный для него Максимом Греком. В числе вновь переведенных Максимом правил находилось и XXIV правило IV вселенского собора и равно как толкование на него Вальсамона. До Максима Грека у нас на Руси вовсе не были известны толкования правил Вальсамона⁴⁵². Только Максим Грек, несомненно по настоянию Вассиана, сделал перевод правил с толкованиями, причем помещены были и толкования Вальсамона⁴⁵³. Так как до Максима Грека на Руси вовсе не существовало перевода правил с толкованиями Вальсамона, то отсюда с необходимостью следует допустить тот вывод, что м. Даниил нигде не мог воспользоваться ими, как только чрез посредство перевода, сделанного Максимом Греком по настоянию Вассиана⁴⁵⁴. Отсюда видно, что осуждая Вассиана за написание нового сборника правил, Даниил в то же самое время не затруднился воспользоваться, где это казалось для него нужным, против своего врага данными, которые добыты были благодаря только удивительной настойчивости Вассиана. Во время своих прений с Вассианом на соборе Даниил привел против него толкование Вальсамона на XXIV правило IV вселенского собора в том самом переводе, в каком оно изложено в кормчей Вассиана. Но только он иначе отнесся к толкованию Вальсамона, чем Вассиан. В толковании Вальсамона находятся ссылки на некоторые узаконения царя Юстиниана. Вассиан соответственно сделанному для него переводу и подлиннику ограничился только одной ссылкой на

эти узаконения, которые, нужно сказать, в глазах Вассиана не имели никакого значения, как постановления гражданской власти. Иначе отнесся к этим ссылкам Даниил. У него кроме указания на узаконения Юстиниана в толкование Вальсамона внесены и самые эти узаконения. В этих узаконениях Юстиниана по славянскому переводу действительно встречаются слова: «села и винограды».

Отношение м. Даниила к Вассиану по поводу составления им нового сборника правил не отличается строгой последовательностью. На соборе 1531 года, судившем Вассиана, он открыто заявил о принципе полной неприкосновенности и неизменности кормчей книги. Но этот самый принцип Даниил сам нарушит своими собственными действиями: он сам трудился, будучи еще в сане игумена, над составлением собрания кормчей книги и не один, а в сообществе других⁴⁵⁵. Существует весьма основательное предположение, по которому Даниилу приписывается более или менее непосредственное участие в составлении особой редакции кормчей книги, так называемой сводной кормчей.⁴⁵⁶ Будучи уже митрополитом, Даниил благословил и поручил, своему ученику и преемнику по игуменству, Нифонту Кормилицину, продолжение начатого им самим труда составления сводной кормчей, который и окончен был Нифонтом уже при митрополите Макарии, давшем по примеру Даниила на сей труд свое благословение. Основанием для сводной кормчей послужил все тот же номоканон патр. Фотия, которым воспользовался и Вассиан, с тем только различием, что в сводной кормчей помещены правила в их сокращенном виде и кроме того после каждой грани здесь внесены еще соответствующие и подходящие статьи, заимствованные из разных греческих и русских церковных писателей⁴⁵⁷. Таким образом, Даниил, выставя против Вассиана, принцип неизменяемости и неприкосновенности кормчей книги, сам является непоследовательным, противоречащим своим собственным действиям. Здесь впрочем непоследовательность более формальная, принципиальная. Если обратить внимание на характер сохранившегося в отрывке собрания кормчей

Даниила и сводной кормчей и взять в расчет содержание того, что собственно принадлежит в них Даниилу, тогда придется к тому заключению, что, собственно говоря, Даниил ничего не привнес в кормчую лично от себя, от своей собственной авторской производительности, как-то сделал напротив Вассиан. В сущности состав кормчей оставлен им без изменения. Только в конце некоторых глав ее помещены выписки из разных церковных писателей и отцов церкви, подтверждающие собою некоторые излюбленные идеи собирателя (наприм. о строгом преследовании еретиков) и сгруппированные им несомненно в полемических целях. Авторитетность выписок не подлежит сомнению, так как они принадлежат разным отцам церкви и общеизвестным и уважаемым церковным писателям, так что Даниила и других его продолжателей никто не мог упрекнуть в некомпетентности того, что привнесено было ими самими в кормчую. Между тем Вассиан очень многое уничтожил в своем, собрании кормчей и в свою очередь внес туда и собственный, им самим написанный, полемический трактат. Сравнительная оценка содержания того, что сделано для своего собрания кормчей Даниилом с одной стороны и Вассианом – с другой показывает, что м. Даниил мог с полным убеждением в правоте своих действий обвинять и судить Вассиана за его попытку изменить неизменяемый по его взгляду характер кормчей книги. Только то обстоятельство, что Даниил, осуждая Вассиана за составление им нового сборника правил, в тоже самое время не гнушается пользоваться новым переводом некоторых толкований, явившихся только благодаря настойчивости Вассиана, помимо того, что бросает тень на нравственный характер митрополита, но оно и противоречит высказанному им самим на соборе взгляду о неприкосновенности и неизменяемости кормчей книги. – Вообще нужно сказать, что там, где играют роль личные счеты, там очень трудно бывает выделить истинные взгляды лиц, которые ведут между собою литературные состязания. Это видно и в прении митр. Даниила с Вассианом, в котором каждый из них под влиянием затронутого личного чувства увлекается и договаривается до крайностей. Поэтому требуется большая

осмотрительность и осторожность для того, чтобы из прения Даниила с Вассианом выделить истинные взгляды того и другого. В сущности все обвинительные пункты, выставленные митрополитом Даниилом против Вассиана по поводу составления им особого собрания кормчей книги, имеют один источник, который заключается в ее полемическом характере. Вассиан существеннейшим образом судился за свою кормчую – настолько, несколько он в ней затрагивал жгучий вопрос своего времени – о монастырских имуществвах.

На представленные м. Даниилом в защиту вотчинных прав монастырей доводы Вассиан отвечал кратко и уклончиво. Он даже как бы хотел показать вид, что аргументы его судей действуют на него убедительным образом. На указанные ему примеры владения селами со стороны некоторых древних подвижников Вассиан заметил: «те держали села, а пристрастия к ним не имели»⁴⁵⁸. Ответ Вассиана скрыто допускал мысль о совершенно противоположном отношении ко владению селами некоторых святых подвижников позднейшего, ближайшего к нему, времени. Действительно, имея в виду дальнейшие объяснения Вассиана на соборе, он держал у себя в голове эту мысль, когда давал такой ответ собору. Да и члены собора, и в том числе м. Даниил, хорошо поняли задние мысли, которые скрывались за ответом, Вассиана, и ухватились за них и выставили их одним из новых обвинительных пунктов против Вассиана. Обвинение имело свою действительную почву и основывалось на скептическом отношении Вассиана к святости некоторых подвижников, канонизованных в позднейшее время, уже на его глазах. Как человек скептический и критического направления, он позволил себе усомниться в действительной святости и целебности мощей св. митрополита Ионы и преп. Макария Калязинского.

Мощи святителя Ионы, умершего в 1461 году, обретены были в 1472 году⁴⁵⁹. По случаю их обретения установлено было празднование в честь св. митрополита Ионы по всей русской земле, и установлено непосредственно по распоряжению великого князя Иоанна Васильевича⁴⁶⁰. Впрочем, окончательная канонизация митрополита Ионы последовала уже в 1547 году,

тогда же по поручению митр. Макария написано было и житие его⁴⁶¹. Трудно определить причины, которые лежали в основе сомнений Вассиана в святости м. Ионы. О них можно только гадать. Особенностью характера Вассиана служило между прочим и то, что он свою ненависть к людям переносит и на все действия, исходившие от них. Так могло случиться и здесь. Чествование святителя Ионы установлено было, так по крайней мере передают некоторые летописцы, по личной инициативе великого князя Иоанна Васильевича, такого человека, от которого много пришлось пострадать Вассиану, и к которому он, конечно, ничего не чувствовал кроме вражды и ненависти. Но скептическое отношение Вассиана к святости Ионы имело еще свои основания в воззрениях школы, к которой он принадлежал. Известно, что заволжцы отрицали всякую компетентность светской власти в делах церковных; между тем м. Иона был канонизован по личной инициативе великого князя, что для заволжцев было действием противозаконным. Отсюда Вассиан, отрицая законность действий государя в канонизации митрополита Ионы, пришел к отрицанию и самых последствий этих действий, какими была в данном случае канонизация Ионы. Притом нужно иметь в виду то весьма важное обстоятельство, что сомнение Вассиана в святости м. Ионы не было исключительным, единичным фактом. Даже в самое житие Ионы занесено несколько примеров не уважения к этому святителю; еще при жизни Ионы не хотел слушать его определений известный подвижник Пафнутий Боровский; один боярин не верил святости м. Ионы и потому не принимал его благословений; существовали такие лица, которые отвергали некоторые из чудес, совершенных м. Ионою⁴⁶².

Более является данных для уяснения скептического отношения Вассиана к святому Макарию Калязинскому. Личность Макария и его деятельность тесно были связаны с кружком людей, воспитанных и симпатизировавших идеям Иосифа Волоцкого, и принадлежавших к числу его приверженцев. Святого Макария знал лично Иосиф Волоцкий и оставил о нем похвальный отзыв в своем «отвещании любозазорным».⁴⁶³ Мощи преп. Макария открыты были в 1521

году и канонизация их была совершена м. Даниилом. Когда дошел слух до Москвы о происходящих, от мощей св. Макария чудесах, то митрополит потребовал к себе на лицо людей, получивших исцеление. Часть их действительно явилась в Москву. Для расследования дела о чудесах Макария Даниил отправил на место происшествия и совершения им чудовского архимандрита Иону, и уже только после подтверждения всего слышанного о чудесах Макария архимандритом Ионою, митрополит созвал собор, на котором и установлено было чествование мощей преп. Макария Калязинского⁴⁶⁴. Особенную, священную ревность к прославлению мощей св. Макария оказал Юрий Иванович Дмитровский, брат великого князя, человек, все симпатии которого издавна находились на стороне Волоколамского монастыря и его постриженников⁴⁶⁵. Таким образом, личность св. Макария Калязинского постоянно окружена была симпатиями людей, связанных, с традициями Иосифа Волоцкого. Между тем известна ненависть, какую питал ко всему, исходившему и напоминавшему собой Волоколамский монастырь, Вассиан. Тем более он не мог равнодушно отнестись к действиям м. Даниила, его заклятого врага и рьяного иосифлянина, и признать за некоторыми из них права законности, хотя бы эти действия исходили из его чисто священного, иерархического служения. Личное неудовольствие на Даниила за канонизацию Макария Калязинского, Вассиан не сумел скрыть даже и на судившем, его соборе. Самая канонизация Макария Калязинского послужила для Вассиана предметом для укора, обращенного им лично к м. Даниилу.

Своей ссылкой на то, что древние подвижники благочестия, хотя и владели селами, но не имели к ним пристрастия, Вассиан подал естественный переход к рассуждению вообще об отношении святых чудотворцев ко владению селами. Ответ Вассиана был так формулирован, что он скрыто предполагал собою мысль о привязанности чудотворцев последнего времени к земными благам. Как Вассиан, так равно и м. Даниил, хорошо знали, кого они разумели под «нынешними», как они выражались, чудотворцами. Здесь речь идет ни более ни менее как о Макарии Калязинском и о митрополите Ионе. – «Ты почто

мнишь, говорил Даниил Вассиану на его известный ответ, и нынешних чудотворцев страстных?"—«Аз того не ведаю, чудотворцы-ли то были», отвечал смелый до дерзости Вассиан. Митрополит поставил в вину Вассиану то, что он не почитает святителя Иону. — «Слышали есьмя от многих достоверных, так говорил митрополит Вассиану, яко вси православнии покланяются честному гробу и святым мощем св. Ионы Чудотворца, митрополита всея Руси; да ты-де, Васьян, един токмо не покланяешься ему». — «Аз не ведаю, Иона чудотворец ли», таков был ответ Вассиана. Еще резче отзывался Вассиан о святости Макария Калязинского. Даниил обвинял его в том, что он отвергал действительность чудес преподобн. Макария. «Да ты-де, Васьян, так формулировал свое обвинение Даниил, говорил про чудотворцев: Господи, что ся за чудотворцы? Сказывают, в Калязине Макар чудеса творит, а мужик был сельской». Вассиан нисколько не отказался от своих слов и подтвердил обвинение, хотя и при этом нашел возможным сильно уколоть самого митрополита. — «Аз его знал, говорил Вассиан на соборе о Макарии Калязинском, простой был человек, а будет ся чудотворец, ино как вам любо и с ним, чудотворецъ-ли сей будет, не чудотворецъ-ли». Выражение Вассиана: «как вам любо» прямо било в глаза митрополиту Даниилу, который сам, канонизовал несколько лет тому назад св. Макария. Несмотря на сделанное Вассианом оскорбление, Даниил удержался в пределах умеренности и видимого беспристрастия. На слова Вассиана они заметили: «аще восхощеши судити святых, обрящеши многих и во святых пророцех и во святых апостолах, и во архиереех, и в праведных и в преподобных»... и что для Бога в деле святости важно не телесное благородие, но духовное»⁴⁶⁶. В названии Вассианом Макария простым сельским мужиком никак нельзя видеть указания на его низкое происхождение. Иосиф Волоцкий, лично знавший преп. Макария, в своей повести о нем называет его «сродником большим бояром тверским» и относит его происхождение к потомкам бояр Кожиных⁴⁶⁷. Сам Вассиан, по его собственному заявлению, лично знал преподобного Макария, и потому, понятно, он не мог не знать и о его

происхождении. Своим названием Макария сельским мужиком Вассиан хотел сказать только о его необразованности, которая по понятиям приближала его к простому классу общества. Потому самому ответ Даниила, данный им Вассиану по поводу его рассуждения о Макарии, не вполне отвечал цели и не соответствовал настоящему смыслу слов Вассиана, который на все доводы митрополита в пользу святости вновь причисленных к лику святых мужей, заметил с едкой иронией: *«ино, господине, ведает Бог да ты и с своими чудотворцы!»*... Вассиан допускал несомненно и другие выходки против недавно канонизованных святых Ионы и Макария. Поэтому непреувеличенным кажется обвинение его Даниилом в том, что он называл чудотворцев «смутотворцами», потому что они имели у монастырей села и люди⁴⁶⁸.

Скептическое отношение Вассиана к святости м. Ионы и Макария Калязинского нельзя рассматривать, как обнаружение крайнего либерализма, отрицающего почитание святых вообще. Вассиан на самом деле был далек от всего подобного⁴⁶⁹. Его скепсис ограничивался только личностями двух святых и происхождение его обуславливалось частью характером его полемики о безусловной монашеской нестяжательности, под понятие которой не совсем подходили ни Иона, ни Макарий, частью же теми побочными обстоятельствами, которыми сопровождалась канонизация того и другого. Эти обстоятельства сводятся к личному нерасположению Вассиана к тем лицам, которые канонизовали свв. Иону и Макария. Рассматриваемое с этой стороны, непочтение Вассиана к свв. Ионе и Макарию свидетельствует не столько о его крайне либеральных противоцерковных воззрениях, сколько о недостатках его нравственного характера, зараженного сильным самолюбием, под влиянием которого он не мог различать в своей ненависти и ненавистных ему лиц и их действий, как бы последние справедливы и законны ни были. Скептическое отношение Вассиана к свв. Ионе и Макарию не может особенно поражать своей смелостью и дерзостью и потому, что в древней Руси такое явление не составляло чего-нибудь резкого и противоцерковного. Условия канонизации святых того времени

были несколько иные, чем какие существуют в настоящее время. Тогда каждая отдельная область имела и чтит своих местных святых, «каждо своих блажила», как говорили тогда, и весьма редко делала это в отношении святочитимых подвижников, принадлежавших к другой области. Отсюда происходило то, что люди, выехавшие напр. из Москвы, явившись в Новгород, позволяли себе неуважительно относиться к местным новгородским святым⁴⁷⁰. С другой стороны новгородцы делали тоже самое в отношении святых, почитавшихся в московской области. Вообще условия канонизации в древнерусской церкви не отличались строгостью и определенностью, что само собой давало широкий простор инициативе отдельных лиц, монастырей и наконец местностей в деле канонизации того или другого святого.

Выходя при оценке монашеского подвижничества из духа строго евангельского учения, Вассиан жизнь иноков тех монастырей, которые владели селами и крестьянами, признавал не соответствующей требованиям евангельского самоотвержения и тем обетам полной нестяжательности, какие дает каждый инок, вступая в монастырь. Такая точка зрения не гармонировала с существующими порядками в монашестве. Он видел громадное противоречие между назначением монашества и его действительным положением. Это сильно возмущало Вассиана и он, верный своим строго евангельским взглядам на монашество, под влиянием его называл современных ему любостяжательных монахов «отступниками (т. е. от своих обетовъ), которым св. писание муками претит, и огню вечному осужает и проклятию предает». Так он писал в своем каноническом трактате⁴⁷¹ и при удобном случае не стеснялся называть в лицо «отступниками» тех монахов и епископов, которые держались совершенно иных взглядов на монашество⁴⁷². С точки зрения своих духовноаскетических воззрений на иночество Вассиан был прав, называя отступниками современных ему монахов, из которых многие действительно по своей роскошной жизни представляли из себя наглядный пример пренебрежения истинным иноческим обетам, и вполне заслуживали за свою нравственную жизнь названия

отступников от данных ими обетов монашеской нестяжательности. Во всяком случае, употребляя выражение отступников по отношению к любостязательным монахам, Вассиан имел здесь в виду одну *нравственную сторону дела* и вообще стоял на одной нравственной точке зрения. Конечно, кроме своей оскорбительной для защитников вотчинных прав монастырей стороны, название Вассиана современных монахов отступниками не согласовалось с установившимися понятиями представителей церковно-формального, консервативного направления. И действительно, м. Даниил строго осуждал Вассиана на соборе за его название монахов отступниками и видел в нем «облыгание божественного писания». Митрополит держась строго формальной, церковно-канонической почвы, признал мнение Вассиана даже прямо еретическим. – «Божественныя писания и священные правила иноков отступники не именуют, так говорил Даниил на соборе против Вассиана, не яко же ты ныне всех монастырей иноков нарицаеши отступников... ино то еси еретическое мудрование мудрствовал». Митрополит с точки зрения формального канониста рассуждал, что тот, кто согрешит из православных, не называется отступником. В подтверждение своего взгляда Даниил сослался на одно правило Карфагенского собора⁴⁷³, на изречения св. Дорофея, Мефодия, – Константинопольского патриарха, учительного Евангелия и др. Из представленной им аргументации видно, что он понимал отступничество в его строго-юридическом, каноническом смысле, как отступничество от веры во Христа, а не как отступничество от тех или других правил и требований христианской морали, как-то напротив понимал Вассиан. Несмотря на такое разграничение понятий отступника м. Даниил все-таки отнесся по мнению Вассиана, как к ереси, и таким образом повторил ту же неточность, в какую впадал и Вассиан. Выставляя Вассиана еретиком за его название отступниками монахов – вотчинников, Даниил тем самым платил одной и той же монетой Вассиану, который самое право монастырей на владение землями и крестьянами называл новой ересью⁴⁷⁴.

В обвинении м. Даниилом Вассиана, за название отступниками монахов-вотчинников проглядывает намерение обвинителя преувеличить вину подсудимого. – «В лета же сия явись ты, Вассиан старец, говорил Даниил на соборе, вся верующия во Христа православныя похулил еси, и всех еретики и отступники нарек еси, и в правилех своих отступники и законопреступники написал еси». Собственно говоря, Вассиан название отступников относил только к монахам-вотчинникам, а далеко не ко всем христианам. Высказанная Даниилом и приписываемая им Вассиану мысль может быть признана только за логический вывод, сделанный самим митрополитом из мнения Вассиана. Так как последний высказывался об отступничестве монахов на основании только их нравственных недостатков, а так как ни один человек христианин, как справедливо доказывал митрополит, не может жить не имея никаких нравственных недостатков, то отсюда Даниил логически вывел и распространил название отступников, дававшееся Вассианом только одним любостяжательным монахам, на всех православных, чего на самом деле вовсе не делал сам Вассиан. Что действительно Вассиан название отступников ограничивал только известным кружком живших в богатстве и роскоши монахов, это видно из рассмотрения всего обвинения по поводу употребления им названия отступников. Сам Даниил главным образом налегал на Вассиана по поводу выставленного против него обвинения за его отрицание права монастырей на владение вотчинами. Точно также вполне хорошо понимал задние причины обвинения и Вассиан, когда он в заключение своего объяснения по поводу известного обвинения сказал на суде, что он все-таки не может похвалить тех, которые держат села.

На обвинение в еретичестве за название монахов-вотчинников отступниками Вассиан кратко отвечал: «аз себе писал, на воспоминание своей души, да и тех не похваляю, которые села держат». Оправдание, какое делает Вассиан, ссылаясь на то, что он выразился известным образом в своем каноническом рассуждении, предназначенном только для его личного, частного употребления, не может быть никакими

образом заподозрено в неискренности: самый трактат его озаглавляется точно так же, как теперь высказывается его автор. Вассиан написал его на воспоминание «своего обещания» (монашеского обета). Только некоторые действия Вассиана, с какими связана действительная история его кормчей, несколько противоречили настоящему заявлению его на соборе.

Митрополит Даниил обвинял Вассиана еще в том, что он внес в свои правила «учение еллинских мудрецов: Аристотеля, Омира (Гомера), Филлиппа, Александра, Платона и тем самым нарушил, священные правила, которыми не позволяется ни отнимать, ни прибавлять что-либо в книгах священных. Вассиан на обвинение митрополита отвечал, что он не припомнит, к чему он написал что-нибудь такое в этом роде и затем прибавил: *»а буде что не гораздо, и ты исправи»*. Едва ли можно допустить, чтобы самолюбивый Вассиан говорил здесь искренно и на самом деле предлагал митрополиту исправить свою кормчую или по крайней мере был не прочь от этого. Такое предложение было совершенно не в духе его характера, и он, как бы ни ломала его судьба, едва ли решился бы на самом деле допустить митрополита, – ненавистного иосифлянина, до того, чтобы он мог исправлять его сочинения, написанные им, не по какому-либо другому поводу, а как только по вызову все тех же ненавистных иосифлян. Скорее всего в ответе Вассиана нужно видеть тонкую насмешку над митрополитом, об умственных познаниях которого Вассиан привык думать очень низко и даже считал его нравственно нерасположенным, к просвещенному труду, а более всего преданным пирам и другого рода чувственным удовольствиям⁴⁷⁵.

Не совсем был прав и беспристрастен к своему подсудимому Даниил, когда ставил ему в особенную вину внесение им в свое сочинение учения еллинских мудрецов. Сам Даниил в составляющихся для него и под его руководством сборниках отводил место и некоторым памятникам еллинской мудрости⁴⁷⁶ и равным образом в своих сочинениях помещал сказания и о языческих царях⁴⁷⁷. Конечно между главником Даниила, сборником, назначенным для частного употребления и

никем не авторизованным, и сборником правил, предназначенным хотя для частного употребления, но имеющим каноническую и, значит, общецерковную важность, необходимо должно полагать различие по степени важности их содержания. Но за то в формальном отношении, в данном случае немаловажном, едва ли можно проводить границу, различающую их один от другого: как тот, так и другой, предназначались для частного, домашнего употребления их собирателей и авторов, и с той стороны оба они находятся совершенно в одинаковом положении.

Не забыл митрополит и крайне резких отзывов Вассиана о неудовлетворительном состоянии священных и церковно-богослужебных книг в России. – «Ты многим людям, так обличал Даниил Вассиана на соборе, говорил еси: правила писаны от диавола, а не от Св. Духа, и правило зовеша кривило, а не правило». Действительно, Вассиан выражался в этом духе и приблизительно в этих же самых словах⁴⁷⁸. Такой резкий отзыв о русских церковных книгах вызван был разного рода внешними и внутренними обстоятельствами, под влиянием которых находился некоторое время Вассиан. Его критический ум очень рано подметил недостатки и неправильности в книгах⁴⁷⁹. Время шло. Полемика с Иосифом Волоцким и его сторонниками все возрастала и принимала все более и более острый характер. Недоверие к современным, переводам и невозможность отыскать в них, опоры для своих мнений терзали Вассиана и не давали ему покоя. Является к нему на помощь, Максим Грек, который своими знаниями и открывает ему глаза на страшную порчу русских церковных книг. Долгое время волнуемый сомнениями, Вассиан теперь под влиянием накипевшей злобы не мог высказаться умеренно, чему препятствовал еще сложившийся под действиями тяжелых обстоятельств жизни его желчный и раздражительный характер. Действительно, Вассиан и выразился о состоянии русских книг в такой резкой форме, которая удивила его врагов и людей противного ему направления и послужила для них одним из действительных и серьезных поводов к его обвинению. Отзыв его при тогдашнем отношении ко всем книгам религиозного содержания был

поразительным, для весьма многих и, взятый сам по себе, он, крайне односторонен и влек за собою весьма дурные последствия. Поэтому м. Даниил вполне был прав, ставя в вину Вассиану его известные слова, которыми подрывалось у современников уважение к священным и церковным книгам, источнику христианского вероучения и христианской морали. С другой стороны известные обстоятельства, в которых находился Вассиан и под влиянием которых он действовал, и наконец те печальные черты его раздражительного характера, которые сами собой предрасполагали к резкости, не позволяют видеть в известных резких отзывах Вассиана о состоянии русских церковных книг проявления его крайне рационалистических и либеральных воззрений вообще на источники христианского вероучения. На самом деле Вассиан, как свидетельствуют его сочинения, вполне с уважением относился ко всем священным книгам, и при аргументации своих идей пользовался почти всеми теми письменными памятниками религиозного содержания, какими пользовались и люди формального направления с тем впрочем различием от последних, что они имели в его глазах низшее второстепенное значение сравнительно с строго-каноническими священными книгами⁴⁸⁰. Характер сочинений Вассиана самым делом противоречить тому резкому отзыву, который он сам сделал по отношению к современным ему церковным книгам и крайностей которого он сам на самом деле вовсе не разделял. Ближе к истине будет, если мы известный, резкий и неправильный отзыв Вассиана станем рассматривать не как выражение его крайне либеральных воззрений, а как продукт его нравственного характера и как нравственный недостаток.

Новую вину Вассиана м. Даниил указал в его участии в деле перевода Максимом Греком жития Пресв. Богородицы, где оказались еретические строки, известные уже из судебного дела Максима Грека. Оказалось, что Вассиан один из списков Метафрастова жития Пресв. Богородицы послал в свою Белозерскую пустынь. Между тем еретические строки возбудили в Москве разные толки среди книжных людей. Слух о неправильности перевода равно как и возбужденные им по

Москве толки дошли до Вассиана, который и решился по возможности отклонить от себя могущие возникнуть отсюда неприятности. Он послал на Белоозеро к строителю Христофору⁴⁸¹ грамоту, в которой он и просил уничтожить еретические строки. Из той поспешности, с какой Вассиан отнесся к исправлению опасной ошибки, видно, что он в это время уже потерял свое прежнее значение при дворе. Иначе по своему упрямству он не захотел бы так серьезно взглянуть на неправильность перевода, так как ему хорошо сходили с рук и еще более важные действия против современных церковных порядков в иерархических лиц. Очевидно, Вассиан теперь чувствовал шаткость под собой почвы и потому так поспешно постарался исправить ошибку. На соборе свидетелем против Вассиана поставлен был известный Вассиан Рушанин, который дал известные уже из дела Максима Грека показания, говорившие не в пользу Вассиана. Вассиан Рушанин сообщил здесь о том, как Вассиан вместе с Максимом неоднократно и настойчиво подтверждали правильность перевода. На соборе Вассиан сначала было отказался от того, что он посылал грамоту в свою пустынь с специальным поручением загладить еретические строки, но когда против него явился новый свидетель Вассиан Рогатая Вошь, то он, не имея данных к опровержению обвинения, сослался на свою забывчивость, что не помнит того, посылал ли он грамоту или же не посылал. В уклончивом ответе Вассиана скорее всего нужно видеть подтверждение сделанных на него показаний.

Собственно говоря, настоящее обвинение против Вассиана не столько является в строгом смысле обвинением, сколько оправданием. Из суда над Максимом известно уже, что как Максим так и Вассиан настойчиво отказались от всякой солидарности с еретическим мнением, какое содержала в себе так называемая хульная строка перевода метафрастова жития Пресв. Богородицы, а по отношению в частности к Вассиану еретическая мысль этой строки вовсе не гармонировала со всеми его остальными догматическими воззрениями. А если так, то поступок Вассиана вовсе не включает в себе чего-либо преступного. Напротив, он говорит более за Вассиана. Когда

последний окончательно убедился в неправильности перевода и серьезности допущенной погрешности, то он постарался, насколько это было для него возможно, поскорее поправить дело. Отсюда очевидно, что Даниил, выставляя в вину Вассиану и то, что он хотел уничтожить еретические строки в житии Пресв. Богородицы, под влиянием личной неприязни старался тем самым увеличить число обвинительных пунктов против подсудного Вассиана.

До сих пор обвинения против Вассиана группировались около его кормчей и содержащихся в ней воззрений ее собирателя. После обвинений церковноканонического и нравственного характера против Вассиана выставлены были два весьма важные обвинения уже характера чисто догматического. Во-первых, Вассиана обвиняли в том, что он называл и мыслил о И. Христе, как о твари, иными словами – его представляли самым опасным и вредным еретиком. Обвинение имело долю истинности. Близость Вассиана к жидовствующим, какая существовала у него в молодые годы, когда он был еще знатным боярином, оказала на него свое действие. Явившись затем на Белоозеро и уже в положении невольного инока, Вассиан и здесь стал мучиться и волноваться разными сомнениями, навеянными жидовствующими. Он старался проверять их на основании священных источников, и тут ему попало учительное Евангелие, где в одном месте ему встретилось неправильное выражение о Христе, как о твари. И долго задумывался и «изыскивал» эти строки Вассиан, живя в своей пустыне, и с этими сомнениями явился опять в Москву. Живя в Симоновом монастыре, он сблизился с одним иосифовским постриженником по имени Досифеем, которого он долгое время считал за старца «доброго и великого», непохожего на других иосифлян. Вассиан, считая Досифея за своего верного друга, открыл пред ним всю свою душу и мучившие его сомнения. Но откровенность много повредила в последствии Вассиану. По прибытии в Москву Максима Грека, сомнения Вассиана получили правильное разрешение, и взгляды его под влиянием ученого святогорца изменились, и он теперь совершенно отказался от своего ошибочного и

еретического взгляда. Однако Вассиану не прошли даром его прежние сомнения. На соборе 1531 года ему напомнили и об них. Тут, сверх всякого ожидания, свидетелем и обвинителем просив Вассиана выступил его старый друг и доверенное лицо, иосифлянин Досифей, который здесь оказался верным последователем правила о богонаученном коварстве, коим одобрялись и грешные средства для благочестивого открытия еретиков. Вассиан, конечно не разделявший теперь еретического мнения о Иисусе Христе, как твари, совершенно отказался от него. Когда же против него стал говорить на соборе Досифей, человек, которому он доверялся во всем, и в котором он так жестоко обманулся, Вассиан сильно возмущился таким предательством Досифея и на все его показания с видимой горечью заметил ему только, что «Бог меня с тобою разсудит».⁴⁸²

Покончив давно под просветительным влиянием Максима Грека с своим сомнением, навеянным встреченным в учительном Евангелии выражением о лице И. Христа, как твари, Вассиан, как часто бывает в подобных случаях, ударился в противоположную крайность. Теперь он не только не хотел признавать тварию личность Богочеловека, но даже стал видеть в ней почти исключительно одно божественное существо, самое тело Его считая божественным и нетленным по своей сущности. Это учение Вассиана, действительно, есть в полном смысле ересь. Он учил, что воспринятое И. Христом в акте рождения тело человеческое совершенно отлично от тела всех других людей: оно по существу своему нетленно и как таковое, оно было нетленным и до воскресения Спасителя. О существовании такого догматического заблуждения свидетельствует и Максим Грек⁴⁸³. Очень может быть, что он указывает здесь ни более ни менее как только на заблуждение своего друга Вассиана, назвать которого он здесь не хотел в виду тех крепких уз дружбы, какие связывали его с Вассианом. Вассиан вполне был убежден в правоте своего учения и потому на обвинение митрополита Даниила, назвавшего его учение древней ересью нетленно-мнимою и не без основания приравнивавшего ее к ересям Аполлинария, Валентина, Евтихия, Диоскора, к

манихейской ереси в др., он настойчиво подтвердил его. – «Аз, господине, отвечал он на обвинение Даниила, как дотоле говорил, так и ныне говорю: плоть Господня нетленна *до гроба* и во гробе нетленна». – Это учение Вассиана есть в полном смысле ересь, в опровержение которой митрополит Даниил привел громадное количество свидетельств св. писания, св. отцов, разных церковных писателей, богослужебных книг и др., которые почти все повторяются в пятом слове Данииловского сборника⁴⁸⁴. Очень может быть, что самое чтение святоотеческих аргументов, направленных против Вассиана, производилось по специально для этой цели составленному самим митрополитом слову, находящемуся в его сборнике. В ряду аргументов приведенных против, заблуждений Вассиана, находятся выдержки из Евангелия, апостольских посланий, но особенно много свидетельств представлено из святоотеческой литературы: Златоуста, Василий Великого, Афанасия Великого, Кирилла Александрийского, Иллариона – епископа Меглинского, Евтихия Константинопольского, Иоанна Никейского, Феофана творца канонов и др.

Из судных актов над, Максимом Греком и Вассианом видно, что м. Даниил между прочим действовал на них их же оружием, т. е. путем богословских состязаний. Этим он хотел, доказать своим антагонистам и свою богословскую правоспособность померяться силами с своими литературными противниками. Богословская аргументация, какою действовал Даниил против Вассиана и Максима, весьма характерна. В ней преобладают основания канонические, исторические и сказания, заимствованные из житий святых, богослужебные песни, но в ней сравнительно мало отведено места самым главным и авторитетным источникам христианского вероучения – священному писанию в строгом его смысле. Некоторое исключение составляют опровержения еретического мнения Вассиана, где встречаются выдержки из Евангелия и посланий, но они представлены далеко после других аргументов и вообще подавляются массой других менее авторитетных оснований.

Суд над Вассианом может служить наглядным выражением того, какая бездна разделяла судей и подсудимого. Здесь яснее

всего выступает пред нами противоположность воззрений школ Нила Сорского и Иосифа Волоцкого. Главный судья, м. Даниил вооружался против Вассиана и строго судил его за его свободные мнения, будучи вполне искренно убежден в лживости его взглядов и даже в его еретичестве (последнее и верно по отношению ко мнению Вассиана о плоти Христовой). С другой стороны и Вассиан свободно держал себя пред своими судьями, вполне уверенный в правоте своих мнений и не думал сколько-нибудь таить и скрывать их. Поэтому в суде над Вассианом существенным образом играла роль разность, противоположность, а отсюда и борьба взглядов, а не личностей. Рассматриваемый с этой стороны суд над Вассианом должен быть отнесен к одному из самых выдающихся и замечательных эпизодов в истории развития двух направлений древнерусской мысли. Но этот же самый эпизод по справедливости может быть назван и трагическим. Он имел, действительно, роковое значение для заволжской братии.

В суде над Вассианом тем не менее ясно обозначается и личный двигатель, который руководил м. Даниилом, и под влиянием которого он старался, во что бы то ни стало, засудить Вассиана, что ему и удалось, благодаря тому, что за Вассианом, действительно накопилось не мало проступков и погрешностей. Но Даниил, когда благоприятные обстоятельства передало в его власть всю судьбу Вассиана, не забыл и личных счетов с ним. Личное раздражение м. Даниила против Вассиана выразилось прежде всего в том, что он крайне бесцеремонным образом поносил самым дорогие убеждения и взгляды Вассиана. Об одном из трудов Вассиана – собрании его кормчей – митрополит выражался, что он в таком духе написал его не почему либо иному, как только по своему «малоумию», а о том обстоятельстве, что Вассиан называл отступниками монахов-вотчинников, Даниил выразился, что он это сделал «от своего безумия»⁴⁸⁵. Понятно, какое действие должны были производить на самолюбивого Вассиана подобные, при том публично произносимые, отзывы Даниила. Помимо своей прямой, непосредственной оскорбительности за ними скрывался тонкий расчет митрополита уязвить Вассиана как

можно глубже и в самое больное его место. Дело в том, что Вассиан считал митрополита далеко ниже себя по образованию и дарованиям. И теперь что же выходит? Даниил является в виду всех в роли судьи над Вассианом, обращает в ничто, унижает его литературные труды, его умственные дарования и вообще все его умственное и нравственное мировоззрение. Как глубоко действовали оскорбления Даниила на Вассиана, это показывает поведение последнего на соборе. Он вообще держал себя свободно, независимо, а по временам и дерзко, на оскорбления отвечал оскорблением, и замечательно то, что он при случае колко иронировал над митрополитом и предметом для своей иронии брал именно его просвещение. Иными словами и судья и обвиняемый платили друг другу одной и той же монетой. Но выпадали такие минуты, когда Вассиан под влиянием оскорблений Даниила, терял самообладание и под напором сильной злобы делал предметом, своих ответных направленных против личности митрополита колкостей, явления и поводы, какие только открывал ему случай, без надлежащей оценки их смысла и значения. Очевидно, здесь уже никак не могло быть обдуманности в выборе средств для оскорбления, и Вассиан играл таким образом в очень опасную игру. И действительно, в порыве сильного раздражения он наприм. соединял свои колкости с именами вновь прославленных св. чудотворцев, чем конечно кроме личного неуважительного отношения к последним он оскорблял религиозное чувство весьма многих из своих современников.

Личный стимул, руководимый Даниилом в суде над Вассианом, виден и в том, что он старается преувеличивать некоторые вины Вассиана, что яснее всего видно из того, что он на основании названия Вассианом монахов-вотчинников отступниками распространяет это название на всех православных и приписывает Вассиану на этом основании хулу на всех вообще христиан. Точно также личная ненависть Даниила к Вассиану выразилась в том, что он иногда ставил в вину ему и такие факты, которые, если только смотреть на них вполне беспристрастно, вовсе не имели за собой никакой виновности. Таково, наприм., отношение Вассиана к

еретическим строкам Метафрастова жития Пресв. Богородицы, которые он постарался исправить, но за что Даниил все-таки счел нужным обвинять его на соборе. Но особенно личное нерасположение Даниила в суде над Вассианом обнаружилось в его отношении к кормчей Вассиана. Здесь Даниил вступает в противоречие с некоторыми фактами из своей собственной деятельности, и это для того только, что бы увеличить виновность Вассиана и причинить ему более неприятностей.

Собор 1531 года осудил князя Вассиана в заточение в монастыре. Собор поступил по тогдашним понятиям вполне законно, осудив Вассиана, как еретика, каким он действительно и был по отношению к его лжеучению о плоти Христовой. Местом заточения для Вассиана назначен был Волоколамский монастырь. В выборе места заточения Вассиана несомненно проглядывает участие самого митрополита Даниила, который тем самым нанес ему последнее и самое сильное оскорбление. Даниилу хорошо была известна ненависть Вассиана к Волоколамскому монастырю – центру в оплоту его врагов, который он, находясь на высоте своего могущества, собирался даже разорить. Но того ему сделать не удалось. Вместо того он назначен был местом его заточения. Понятно, какие чувства должен был питать к Волоколамскому монастырю Вассиан, теперь обращенный в его невольного узника: понятны равным образом и те чувства, какие должны были питать к Вассиану, столь известному своему непримиримому врагу, и все обитатели Волоколамского монастыря. Для того, чтоб еще более повредить Вассиану, м. Даниил постарался очистить место для него в хорошо известном ему монастыре и потому переменял место заточения Максима, дотоле томившегося здесь. Отправляя Вассиана в Волоколамский монастырь, м. Даниил вполне надеялся на бдительность и ревность своих бывших питомцев, которые развили в себе искусство обходиться с еретиками. Замечательно еще при этом то, что надзор за Вассианом поручается тому же старцу Тихону Ленкову который смотрел и за Максимом Греком, и который по отношению к последнему заявлял инквизиторскую ревность. Спустя около года надзор над Вассианом от Тихона Ленкова

перешел к Феогносту Ленкову. Самое близкое участие в заключении Вассиана принимал и сам великий князь. Ему лично были известны те иноки, которым поручался надзор за осужденным Вассианом⁴⁸⁶. Судя по аналогии с тяжелым положением, какое переживал в Волоколамском монастыре Максим Грек, можно вполне основательно предположить, что не лучше, если только не хуже, было положение в Волоколамском монастыре и Вассиана⁴⁸⁷. Как бы ни было тяжело положение Вассиана в Волоколамском монастыре, трудно тем не менее допустить, чтобы оно простиралось до того, чтобы можно было приписывать Волоколамским инокам насильственную смерть Вассиана, в какой бы то ни было форме не выражалось это насилие. По крайней мере такое жестокое отношение к личности, уже нравственно убитой, если только оно действительно существовало, не вполне гармонирует с тем, видимым по крайней мере, уважением, с каким волоколамские иноки отнеслись к Вассиану после его смерти: они погребли его в почетном месте, в старом приделе и поместили над его гробницей икону Божией Матери в серебряной ризе⁴⁸⁸.

Несомненно, что около 1545 года Вассиана Косого не было уже в живых. Но могло случиться и так, что он дожил до того времени, когда в Волоколамский монастырь явился (в 1539 г.) низложенный митрополит Даниил. Судьба могла еще раз свести давних врагов, а обоюдное несчастье могло подать им повод к примирению.

Во взгляде митрополита Даниила на право монастырей владеть вотчинами⁴⁸⁹, какой подробно он высказал при соборном суде над Максимом Греком и Вассианом, нет ничего нового сравнительно со взглядами Иосифа Волоцкого. Одинаковое стремление сохранить за монастырями вотчинные права, одинаковый метод и прием защиты их, тождество по местам самой аргументации своих взглядов, все это окончательно отнимает у Даниила право на какую бы то ни было самостоятельность в вопросе о монастырских имениях. Разница между Иосифом и Даниилом только формальная, обуславливающаяся особенностями их положения. Иосиф для

того, чтобы дать ход своим идеям принужден был действовать посредственно: он писал к влиятельным лицам послания или распространял в обществе полемические трактаты. Даниил, как представитель церкви, в этом отношении находился несравненно в лучшем положении. Он заранее подобрал необходимые и важные с его точки зрения для защиты вотчинного быта монастырей данные, сгруппировал их и затем, воспользовавшись известными благоприятными обстоятельствами, вызвал своих противников на собор, вступил с ними в ученый спор и, прочитав им там подобранные заранее «свидетельства от божественных писаний», имевшие значение обвинительного акта для подсудимых, разослал последних по монастырям в заточение и тем навсегда избавил себя от рьяных противников вотчинных прав монастырей.

Глава IV. Святительство Даниила после падения заволжцев до его низложения

Время между 1531 в 1533 годами было самым замечательным для митрополита Даниила. Вассиан удален окончательно от двора и доживал свои последние дни в стенах Волоколамского монастыря. Голос обличителей, не щадивших и личности Даниила, замолк. Для митрополита настало цветущее время, время полного спокойствия, после настойчивой, продолжительной борьбы с врагами. Положение Даниила упрочивалось еще тем, что великий князь теперь порвал окончательно связь с представителями заволжцев и всецело склонился в пользу иосифовского направления. Не мало было причин к тому, чтоб связь его с заволжцами скоро или долго но непременно должна была порваться. По своим политическим воззрениям, которые логически сами собой вытекали из их основных нравственных принципов, заволжцы не были так податливы и склонны льстить всем действиям верховной власти, как то умели делать иосифляне. Затем, идея нравственной свободы, идея самобытности, которая составляет отличительную черту всех их воззрений, сама собою соприкасалась с свободой политической, рассматривалась некоторыми в применении ее и к современной жизни. Нравственные воззрения заволжцев более всего гармонировали с прежними государственными порядками удельно-вечевого строя, который представлял более свободы человеку и не стеснял его личной инициативы. Вот в этой-то, хотя и случайной гармонии, нравственной свободы с политической и кроется разгадка той симпатии к удельным князьям, которую открыто заявляли некоторые из воспитанников пустыни. Выходя из своих чисто нравственных воззрений, пустынники белозерские ратовали за возвышение духовной власти над мирской, за ее вековое нравственно контролирующее значение в государственной жизни. Но здесь находилась точка соприкосновения взглядов заволжцев с политическими тенденциями старобоярской партии, точно также мечтавшей о

высоте и преимуществе духовного авторитета представителей церкви, которые силою своего нравственного влияния могли бы всегда обуздывать так ненавистный им абсолютизм светской власти со всеми его деспотическими проявлениями. Связь между заволжцами с одной стороны и приверженцами старых государственных порядков с другой существовала, и она-то и оттолкнула великого князя от прежних симпатий к пустынникам. Он по опыту теперь знал, что все протесты против его незаконных действий по отношению к северскому князю и к разводу исходила именно только из лагеря пустынников (Порфирий, Вассиан, Максим Грек), и это было в то самое время, когда постриженники Волоколамского монастыря в лице митрополита безусловно одобряли его действия и санкционировали их своим духовным авторитетом. Вот где должно искать истинной причины торжества митрополита Даниила, а вместе с тем и всех лиц его направления, над его противниками-нестяжателями.

Со времени охлаждения великого князя к братии пустынников Волоколамский монастырь вполне получает значение придворной святыни и составной части великокняжеского двора. Великий князь «приказчик» Иосифа Волоцкого по Волоколамскому монастырю, весьма часто посещал монастырь препод. Иосифа не только с одной религиозной целью, но и для того, чтобы в его окрестностях «тешиться» охотой⁴⁹⁰. Конечно, ни одна охота не проходила без того, чтобы великий князь не заглянул в Волоколамский монастырь. Когда в 1530 году (7038) у великого князя родился сын Иоанн, то восприемником его при крещении взят был знаменитый Волоколамский инок Кассиан Босый⁴⁹¹. Будучи уже болен, Василий Иоаннович в последний раз пожелал видеть любимый монастырь и помолиться в нем и, не смотря на свою болезнь, все-таки исполнил свое намерение⁴⁹². Волоколамские иноки сопровождали в Москву умирающего князя и окружали его в последние минуты его жизни, они же одевали умершего князя и выносили его тело. Даже монашеское платье великий князь приказал приготовить в иосифовом монастыре и везти его за собою в Москву. Окруженный иноками Волоколамского

монастыря, вел. князь, можно сказать, скончался на их руках⁴⁹³. Благodeяния, какие в. князь Василий Иоаннович в течении своей жизни оказал Волоколамскому монастырю, были так велики, что их по словам одного памятника «невозможно и сказать и исписать»⁴⁹⁴.

Находясь на высоте своего могущества, Даниил не забывал и первого места служения своего – Волоколамского монастыря. Время от времени он посылал туда щедрые пожертвования⁴⁹⁵.

В год своего торжества над Вассианом Патрикеевым и Максимом Греком. м. Даниил, «со всем священным собором» причислил к лику святых преподобного Пафнутия Боровского «и благословил пети канон и житие чести ему»⁴⁹⁶. Канонизация преподобного Пафнутия происходила 1-го мая 1531 года, т. е. за несколько дней пред началом суда над Максимом Греком и Вассианом. Этим актом Даниил торжественнейшим образом освятил и санкционировал законность тех идей своего учителя Иосифа Волоцкого, бывшего долгое время учеником преподобного Пафнутия, за которые он вел продолжительную борьбу с Вассианом и Максимом, теперь приближавшуюся к трагической развязке для последних.

Но спокойное время для митрополита Даниила продолжалось недолго. 3-го декабря 1533 года умер Василий Иоаннович, которому Даниил обязан был всецело своим возвышением. Пред смертью великий князь выразил желание принять монашеское пострижение. О своем намерении принять монашество он еще ранее сообщал митрополиту и поручил ему непременно исполнить его заветное желание. Некоторые из присутствовавших князей и бояр, именно: князь Андрей Иванович, Михаил Семенович Воронцов и Шигона возражали против высказанного в. князем намерения, приводя в пример древних русских царей, умерших в их настоящем звании. – «Князь великий Владимир Киевский умер не в чернцах, не сподобился ли праведного покоя. И иные великие князи не в чернцах преставились, не с праведными ли обрели покой»? Так мотивировали бояре свою настойчивость. Здесь митрополит заявил себя ревностнейшим пастырем чуждым суетных расчетов времени. Чувства привязанности и благодарности к

умирающему князю были настолько сильны в нем и пробудились в такой решительной форме, что он почти один восстал против всех бояр. Какими горячими спорами сопровождалось разногласие митрополита с боярами, это видно из слов летописца, который по этому поводу сообщает, что «бысть промежу их прѣ велика». Когда бояре продолжали упорствовать в своем противодействии, митрополит решился подействовать на главных своих противников самыми строгими мерами: «не буди на тебе наше благословение, с гневом сказал митрополит, обращаясь к князю Андрею Ивановичу, ни в сей век, ни в будущий, занеже сосуд сребрян добро, а позлащен того лучше». Обряд пострижения был совершен, причем в князю дано было имя Варлаама. Привязанность Даниила к в. князю была так велика, что когда последний умер, митрополит собственноручно омывал его тело⁴⁹⁷. По смерти Василия Иоанновича выступил роковой вопрос, кому царствовать. Умирая, великий князь «приказал великую княгиню и дети своя отцу своему Даниилу митрополиту, а великой княгине Елене приказал под сыном своим государство держати до возмужения сына своего»⁴⁹⁸. Исполняя волю умершего князя, Даниил, едва только скончался государь, немедленно привел братьев его и бояр к присяге в верности новому в. князю малолетнему Иоанну и его матери, как правительнице государства⁴⁹⁹. Для того, чтобы придать более авторитета и священной важности новому в. князю, митрополит в Успенском соборе в присутствии знатного духовенства, бояр и народа, торжественно благословил его св. крестом на великое княжение⁵⁰⁰.

Со смертью Василия Иоанновича на Руси установился высший строй государственного управления, почти небывалый дотоле. Во главе власти оказалась молодая женщина, не чуждая страстей. Она опиралась на боярскую думу, которая состояла из множества⁵⁰¹ знатнейших бояр государства. Несомненно, митроп. Даниил как по почтению к его высокому сану, так и по известному его усердию к великой княгине, был первым из особ, входивших в состав членов высшей боярской думы⁵⁰². Образ правления, создавшийся совершенно случайно, не был обставлен никакими положительными узаконениями,

разграничивающими сферу деятельности разных лиц, стоящих в главе управления, и потому в самом своем характере скрывал зачатки интриг и раздоров. Так оно и вышло на самом деле. Думные бояре занимались более личными взаимными интригами и из-за них игнорировали общее благо государства. Личность правительницы, как женщины и как человека, подверженного некоторым порокам, не имела на них строго умеряющего влияния. Равным образом и один духовный авторитет митрополита без всякой материальной поддержки не мог сдерживать порывы грубого произвола бояр. Таким образом состав правительства был такого рода, от которого можно было ожидать самых разнообразных случайностей и непредвиденных перемен. Положение митрополита Даниила при таком порядке вещей принадлежало к одному из щекотливых и ненадежных. Он лишился теперь в значительной степени своего прежнего влияния. Необузданность думных бояр, из которых многие вовсе не симпатизировали митрополиту, весьма мало представляла гарантий для спокойного проживания последнего. Единственной более или менее надежной опорой Даниилу теперь оставалась правительница Елена, но опора эта представлялась слабой и притом такою, которая при необузданности в грубом своеволии бояр могла сама пасть каждую минуту. При жизни правительницы Елены Даниил все таки держался на своем месте и пользовался некоторой долей влияния: он присутствовал в боярской думе и в важных государственных делах к нему обращались за благословением. Так, у него просили благословения пред начатием войны с Литвою, которую митрополит благословил словами: «вы, государи, православные, пастыри христианству, тебе государю подобает христианство от насилия боронити, а нам за тебе, государя, и за твое войско Бога молити; зачинающего рать погубляется, а в правде Бог помощник»⁵⁰³. Но подобным фактам нельзя еще придавать особенно большого значения, в них скорее и естественнее всего можно видеть соблюдение простой религиозной формальности, унаследованной от древности. Положение м. Даниила в боярской думе отличалось более пассивным характером. Это видно из того уже, что он не

мог защитить от происков бояр или по крайней мере облегчить судьбу Дмитровского князя Юрия Ивановича, постоянного благодетеля Волоколамского монастыря и человека, находившегося в самых близких отношениях с ним самим⁵⁰⁴. Юрий Иванович по подозрению в измене вскоре после смерти великого князя по интригам бояр взят был под стражу и закончил свою несчастную жизнь в темнице. Он умер в 1536 году⁵⁰⁵. В преследовании князя Юрия ясно проглядывает намерение бояр избавиться от лишнего члена царской семьи и тем достигнуть большей свободы в своих действиях и открыть широкий путь своему произволу⁵⁰⁶.

Покончив с одним братом Василия Иоанновича и дядей молодого государя, бояре взялись за другого – младшего Андрея Старицкого. И здесь митрополиту Даниилу пришлось разыграть роль покорного слуги пред боярским синклитом и правительницей. Князь Андрей имел несчастье обнаружить свое неудовольствие на то, что ему не прибавили ничего к его уделу по смерти его старшего брата великого князя. С этим неудовольствием он поехал в Старицу. Правительница, узнав о питаемом Андреем неудовольствии, потребовала его в Москву. Князь Андрей со страхом явился в Москву и «бил челом великой княгине Елене отцом своим митрополитом Даниилом». Посредничество Даниила увенчалось успехом: Елена и князь Андрей объяснились между собой и последний уехал снова в Старицу, уверенный и в своей безопасности и в благосклонности к нему правительницы. Но мир между Еленой и них продолжался недолго. Явились новые клеветы на Андрея, последствием которых был новый вызов его в Москву. Предчувствуя опасность, и зная хорошо несчастную судьбу брата Юрия, Андрей не смотря на разные убеждения, боялся явиться в Москву. Между тем с целью окончательной гибели Андрея стали распространяться слухи о намерении Старицкого князя спастись бегством. Тогда правительница и бояре для того, чтобы удобнее было привлечь Андрея в Москву, обратились к содействию духовной власти. В исполнение желания Елены и бояр Даниил отправил к князю Андрею с крутицким владыкою Досифеем наказ, в котором именем в.

князя и своим собственным убеждал его явиться в Москву, причем заявлял, что он берет его «на свои руки», угрожая в противном случае церковным, отлучением⁵⁰⁷. На случай, если бы церковные кары не подействовали на князя, приняты были меры. Вместе с духовным, посольством высланы были по направлению к Старице сильные полки. Несчастный Андрей видел для себя очевидную опасность в том случае, если он поедет в Москву, поэтому решился искать спасения в бегстве, единственном средстве, которым он теперь мог располагать. Но Андрей не мог спасти себя. Он был пойман и подвергся участи одинаковой с участью своего брата Юрия. Он умер в заключении в 1537 году⁵⁰⁸. В преследовании князей Юрия и Андрея Елена была солидарна с боярами: он находилась в постоянном страхе за то, как бы власть не отошла из ее слабых рук и как бы ею не воспользовались братья ее мужа, которые не без основания могли заявлять свои права на участие в государственных делах. Вообще в правление Елены государственное значение м. Даниила, несмотря даже на то, что ему было поручено умиравшим великим князем Василием Иоанновичем высшее наблюдение за всем государством и попечение о благе царского семейства, было ограничено и слабо. При Василии Иоанновиче если ему приходилось иногда в угоду в. князю допускать нарушения церковных правил и изменять своим обещаниям, то по крайней мере за эти услуги он пользовался его благосклонностью и нисколько не думал опасаться за свое положение, которое было вполне безопасно и прочно. Теперь же далеко было не то: Даниилу по прежнему приходилось действовать по указанию других и подвергать нареканию свой высокий сан, между тем как пользы из такого положения вещей для него не представлялось никакой. Его положение в правление Елены можно назвать шатким, и он в это время только сумел держаться на месте.

Слабость государственного значения м. Даниила с особенной ясностью обнаруживается в отношении боярского правительства к некоторым правам церкви. Даниил много борьбы вынес ради того, чтобы защитить земельные права церквей и монастырей. Но после смерти Василия Иоанновича, в

правление Елены и бояр, явились узаконения, направленные в прямой ущерб землевладельческим правам духовенства. В 1535 году вышло запрещение монастырям покупать и брать в заклад или «по душах» вотчинные земли служилых людей без ведома правительства под опасением в противном случае отобрания этих вотчин в пользу государя.⁵⁰⁹ Этим весьма важным распоряжением навсегда пресекалась возможность бесконтрольного увеличения церковных земель в России. Но боярское правительство на этом, не остановилось. В следующем 1536 году в Новгороде по распоряжению его отобрано было значительное количество церковных земель. В правление Елены и бояр духовенство привлечено было к исполнению некоторых городских и государственных повинностей. В 1534 году при постройке в Москве Китая-города, обнесения его стеною и валом, правительство, сделав на эту постройку пожертвование из собственной казны, повелело «и митрополиту вдати, елико достоит, тако же и всему священническому чину урок учиниша, потому же и князем и бояром и сановником». Точно также и в Новгороде при возведении деревянного города боярское правительство привлекло к этому делу и самого архиепископа и все новгородское духовенство. В общественных и государственных нуждах, напр. при выкупе пленных, правительство этого времени не стеснялось прибегать и к церковным денежным средствам.

Еще хуже сложились обстоятельства не в пользу митрополита Даниила после смерти княгини и правительницы Елены (скоропостижно умершей 3-го апреля 1538 г.)⁵¹⁰. До сих пор для него существовала, хотя и слабая, опора в лице правительницы. Бояре не могли особенно своевольничать, имея над собою хотя какую бы то ни было власть царственной особы. Со смертью последней прекратился и этот слабый связующий центр власти. Не стеняемая ничем боярская дума обратилась в арену всевозможных интриг, происков. Между боярами образовались две могущественные партии – Шуйских и Бельских, из которых каждая стремилась к тому, чтобы лишить всякого влияния лиц, придерживавшихся противной партии, и

властвовать одной над всем государством. По кончине Елены власть забрал в свои руки князь Василий Васильевич Шуйский. Но против него начала формироваться другая партия, в главе которой находился князь Иван Бельский⁵¹¹. Во время борьбы двух политических партий положение митрополита Даниила сделалось вполне критическим. Лишившись всякой опоры, он не знал, к какой стороне пристать. Ни какой дипломатический ум не мог подсказать какая боярская партия в конце концов восторжествует. Там где не было строгой законности, там одна простая случайность могла отдать в те или другие руки лавры торжества. А между тем митрополиту предстояла необходимость делать выбор, нейтральное положение к борьбе для него было совершенно невозможно.

Время правления Елены и боярской думы и затем хотя и непродолжительный по времени период борьбы боярских партий тяжело отозвались на митрополите Данииле. Он жил в постоянном страхе за себя, за свой сан; каждый наступающий день приносил ему с собою новые и новые поводы для опасений. Сознание, что пред грубым произволом бояр не может устоять и подействовать никакая нравственная сила его убеждений, уверенность в отсутствии всякой материальной силы которая, и одна только она, в состоянии была обуздать боярский деспотизм, физически и нравственно убивали митрополита. Жизнь в постоянном беспокойстве за свою судьбу, среди всевозможных нравственных мучений в связи с почтенными годами разрушительным образом действовала на организм святителя. Одно письмо митрополита, относящееся к рассматриваемому времени, прекрасно характеризует его нравственное положение. В нем он изливает свою глубокую скорбь на «свое крепости и силы изнеможение», но особенно на «утешающих неполучение, и друзей верных оскудение и удаление духовных сынов и добрых приятелей... Свойственницы отчуждишася, продолжает описывать свою горькую участь митрополит, враждотворцы же радостне прескакают семо и овамо, вражды творяще, рати водвизающе врази не смиряются; бесове радуются; человецы смущаются...»⁵¹². Действительно, весьма тяжелое время

выпало на долю последнего периода служения м. Даниила церкви, которое окончательно удалило его со сцены отечественной истории.

Во время борьбы двух боярских партий Даниил пристал к кружку князя Ивана Бельского, тем более, что последний много обязан был митрополиту своим спасением от опалы великого князя. Этим поступком, само собою понятно, митрополит вооружил против себя Шуйских, которые действительно «держали гнев» на него и на Бельского⁵¹³. Но выбор сделанный митрополитом оказался неудачным. Партия князя Бельского скоро пала, и Шуйские окончательно восторжествовали. Падение Бельского предзнаменовало собой несчастье и для митрополита. В нем он лишался не только опоры, но свою связь с ним вооружил против себя врагов партии Бельского. Конечно, Даниил хорошо понимал свое критическое положение, но поправить ошибку было уже не в его власти. Он, измученный нравственно, приготовлялся ко всякой случайности. Теперь он думал более о своей пастве и о своей душе. Ожидая с часу на час своего падения, Даниил решился дать последнее слово назидания своей пастве, и в январе 1539 г. разослал свое окружное послание «о смирении и соединении, и согласии, и о любви, и о соблюдении православной веры и закона», в котором он с чувством любвеобильного отца и с убедительностью лучшего проповедника изображает «вину лет сих и времен» и осуждает «несогласия и пререкания, разделения же и распрения»⁵¹⁴. Василий Васильевич Шуйский хотя и враждовал на м. Даниила, но не осмеливался все таки употребить против него какое-нибудь насилие. За смертью Василия Шуйского власть перешла к его брату Ивану, который оказался более дерзким и страшным тираном, чем каким был его брат⁵¹⁵. Вскоре за падением Бельского последовало насильственное свержение и сторонника его митрополита. Ближайшим поводом к падению Даниила послужило то, что он сообщая с Бельским, без согласия Шуйских, давал боярство⁵¹⁶. Даниил был «сведен» с митрополии 2-го февраля 1539 года⁵¹⁷, и сослан в свой Волоколамский монастырь, которого некогда был игуменом⁵¹⁸. Шуйский и его приверженцы не остановились

на насильственном, свержении м. Даниила. Они, совершив одно незаконное действие и опасаясь обличения и даже соблазна со стороны простых верующих, употребили еще новое насилие для того, чтобы скрыть по возможности свои преступные действия. Они вынудили у Даниила отреченную грамоту, в которой он отказывался от митрополии и «всего архиерейского действа и именованя» и причиной своего отречения выставял «разумения своя немощна и мысль свою погрешительну»⁵¹⁹. Ужасная несправедливость в отношении к личности Даниила, достойная только грубости варваров – бояр! Митрополит Зосима, еретик в человек самой низкой нравственности, и тот не был вполне лишен архиерейства⁵²⁰, между тем Даниил, просвещенный и строго православный пастырь, принесший в свое продолжительное служение много пользы церкви и государству, вынуждается отказаться даже святительского сана. Новое насилие бояр едва ли оказало им какую-либо пользу. Результаты, достигнутые путем его, были ничтожны. Самый ненаблюдательный человек мог заметить ложь и несправедливость в их действиях. Даниил подписал свою отреченную грамоту 26 марта, тогда как еще февраля 6 избран и посвящен был его преемник митрополит Иоасаф Скрипицын⁵²¹.

Так печально закончил свое семнадцатилетнее (без двадцати двух дней) святительское служение Русской церкви митрополит Даниил.

Замечательно, что бояре, с Шуйским во главе, низвергнув Даниила, избрали на его место игумена Троицкого монастыря Иоасафа, человека по своим воззрениям более всего склонявшегося в пользу идей завожцев-нестяжателей⁵²². В Данииле бояре видели защитника нового монархического начала государственной жизни, столь противного их интересам. Поэтому, удалив его они позаботились заменить его человеком противоположного лагеря, рассчитывая, может быть, на его симпатии к боярской вольности. Но расчет оказался не верен, так как строгий и благочестивый Иоасаф принял сторону справедливости и стал печаловаться пред государем за несправедливо гонимых. Шуйский и его сторонники, увидев

свою ошибку, постарались исправить ее; они свергли с митрополии Иоасафа, и в 1542 году избрали на место его Макария, архиепископа новгородского, столь знаменитого в истории русской церкви⁵²³. Макарий представлял противоположность, своему предшественнику Иоасафу, отличаясь особенной привязанностью к идеям Иосифа Волоцкого.

Таким образом после Даниила на престоле русской митрополии мы видим некоторое время колебание между сторонниками Иосифовского направления и заволжцев, которое продолжается впрочем недолго, и затем русский всероссийский митрополичий престол надолго остается за Макарием, иосифлянином если не по воспитанию, то по духу.

Совершенно другим человеком явился Даниил в Волоколамский монастырь по своем низложении, чем каким знали его в то время, когда он готовился ко вступлению на митрополию. Тогда пред ним рисовалось будущее во всем блеске ожидавшего его высокого положения, сам он был полон силы и энергии. Теперь же Даниил представлял из себя несчастного старца, человека без всякой надежды на лучшее будущее и соединявшего в себе с чувством оскорбленного достоинства и незаслуженного унижения постоянные нравственные страдания. Нравственное положение Даниила в Волоколамском монастыре должно было быть для него тягостно и в другом отношении. Прежде он был игуменом сего монастыря, его полновластным хозяином и вообще первым человеком в монастыре; теперь же, будучи столь недавно недостигаемо высоким по своему сану, он явился в этот же самый монастырь, но уже в положении человека, лишенного церковно-иерархического достоинства, низведенного на степень монастырского узника. Теперь положение Даниила в Волоколамском монастыре было в некоторых отношениях ниже того, каким пользовались многие из его бывших подчиненных.

Сведения о жизни Даниила в Волоколамском монастыре по его низложению весьма скудны. Митрополит Даниил умер 22 мая 1547 года, т. е. восемь лет три месяца и двадцать дней спустя по своем низложении с митрополии⁵²⁴. Смерть Даниила

последовала во времена игуменства в Волоколамском монастыре Гурия Пенкова или Руготина, в последствии св. архиепископа казанского⁵²⁵. Живя в монастыре, по современному выражению «на покое», Даниил, несмотря на свою старость и болезни, написал свою «Духовную», которая скорее всего должна иметь аналогический вид с духовной (или, что тоже, монастырским уставом) преподобного Иосифа Волоцкого⁵²⁶.

Митрополит Даниил, как любители просвещения, при жизни своей составил богатую по тому времени библиотеку, которую он перед смертью отказал, Волоколамскому монастырю⁵²⁷. Из книг, пожертвованных митрополитом Даниилом Волоколамскому монастырю или ему принадлежавших, или наконец им самим писанных, некоторые сохранились и до настоящего времени⁵²⁸.

Митрополит Даниил одарил, также Волоколамский монастырь и богатыми денежными вкладами⁵²⁹. Митрополит оставил завещание, которым он за свое пожертвование устанавливает четыре поминовения «доколе монастырь Пречистые стоит», а именно: 25 октября в Дмитриевскую субботу по преподобном Иосифе и по всей братии; в субботу второй недели великого поста «по всех православных христианех»; на другой день Троицына дня – по препод. Иосифе, и наконец четвертое по нем самом в день его преставления, которое было 22 мая. Кроме того он завещал поминать себя в повседневном списке и в сенанике; «по обыкновению, доколе и монастырь Пречистыя стоит»⁵³⁰.

Имя митрополита Даниила свято чтилось в Волоколамском монастыре. Волоколамские письменные памятники говорят о нем всегда с уважением и называют его преосвященным архиепископом, святейшим митрополитом всея Руси, первым игуменом в святой своей обители по преподобном Иосифе⁵³¹. Благоговейное отношение к памяти Даниила, какое оказывала Волоколамская братия своему бывшему игумену, выражалось между прочим, в том, что она соединяла его имя с именем преподобного Иосифа и при поминовении и праздновании в честь последнего не забывала и о его преемнике⁵³².

Обозрение жизни митрополита Даниила дает следующие общие положения.

I. Государственная деятельность митрополита Даниила и его отношение к светской власти есть проведение в жизнь сформулированных Иосифом Волоцким взглядов на взаимоотношение церкви и государства. При чем личный характер Даниила выразился здесь в том, что он расширил применение их в жизни в ущерб чисто церковным интересам и превзошел своего учителя и всех предшественников по кафедре своим потворством светской власти, доходя в нем до нарушения церковных канонов.

II. В сфере собственно церковной митрополит Даниил, как иерарх-администратор, заявил себя особенной церковной политикой, заключавшейся в назначении на высшие церковно-иерархические должности людей своего, иосифовского направления.

III. Как иерарх, как учитель церкви, и умственный и нравственный руководитель своей паствы, Даниил характеризуется по своей деятельности строгим консерватором, более строгим, чем каким был Иосиф Волоцкий. Он во всей своей деятельности строго держался консервативных начал своего направления и, развивая последнее далее и применяя его к общественным вопросам своего времени, становился в отрицательное положение ко всяким новшествам. Существующий строй религиозно-церковной жизни, все созданное и сложившиеся в нем веками он признавал неизменным и отрицал всякие нововведения, как бы они маловажны ни были. Поэтому всякая попытка в смысле реформы, всякая новая мысль с религиозным характером, встречала в нем своего врага и противника, и он, не затрудняясь, относил ее к разряду ересей. Консерватизм Даниила достиг того, что в его глазах имели догматическое и символическое значение даже церковно-богослужебные книги. Как представитель определенного, строго установившегося направления и как воспитанник особой школы, Даниил диаметрально расходился во взглядах с людьми другого направления, более либерального, группировавшимися в его

время около Вассиана Косого и Максима Грека. Обсуждавшийся в то время вопрос о вотчинных правах монастырей послужил ареной, на которой столкнулись взгляды лиц, происходивших из противоположных лагерей. Возгорелась борьба. Даниил, пользуясь выгодами своего положения, в строго консервативном духе разрешил вопрос о монастырских имущества, и административными мерами заставил молчать людей с новыми, более свободными взглядами на вотчинное право монастырей. Сведши на церковно-юридическую почву доселе обсуждавшийся литературным путем монастырский вопрос, он тем самым положил конец, по крайней мере на некоторое время, литературной полемике по этому вопросу.

IV. Из обозрения деятельности митрополита Даниила становится известною существование в его время особой ереси Вассиана Косого, учившего о нетленности плоти Христовой по существу.

V. Обозрение периода времени, непосредственно предшествовавшего вступлению м. Даниила на общественное служение, показало, что ересь жидовствующих продолжала существовать в течение первой половины XV века, т. е. захватывала собою время, когда Даниил сделался уже всероссийским митрополитом. Во весь период продолжительного святительства Даниила умственное брожение, вызванное ересью жидовствующих, не улеглось. Оно на почве предшествовавшей и существовавшей еще ереси жидовствующих под действием новых внешних влияний внутренних движений, только осложнялось и видоизменялось. Ересь продолжала существовать. Резкая перемена в отношениях правительства и церкви к еретикам, происшедшая после собора 1504 года, по-видимому мало отразилась и повлияла на русское общество. Как и при самом разгаре еретического движения, так и при слабых проявлениях его, какие существовали во время м. Даниила, среди массы русского общества насчитывалось много таких лиц, которые по тем или другими побуждениям симпатизировали еретичеству и вольнодумству, и потому самому несколько не думали гнушаться обществом, еретиков и вольнодумцев. Указание на

такой образ действий православных находится в сочинениях Даниила, который слишком сильно обличает за это православных. «Помяни Владыки твоего Христа человеколюбие, говорит Даниил, колико тебе ради сотвори, а ты не хочещи злодейственным еретиком, хулящим Его и Пречистую Его Матерь, воспретити, возустити, устрашити, но и совокупляеши с ними, и яси, и пиеси, и покрываеши, и заступаеши, и друг бываеши»⁵³³.

VI. На религиозное брожение умов в России в первой половине XVI века не остались без влияния и веяния с запада Европы.

В век митрополита Даниила начало заметно проникает в Россию влияние Запада. В конце XV и в XVI в. русские государи начали вступать в сношения с западно-европейскими державами и с удовольствием принимали в свое государство выходцев с запада, обладавших каким-нибудь искусством. Запад в век Даниила в религиозном отношении распался на две фракции – католичество и лютеранство. Явившись в Россию, западные европейцы старались пропагандировать между русскими и свои религиозные идеи. Борьба русской церкви с католичеством началась очень рано и продолжалась в разных фазисах во всю древнюю и среднюю историю. В XV веке митрополиты Фотий и Иона писали несколько посланий, направленных против латинян⁵³⁴. в 1538 году некто старец Аркадий писал сочинение против католиков⁵³⁵. Во время святительства Даниила главным пропагандистом католичества в России был Николай Булев или Люев, врач великого князя Василия Иоанновича, пользовавшийся за свое искусство особенным его благоволением⁵³⁶. Николай Булев жил в России довольно долгое время⁵³⁷ и хорошо изучил русский язык. Знание русского языка открыло ему возможность пропаганды. Он писал послания, наприм. к псковскому наместнику Михаилу Мунехину, в которых проводил мысль о соединении церквей⁵³⁸ и кроме того распространял в России астрологические знания, являвшиеся у него одним из побочных средств для привлечения симпатий русских к католичеству, выработавшему такие великие научные истины. Против Николая Булева, по прозванию

Немчина, много полемизировал Максим Грек⁵³⁹ и Филофей старец псковского монастыря⁵⁴⁰. Около 1519 года прибыл в Россию папский посол Николай Шонберг⁵⁴¹, который и сделался соучастником и помощником Николая Немчина. Главная цель, к которой стремились оба католические пропагандисты, была соединение церквей русской и католической с подчинением конечно первой последней. Действительно, в царствование Василия Иоанновича со стороны папы и его приверженцев – западно-европейских государей не однократно делались предложения в этом смысле⁵⁴². Полные результаты католической пропаганды Николая Немчина не известны, но что она не прошла бесследно для русских, это видно из того, что он все-таки успел склонить на свою сторону боярина Феодора Карпова и еще одного неизвестного по имени игумена⁵⁴³. Но конечно никак нельзя ограничивать кружок сочувствовавших идеям Николая двумя лицами. Их было несравненно более. Максим Грек в своих сочинениях нередко говорит о единомысленниках Николая Немчина⁵⁴⁴.

Начало XVI века совпало для западной Европы со временем реформации Лютера. Реформационная деятельность Лютера не укрылась и от России. Еще в то самое время, когда он создавал и устраивал свое новое религиозное общество, на Руси уже было известно о его церковной реформе. Несомненно в 1536 году о ней знали в России. Это можно заключать на основании того, что сохранились до сих пор сказания «о Лютере и его ереси» и в таких рукописях, которые написаны были в 1536 году⁵⁴⁵. Конечно от того, что русские знали о деятельности Лютера еще далеко до того, чтобы его реформационные идеи в это время нашли себе восприимчивую почву на Руси. Но тем не менее лютеранство скрывало в себе серьезную опасность для русской церкви, в недрах которой также таились реформационные стремления, проводниками которых были прозябавшие еще в тиши жидовствующие. Рационализм жидовствующих имел много общего с рационализмом, который лег в основу реформы Лютера. Вот эта-то общность и западного и русского религиозного движения внушала пастырям русской церкви серьезные опасения. Ревностный и просвещенный

Максим Грек в предупреждение заразительного влияния лютеранства написал несколько полемических трактатов против Лютера⁵⁴⁶.

Во всяком случае трудно допустить, чтобы еще во время первосвятительства Даниила идеи Лютера могли найти доступ и к русским умам, хотя безусловно категорически отвергать это также невозможно. По крайней мере известно одно: в сочинениях м. Даниила встречается одна мысль, которую он старается опровергнуть и которая напоминает нравственное учение Лютера. Вот она. В одном из посланий Даниил полемизирует против тех людей, которые считают достаточным для спасения одного призывания имени Божия. «Но убо еда речет кто, писано есть: всяк, иже аще призовет имя Господне, спасется, *довлеет и самое призывание имени Господня спасти призывающаго*, но да слышит апостола глаголющаго: како убо призовут, в негоже не веровавшее? Аще ли веруеши, слыши Господа глаголюща: не всяк глаголай Ми внидет в царство небесное, но творяй волю Отца Моего, иже есть на небесех (Мф.8:21)». Далее в опровержение высказанного взгляда митрополит ссылается на слова св. Василия Великого, который говорит, что «христианину должно прилежати к деланию заповедей Христовых, и елика сила, соблюдати я». Неправильный взгляд на нравственную деятельность человека, против которого вооружается Даниил, называется им «преданием человеческим»⁵⁴⁷. Как смотреть на это неправильное мнение о достаточности для спасения одного призывания имени Божия, существовавшее у некоторых из современников м. Даниила? Развилось ли оно на русской почве самобытно, вне всякого западного влияния, или же наоборот оно есть прямое следствие влияния лютеранства, учение которого действительно проводит мысль о спасении чрез одну только веру, – этот вопрос остается открытым.

Выставленные общие положения, к которым сводятся выдающиеся факторы в жизни митрополита Даниила, имели определяющее значение в отношении характера содержания его сочинений.

Часть вторая. Обзорение сочинений митрополита Даниила

Библиография сочинений митрополита Даниила

Очерк жизни митрополита Даниила представляет нравственную личность этого деятеля не совсем в светлых чертах. Но что особенно хорошего в личности митрополита Даниила, так это его пастырская ревность к проповеданию слова Божия и вообще его литературная деятельность, которая до значительной степени искупляет некоторые недостатки его нравственного характера.

От м. Даниила осталось, судя по тогдашнему времени, много сочинений. Значительная часть их написана в духе церковного назидания и запечатлена церковно-собеседовательным характером.

Литературная, собственно церковно-учительная, деятельность м. Даниила выразилась в словах и посланиях. До нас дошло шестнадцать его слов, составляющих в своей совокупности так называемый «Соборник». В Данииловском соборнике шестнадцати словам предшествуют: предисловие книги, по своему содержанию представляющее род пастырской исповеди, и заканчивающееся оглавлением всех шестнадцати слов, и введение в самую книгу, где автор объясняет цель и назначение своего труда и скромно извиняется пред своими читателями, если они найдут в его книге что-либо неуютное Богу. Слова соборника следующие:

І. Первое: – «от свидетельства божественных писаний, яко внимати подобает от ложных пророк и от ложных учителей, и яко от сего познавается ложный учитель и ложный пророк, от еже не учити от божественных писаний, но от злобы своего сердца, но лукавству диаволу, на пагубу многим, и яко пребывает кто в евангельском поучении, иже по нем мудрствуя и действуя, уклоняет же себе от него, иже спротивная мудрствуя и действуя; и яко последующая божественным и законным писанием не достоин испытывати глаголющих или пишущих, аще кто благословне богодухновеннаа писания сказует и ничтоже тому может возбранити, зане слово божие не вяжется».

II. Второе: – «яко не лепо есть враждовати друг на друга, но и инех враждующихся смиривати: и яко не всюду есть мир добро, блажени бо рече изнани правды ради, и яко же за правду страдаай блажен есть; не возможно же благих дел прилежащому от всех слышати добро, тако же и о истине стоящому не многи имети врагы; но аще о сих соблажняются неции, не устрашиться подобает, но твердо быти и неколеблему».

III. Третье: – «яко всходя Господь на небеса, даде апостолом два завета ветхий и новый; сия же приемше святии апостоли, также по них церковнии пастырие и учителя, яже вси духом божественным наставляеми, ова убо оставиша, ова же узаконоположиша и предаша святей церкви; и сия вся церковнаа предания писаннаа и неписанаа узаконенаа нам от святых апостол и богоностных отец наших непреложно подобает сблюдати».

IV. Четвертое: – «яко приахом предания писаннаа и не писанная и да знаменуем лице свое крестообразно; и еже на въсток обращаться в молитвах и зрети, сицеже и покланяться».

V. Пятое: – «о воплощении Господа нашего Иисуса Христа; в истину проповедаем того свершена Бога и свершена человека, а не яко злии еретици нечестивно глаголют по воплощении Господу нашему Иисусу Христу едино естество Божества имети».

VI. Шестое: – «о неизреченней милости Владыкы Христа: ибо не познаваго греха нас ради грех створи».

VII. Седьмое: – «о премудрости смотрения Господня вчеловечения, яко премудростию прехитри злаго хитреца диавола, да вся верующая в онь спасе и спасает».

VIII. Осьмое: – «яко подобает к властем послушание имети и честь им вздаяти; и еже на враги Божия».

IX. Девятое: – «не судите, да не судими будете».

X. Десятое: – «аще некаа зла створим братиам нашим: или укорим или оклеветаем, в таажде впадем».

XI. Одиннадцатое: – «о Божиих судьбахъ; и о младенцах умирающихъ; и яко бедно есть не исповедати помыслы своя отцем духовнымъ».

XII. Двенадцатое: – «вси убо человецы, малии же и велици и всяк кождо нас приемшеи божественное крещение и евангельския заповеди Господни, должны есьмы всем сердцем своим и всею душею своею и всею мыслию своею обоя сия соблюдать, якоже обещание наше, еже в святем крещении, такоже и евангельския заповеди Христовы».

XIII. Тринадцатое: – «о еже что мир и яже в мире».

XIV. Четырнадцатое: – «не подобает мужу от жены, ни жене от мужа разлучатися разве блудныя вины».

XV. Пятнадцатое: – «по евангельскому словеси не подобает мужу от жены и жене от мужа разлучатися, аще не блудныя вины, обычай же о сих иная удержа».

XVI. Шестнадцатое и последнее: – «о втором браце совокупления».

Соборник м. Даниила, состоящий из только что перечисленных шестнадцати слов его, известен в ограниченном количестве списков. Существующие списки соборника м. Даниила относятся к разным векам, именно: два к XVI веку, один к XVII и два к XVIII. От XVI века списки имеются: один в Императорской Публичной библиотеке⁵⁴⁸, другой принадлежит библиотеке Московской Духовной Академии⁵⁴⁹. Из двух списков XVIII века один находится в библиотеке графа А. С. Уварова⁵⁵⁰, другой принадлежит Московской Синодальной библиотеке⁵⁵¹; список XVII века имеется в библиотеке А. И. Хлудова⁵⁵². Судя по некоторым данным, самым древним списком соборника должен быть признан соборник, принадлежащий Императорской Публичной библиотеке.

Кроме своей сравнительной древности список Императорской Публич. библиотеки имеет внутренние достоинства. Производившиеся мною во многих местах сравнения текста соборника м. Даниила по разным его, находившимися у меня под руками, спискам (Импер. Публ. библи., Москов. Дух. Академии, библи. Хлудова) показали, что текст соборника м. Даниила по списку Императорской Публ. библиотеки отличается большею полнотою, особенно сравнительно со списком его, принадлежащим Московской Духовн. Академии, в котором встречаются нередко пропуски

сравнительно с сборником Импер. Пуб. библиотеки. Список Москов. Духов. Академии по значению находящегося в нем текста принадлежит к особому, самостоятельному циклу списков, отличительную особенность которого составляют встречающиеся в тексте пропуски, тогда как другие списки, Синодальный и Хлудовский, мало отличаются один от другого и сходятся со списком Император. Публ. библиотеки, хотя в то же время имеют одну особенность от последнего которая указана будет немного ниже. Но вообще нужно сказать, что разность чтений, замечаемая между различными списками Данииловского сборника, очень незначительна. Конечно, это объясняется сравнительно ограниченным количеством списков сборника и малой распространенности его.

Из всех известных списков Данииловского сборника не все полны. В находившихся у меня под руками его списках XVI века – списках Императ. Публич. библ. и библиотеки Москов. Духовной Академии не достает целого наказания шестнадцатого слова, весьма важного в гомилетическом отношении. Полный список сборника находится в рукописях Московской Синодальной библиотеки, в библиотеке А. И. Хлудова в Москве и в библиотеке графа А. С. Уварова.

Одно поучение м. Даниила, известное с таким точным оглавлением: «Пучение Даниила митрополита всея Руси». Оно существует в трех списках: в двух списках Волоколамского монастыря⁵⁵³ и в списке Императ. Публичной библиотеки⁵⁵⁴. Список Императорской библиотеки самый лучший сравнительно со списками Волоколамского монастыря и особенно с тем из них, с которого издано г. Костомаровым поучение митрополита Даниила⁵⁵⁵.

Кроме сборника митрополита Даниила с шестнадцатью словами существует еще особый сборник с его посланиями, число которых простирается до четырнадцати. Послания эти следующие:

I. Первое: – «послание грешнаго и худаго инока Даниила, милостию Божиею митрополита всея Руси в Володимере, в обитель святаго чудотворца Николы на Волосово в общий монастырь митрополии всея Руси, игумену Пафнотию и з

братиею, о благочинении и крепости монастырского устава. Слово 1-е».

II. Второе: – «того же послание к некоему епископу: понеже неции человецы принесоша ему речи на епископа, яко небрежно и лихоимствено житие имать, и сего ради скоро, въкратце изложив, посылает. Слово 2».

III. Третье: – «того же послание к тому же епископу: яко святительский приемлющим сан много подобает попечения имети о себе же и о пастырстве и ни от себе учити или от своего разума составлять что, но от свидетельства Божественных писаний. Слово 3».

IV. Четвертое: – «того же послание наказательно и душеполезно, и яко житие сие прелестное яко сон, мимо грядет. Слово 4».

V. Пятое: – «о различии иноческого жительства, и како вельми удобно к спасению общежитие, аще по Бозе имеют разум свой, такоже и пустынное житие; и яко творяй волю Божию на всяком месте спасение обрящет. Слово 5».

VI. Шестое: – «о наказании, якоже прияхом от Бога и от святых Апостол и богоносных отец наших предания и закон, сице съдержати и веровати и почитати подобает, и како от Бога научени, святии апостоли человеческое житие на две жизни уставиша; на девственное, сиречь на иноческое, и на супружеское, и яко хотящему притещи во иноческое житие прежде искушати подобает; и яко лепо есть пришедшему к законному браку съхранити целомудрие и чистоту, сиречь кроме законныя его жены не смеситися любодейством, понеже целомудрие и чистота многажды от смерти избавляет человека. Слово 6».

VII. Седьмое: – «того же о иноческом законе и правиле общаго жития в святей обители Преславныя Богородица, в общем Иосифове монастыре, егда начальство игуменства съдержа и понудиша его старцы сия написати к спасению душам от свидетельства Божественных писаний. Слово 7»⁵⁵⁶.

VIII. Осьмое: – «того же послание к некоему, въпадшу в глубочайши ров беззакония, собрано от Божественных писаний о страшнем суде. Слово 8».

IX. Девятое: – «того же о наказании. Слово 9».

X. Десятое: – «того же послание, яко душевредно есть совокуплятися и беседовати с женами и с мужи женовидными; и аще от которых человек приходит душевный вред, сих подобает отвращати и отвращаться. Слово 10».

XI. Одиннадцатое: – «того же послание о целомудрии и чистоте. Слово 11».

XII. Двенадцатое: – «того же послание о целомудренем и благовейнем житии. Слово 12».

XIII. Тринадцатое: – «того же о целомудрии и о чистоте и о хранении девства, и яко непрестанно подобает поминати нам обещание наше, яже на крещении и заповеди Христовы и творити я, и яко многими скорбьми подобает нам внити в царство небесное; яко истинии пастырие ни о чем же о ином печажуся, точию еже научати люди к спасению и уставы церковные непоколеблемы соблюдать; и яко не подобает нам отчаятися от находящих ны страстей, но крепче терпети и молитися и бегати от вредящих ны и мест, и лиц, и бесед, плотская мудрствующих, и желание имети о раи и о царствии небеснем, и поминати смерть и страшный суд Спасов и мучение безконечное, и плакаться грех своих. Благослови, Отче! Слово 13».

XIV. И наконец четырнадцатое послание: – «того же послание о духовном внимании, и трезвении и брежении. Слово четвертое на десять».

Существуете два рода списков сборника с посланиями митрополита Даниила – полные и неполные. Полных сборников со всеми четырнадцатью посланиями доселе известно три: сборник Императорской Публ. библиотеки XVI века⁵⁵⁷; сборник библиотеки Спасо-прилуцкого монастыря исхода XVI века⁵⁵⁸ и, наконец, сборник библиот. Антониева Сийского монастыря XVII века⁵⁵⁹. Неполных списков сборника, содержащих в себе только первые тринадцать посланий, существует два, которые оба принадлежат Новгородской Софийской библиотеке; они когда то находились в составе библиотеки Кириллова монастыря⁵⁶⁰. Один из них относится к половине XVI века и называется по имени своего древнего владельца Сильвестровским, так, как он

принадлежал известному Московскому священнику, советнику Иоанна Грозного, Сильвестру⁵⁶¹. Другой неполный сборник посланий Даниила относится к исходу XVI века⁵⁶². Третий, неполный список посланий, принадлежащий Московскому Румянцевскому Музею⁵⁶³, не может быть признан за самостоятельный список, так как он сделан по распоряжению графа Румянцева с Сильвестровского списка Новгородской Софийской библиотеки. То же самое нужно сказать и относительно современного списка тринадцати посланий находящегося в библиотеке Преосвященного Макария⁵⁶⁴.

Самый древний из трех бывших у меня под руками сборников посланий митр. Даниила есть Сильвестровский. Текст посланий обоих Софийских сборников почти тождествен. Разночтения замечаются самые ничтожные и редкие. Но все-таки Сильвестровский сборник, несмотря на свою древность, уступает в достоинствах другому сборнику. В нем чаще встречаются опiski и ошибки, которые исправлялись мною, где была в том нужда, по сборнику Софийской библиотеки несколько позднейшего времени. Сборник посланий, принадлежащий Императ. Публичной библиотеке, резко отличается от обоих Софийских сборников. Текст, в каком находятся в нем послания, содержит в себе вставки и дополнения и по отношению к некоторым отдельным посланиям настолько значительные, что явилась существенная необходимость одно и то же послание рассматривать в двух редакциях. Это видно и в приложениях к исследованию.

XV. Окружное послание митрополита Даниила: «о смирении о съединении, и о согласии, и о любви, и о съблюденнии православной веры и закона; учение и наказание всем купно».

Оно дошло до нас в трех списках: в списке Московского публичного Музея⁵⁶⁵ и в двух списках библиотеки Волоколамского монастыря⁵⁶⁶.

XVI. Шестнадцатое послание митр. Даниила написано им к Дионисию Звенигородскому. Оно носит различные названия. В одних рукописях оно обозначается: «послание от Даниила митрополита к некоему брату»; в других: «послание Даниила митрополита всея Руси к старцу Дионисию Звенигородскому»;

иногда встречается и вовсе без указания имени автора, равно как и лица, к которому оно написано. Послание митр. Даниила к Дионисию Звенигородскому принадлежит к числу памятников, довольно распространенных. Оно известно в шести списках, именно: в списке Императорской публичной библиотеки⁵⁶⁷; в списке монаха Иоакима, хранящемся в г. Череповце (Новгород, губ.) в библиотеке городского Воскресенского собора⁵⁶⁸ и в четырех списках Волоколамского монастыря⁵⁶⁹.

XVII. Семнадцатое послание адресовано Даниилом князю Юрию Ивановичу Дмитровскому, брату великого князя Василия Иоанновича. Оглавление его очень краткое: «послание Даниила игумена». Оно сохранилось в одном только списке Императорской Публ. библиотеки⁵⁷⁰.

XVIII. Осьмнадцатое послание Даниила написано к лицу неизвестному и имеет заглавие «послание Даниила митрополита». Оно встречается в одном только сборнике⁵⁷¹ Московской духов. Академии XVI века.

Но кроме этих произведений, несомненно принадлежащих перу митрополита Даниила, существуют литературные памятники, которые только приписываются ему⁵⁷². Некоторыми весьма почтенными учеными митрополиту Даниилу приписывается послание к Иоанну Васильевичу Грозному⁵⁷³. Так, думают Филарет Черниговский⁵⁷⁴, Востоков⁵⁷⁵, автор Истории Российской Иерархии, архимандрит Амвросий⁵⁷⁶. Основанием для такого предположения послужил сборник Новгородской Софийской библиотеки⁵⁷⁷, где после тринадцати посланий Даниила следует без указания имени автора известное послание к Иоанну Грозному. Основание опять довольно шаткое. Преосвященный Макарий⁵⁷⁸ высказался против мнения тех, которые думают усвоить послание митр. Даниилу. Мы с своей стороны имеем такие данные, которые сильно подрывают предположения преосвященного Филарета, Востокова и Амвросия и др. Если их мнение основывается главным образом на том, что послание в одном сборнике помещено непосредственно после сочинений митр. Даниила, то мы с своей стороны можем указать на такой рукописный сборник XVI–XVII века, в котором находится известное послание

к Иоанну IV, но где вовсе нет ни одного послания Даниила и где оно также встречается без имени автора⁵⁷⁹. С другой стороны существует сборник и с четырнадцатью посланиями, несомненно принадлежащими м. Даниилу, но между ними нет послания к Иоанну Васильевичу, а между тем оно должно было быть и занимать последнее, четырнадцатое место в сборнике посланий, если только признать доводы Востокова, Филарета и Амвросия основательными⁵⁸⁰ и это тем более, что первые тринадцать посланий этого сборника те же самые, которые находятся и в Софийском сборнике. В частности, что касается мнения Востокова, то оно есть плод простого недоразумения и невольной ошибки. Востоков высказал свое известное мнение при составлении описания рукописей Румянцовского Музея, имея под руками современный список посланий м. Даниила, сделанный с Софийской рукописи (Сильвестровского сборника). К сожалению, список сделан не совсем исправно. Я рассматривал его и нашел в нем не мало отступлений, введших в заблуждение составителя описания. В нем, наприм., некоторые послания не имеют указания своего числа, в нем встречается по два послания, обозначенных одним и тем же числом⁵⁸¹. А пред посланием неизвестного автора к Иоанну Грозному на поле другою Рукоп. чем какою писана рукопись, прибавлено: «слово тринадцатое», чего вовсе нет в оригинале, и что составляет, произвольную вставку какого-либо лица, имевшего дело с рукописью⁵⁸². Отсюда становится ясно, что Востоков, ни сколько не подозревая подлога со стороны переписчика, на основании рассмотрения рукописи, и высказал свой известный уже взгляд на личность автора послания. Что касается взгляда преосвященного Филарета Черниговского, то последний высказал его на основании шаткого мнения Востокова. Таким образом, не существует никаких данных для того, чтобы послание к Иоанну IV считать принадлежащим м. Даниилу.

Большинство исследователей, которым приходилось иметь дело с посланием к Грозному, приписывают его известному советнику Иоанна Грозного священнику московского Благовещенского собора Сильвестру. Самым решительным

защитником этого мнения является Н. Коншин, подробно и обстоятельно описавший самый сборник⁵⁸³, в котором находится послание, и приготовивший его к изданию на ряду с другими посланиями Сильвестра, что и сделано было впоследствии архимандритом Леонидом⁵⁸⁴. Основанием для такого мнения послужило совместное существование послания в сборнике, принадлежащем когда-то самому Сильвестру, с двумя посланиями его к князю Шуйскому–Горбатову, Казанскому наместнику. Действительно, и не в одном только Сильвестровском сборнике послание к Иоанну Грозному помещается непосредственно пред двумя посланиями Сильвестра, но и в некоторых других⁵⁸⁵. В пользу принадлежности послания Сильвестру склоняется, хотя и не особенно решительно, также и г. Жданов⁵⁸⁶. Преосвященный Макарий о составителе послания высказывается еще нерешительнее, с одинаковой степенью вероятности допуская мысль о том, что послание могло быть написано или митрополитом Макарием, или попом Сильвестром⁵⁸⁷. А некоторые ученые, издавая на основании известного Сильвестровского сборника сочинения о. Сильвестра, проходят молчанием послание к Иоанну Грозному⁵⁸⁸. Молчание это показывает, что издатель двух посланий Сильвестра не разделяет мнения тех, которые склонны к признанию послания к Иоанну IV за послание самого Сильвестра. Профессор Н. И. Барсов более или менее вероятным автором послания называет Вассиана Топоркова⁵⁸⁹. В некоторых древних списках послание, хотя и ошибочно, приписывается Максиму Греку⁵⁹⁰. Вот целый ряд мнений о неизвестном авторе послания. Все они показывают, как мало склонны представители их видеть автором послания м. Даниила, Скорее всего автором послания к Иоанну Грозному должен быть признан Сильвестр, тем более, что большинство ученых склоняется в пользу этого мнения. Да оно и вполне естественно и понятно, если взять во внимание то блестящее положение, какое некоторое время занимал Сильвестр при дворе Иоанна IV. В самом послании есть выражения, которые указывают на близкие отношения автора к лицу, которому он пишет, какие и действительно существовали

некоторое время между Иоанном и Сильвестром. Таким образом более или менее вероятное определение личности автора послания также исключает собой возможность признавать автором его митр. Даниила. Точно к таким же выводам и заключениям мы придем, если обратимся к определению времени происхождения послания. Жданов указывает на 1547–1552 года, как на период времени, когда могло появиться послание⁵⁹¹. А. Ф. Бычков относит появление послания к более позднему времени, именно ко времени опричнины (1565–1572 г.)⁵⁹². К тому же времени появление послания относит и Н. И. Барсов⁵⁹³.

Таким образом, собственно церковно-учительная деятельность митр. Даниила выразилась в шестнадцати словах, составляющих его сборник, в одном отдельном поучении и в восемнадцати нравоучительных пастырских посланиях. Число сочинений как видно, весьма значительное, особенно если взять во внимание бедность самостоятельной, оригинальной литературы до и после времени митр. Даниила. Не смотря однако на значительность известных доселе сочинений Даниила, можно с уверенностью сказать, что в действительности число их было гораздо больше. Основанием того может служить сам автор. Судя по его сочинениям, он любил часто проповедывать слово Божие и еще чаще писал пастырские послания к разным лицам. Шестнадцать слов сборника есть сочинение вполне цельное и здесь не может быть и речи о каких-либо дополнениях его или продолжениях. Не то послания и поучения. В известных доселе посланиях Даниила постоянно встречаются ссылки на послания предшествующие, о существовании которых тем не менее ничего не известно до сих пор. В посланиях Даниила постоянно встречаются выражения такого рода: «множицею писах тебе», «и прежде сего множицею глаголах», «многожды беседовах любви твоей» «и прежде рекох и писах ти» «мы же тебе сия предвозвестихом множицею»⁵⁹⁴. Эти и подобные им выражения Даниила достаточно показывают, насколько обширен был круг избранных лиц, с которыми он время от времени переписывался и которых он, сообразно их настоящим нуждам,

наставлял пастырскими посланиями. Обмен мыслей и увещаний и наставлений посредством посланий к разным лицам был самым предпочтительным средством для митрополита в исполнении пастырского долга поучать других. Оттого мы видим разных лиц, обращающихся к нему, иногда даже письменно, с просьбой наставить их в их затруднительном положении. И подобного рода просьбы отличались нередко значительной настойчивостью: «множицею и от многа времени стужаеши моему окаянству, так между прочим начинает митрополит одно из своих посланий, и просиши мене грешного и худого инока Даниила написать и послати тебе слово полезно к благоугождению Божию»⁵⁹⁵. Отсюда с полным правом можно сказать, что число, сохранившихся доселе, посланий Даниила представляет только часть из того числа, какое написано было митрополитом в то время. Могут возразить, что многочисленные ссылки Даниила на предшествовавшие наставления и послания подразумевают собой ни более ни менее, как только совокупность посланий доселе известных и сохранившихся в известных нам сборниках. Против этого решительнее всего говорит самый характер и содержание известных нам доселе посланий Даниила. Лица, к которым обращены послания, принадлежат к самым разнообразным слоям общества. Одно послание писано к знатному боярину, другое – епископу, третье – к игумену, четвертое – к простому иноку и т. дал. Как разнообразны лица, к которым адресованы известные нам послания Даниила, так же точно разнообразны и предметы, о которых они рассуждают. Одно послание посвящено рассуждению о видах человеческой жизни, о супружеской жизни и монашеской, в другом даются наставления о целомудрии и чистоте, в третьем различаются виды иноческой жизни, в четвертом говорится о страшном суде, в пятом излагаются обязанности епископа. Достаточно самого поверхностного взгляда, чтобы видеть, каким разнообразным иногда частным религиозно-нравственным потребностям удовлетворял в своих посланиях Даниил, и как разнородны были лица, которые нуждались в них. После этого трудно допустить, чтобы все разнообразие предметов, о которых рассуждается в посланиях,

сосредоточивалось на двух, на трех личностях, соединявших в себе таким образом несколько самых разнообразных нравственных потребностей в одном и том же лице.

Литературная деятельность митрополита Даниила не ограничивалась исключительно одной церковно-учительной областью. Внимание митрополита привлекали и канонические вопросы. Так, Даниил, еще в сане игумена, занимался составлением кормчей, к чему он, может быть, обратился не без влияния и даже указания Иосифа Волоцкого⁵⁹⁶.

От митр. Даниила сохранился один из памятников его церковно-административной деятельности, в котором он выступает пред нами и как представитель церкви и как в то же время государственный деятель. Памятник этот есть наказ, данный от митрополита Даниила, Досифею – епископу Сарскому и Подонскому и Филофею – архимандриту Симоновскому, отправленным к князю Андрею Иоанновичу Старицкому для призыва его в Москву с повелением, в случае сопротивления, предать его проклятию. Существуют два списка наказа, из коих один напечатан в актах исторических⁵⁹⁷, а другой – в собрании государственных грамот и договорах⁵⁹⁸. Оба списка несколько отличаются один от другого. Последний список издан с соблюдением всех орфографических особенностей памятника.

Под руководством и по указанию митрополита Даниила составлен был сборник разных актов, грамот, дарственных записей относящихся к кафедре митрополита московского⁵⁹⁹. Сохранились списки (конечно с продолжениями) с этого замечательного сборника, из которых один принадлежит Московской Синодальной, бывшей патриаршей библиотеке⁶⁰⁰, другой составляет собственность Московского Публичного Музея, которому он достался после известного историка И. Д. Беляева⁶⁰¹. Беляевский сборник актов своей полнотою превосходит синодальный и равным себе по полноте имеет только сборник Московского Успенского собора.

Кроме составления сборника разных актов от самого митр. Даниила осталось не мало документов и грамот административного и юридического характера. Таковы

«посыльные грамоты по всех владык от Даниила митрополита»⁶⁰², «посольския речи от Дмитровскаго князя Юрия Ивановича к митрополиту Даниилу и ответ ему Даниила»⁶⁰³ и несколько других письменных памятников, в числе которых находятся грамоты митрополита Даниила, данные им в разное время и разным духовным лицам на право независимости их от десятильников и грамоты жалованные, дававшиеся митрополитом разным лицам на право пользования ими известными участками земли, принадлежавшей ко владениям митрополита. Первого рода грамот известно четыре, то грамоты: игумену Феогносту⁶⁰⁴ «игумену Покровскаго на Богоне монастыря и Константину»⁶⁰⁵, «игумену Арсению и с ним вместе многим другим»⁶⁰⁶ и наконец игумену Благовещенскаго монастыря Глебу⁶⁰⁷. От митр. Даниила сохранились также две жалованные грамоты на право владения известным участком земли, из которых одна дана старинному митрополичьему крестьянину Дементию Несторову Новикову⁶⁰⁸ а другая на имя митрополичьего оброчника Андрея Семенова Улыбашева⁶⁰⁹.

Существует еще особая сфера литературной деятельности, к которой митрополит Даниил имел некоторое отношение. По некоторым данным оказывается, что Даниил принимал косвенное участие в переводе древнерусского лечебника. В предисловии к некоторым древнерусским лечебникам встречается надпись такого рода: «по повелению господина преосвященнаго Даниила, митрополита всея Руси, Божию милостию, сия книга переведена бысть с немецкаго языка на словенский полонянином литовским, который был родом немчин из Любина»⁶¹⁰.

Сохранилось одно послание м. Даниила, которое имеет характер не столько послания в собственном и техническом значении этого слова, сколько *частного письма*. Оглавление его следующее: «Смиренаго Даниила митрополита всея Руси, ответ к некоему христолюбцу, въпросившу его о здравии». Один список сего послания находится в рукописи Московской Духовной Академии⁶¹¹. Другой список его имеется в одном сборнике Новгородской Софийской библиотеки⁶¹².

Происхождение некоторых литературных памятников, оставшихся от митрополита Даниила, связано с печальной судьбою, постигшей его в последние годы его жизни. Это имеет значение в отношении его отреченной грамоты и до некоторой степени его духовной.

Отреченная грамота митрополита Даниила, которую он вынужден был написать под давлением самовольных бояр, была несомненно самым тяжелым для него памятником во всей его жизни и деятельности. Существует три списка отреченной грамоты Даниила. В одной рукописи, принадлежащей Императорской Публ. библиотеке, она не сопровождается никаким оглавлением и если оно тем не менее носит такое название: «отпись, коею митрополит Даниил отрекся своего сана», то последнее дано ей только составителем описания рукописей⁶¹³. Другой список грамоты также принадлежит Императорской Публичной библиотеке, с которого она и была издана под своим настоящим названием отреченной грамоты⁶¹⁴. Третий список отреченной грамоты м. Даниила находится в рукописи Моск. Духовн. Академии и имеет пред собой такое заглавие: «Сей отписи просили бывшего митрополита Данила, отречение его от митрополии»⁶¹⁵.

Духовная митрополита Даниила была написана им в то время когда он жил на покое в Волоколамском монастыре. Сохранилось только указание на существование духовной, а самый памятник не дошел до нас. В описи церковного имущества Волоколамского монастыря первой половины XVI века между книгами, принадлежащими монастырю значится и следующая: «Духовная митрополита Даниила, собрана от божественных писаний, в полдесть»⁶¹⁶.

В недавно вышедшем в свете сочинении Н. Барсукова⁶¹⁷ помещен каталог собрания рукописей, сделанного г. Строевым. Последний, как известно, продал свое собрание М. Погодину, которое и вошло в состав его знаменитого «Древлехранилища». Впоследствии и Погодин продал свое древлехранилище в собственность Императорской Публичной библиотеке, вместе с тем, таким образом, и собрание Строева также сделалось ее собственностью. Между рукописями Строевского собрания

находилась одна,⁶¹⁸ содержащая в себе семь поучений м. Даниила. По всем данным нужно было думать, что эта рукопись должна быть в настоящее время в Императорской Публичной библиотеке, но ее на самом деле там неоказывается. По крайней мере всеми своими розысканиями достиг только того сведения, что эта рукопись не поступала в И. П. библиотеку от Погодина,⁶¹⁹ и где она в настоящее время находится, я об этом, не имею никаких сведений. А между тем она могла бы иметь и весьма важное значение в том именно случае, если содержащиеся в ней семь поучений м. Даниила принадлежат к новым, совершенно неизвестным доселе, его литературным произведениям.

Форма сочинений митрополита Даниила

Форма сочинений митрополита Даниила, равно как до некоторой степени и содержание их, обуславливаются общими взглядами их автора на характер, объем и задачи просвещения. В общем взгляде Даниила на просвещение нейдет далее взгляда на него других книжников своего времени. Тот же самый религиозно-практический взгляд на просвещение разделяется и Даниилом и прорывается у него почти всегда, когда он начинает трактовать о важности изучения божественных писаний.

По взгляду Даниила сфера всего просвещения, всех человеческих знаний заключается в широкой области «божественных или святых писаний», точно также как то представляли все древнерусские книжники. Под понятие божественных писаний подходила у него вся совокупность церковной письменности, весь круг литературы с религиозным содержанием. Сюда относились и в строгом смысле богооткровенное священное писание, и творения святоотеческие, и сочинения церковно-богослужебного характера, патерики, подвижнические сказания, сочинения апокрифические и наконец сочинения вовсе подложные и даже такие, которые не вполне согласны с истинным учением христианской морали⁶²⁰. Соответственно своему взгляду на божественные писания, которыми исчерпывалось и обнималось все древнерусское просвещение, Даниил смотрит на них, как на «источник всякой премудрости» для человека, как на сокровище его разума, в котором он черпает себе «много богатства» и откуда получается им «велия польза»⁶²¹. Изучение божественных писаний, этих – по словам Даниила – «бисеров душеполезных» является в высшей степени благотворным для человека в разных отношениях, которые тем не менее могут быть сведены к следующим двум положениям. Конечно, польза изучения божественных писаний рассматривается только с религиозной точки зрения, соответственно самому характеру и назначению всего древнерусского просвещения. Изучение божественных писаний имеет благотворное значение для

умственного и для религиозно-нравственного развития человека.

Первая польза, какую открывает собою знакомство с божественными писаниями, состоит в том, что чрез них познается во всей чистоте и полноте истинное христианское учение. Это с одной стороны; с другой – чрез них сохраняется целостность и чистота православия от всяких посторонних и темных влияний и уклонений в еретичество. Митрополит настойчиво останавливается на охранительном значении божественных писаний для христианина в деле соблюдения последним чистоты веры. Он прямо заявляет, ссылаясь на слова Златоуста, что «от неведения писаний лютей еретический возраст недуг», и что только сведующие в божественных писаниях чаще всего «не могут быть отведени лжею еретическою и в чужая учения еретическая»⁶²².

Писания божественные должны служить для каждого христианина мерилom чистоты веры и в то же самое время и крепким щитом ее святых истин⁶²³. При каждом недоумении, при малейшем возникшем сомнении в вопросах, касающихся религии, прямая и священная обязанность истинно-православного человека не мудрствовать, не рассуждать здесь самочинно и произвольно и «не простыми и худыми словесы испытывать, но от св. писания недоуменных решения искати и приимати, елика научиша, и елика проповедаша священнии апостоли, и евангелисты, преподобнии отцы сих учения и предания благовейне приимати и соблюдать». Все истины православной веры, необходимые для христианина, начертаны в божественных писаниях и потому, по нужде-ли или по другим каким-либо обстоятельствам или наконец из благочестивого желания более обширных знаний, всякий может и должен «со смирением испытovati и разумети волю Божию от божественных писаний» и чуждаться «человеческих преданий». Одним словом, истинный христианин во всех вопросах и суждениях, соприкасающихся с религией, должен во всех их же глаголет, имети свидетельство от божественных писаний. Даниил отрицает свободное со стороны человеческого ума обследование того или другого религиозного вопроса, подчиняя

всю его умственную деятельность безусловному и неизменному авторитету божественных писаний. Всякая более или менее свободная и независимая от установившихся временем авторитетов деятельность ума, обозначавшаяся в то время характерным названием «мнения», Даниилом безусловно отвергается. Он называет мнение даже «проклятым»⁶²⁴.

Не менее важное значение имеет изучение божественных писаний и в сфере собственно нравственной деятельности человека. Как велико значение знакомства с св. писанием для нравственного развития и усовершенствования человека, Даниил это показывает, ссылаясь на слова Златоуста, который говорит: «несть спастися никому же, аще не часто прочитания духовнаго наслаждается». Таким образом божеств. писания имеют решающее значение в будущей судьбе человека. «От неведения писаний произошли, по словам Даниила, небрегомая и неисправленная жития», от своего невежества в них мы чаще всего «овпадаем в сети диаволя и погибели предани бываем». Нравственное действие на человека книжного чтения несомненно весьма благотворно по своим последствиям: «беседы от св. писаний, говорит Даниил словами св. Исаака Сирина, возбуждают душу к животу и искореневают страсти и усипают (т. е. усыпляют) скверные помыслы». Изучение писаний тогда только впрочем может оказать свое благотворное и спасающее для человека действие, когда последний старается всеми силами проводить в своей собственной жизни те идеи, те правила, которые он почерпает из книг божественных. «Прочитаем словеса и жития святых и преподобных отец наших, поучает митрополит, и *поревнуим благому их нраву и житию*». В других местах митрополит выражается еще определеннее. Он высказывает и такую мысль, что и самое назначение и цель изучения св. писания состоит в том, чтобы «житие имети духовно по свидетельству божественных писаний»⁶²⁵.

В виду глубокого религиозно-нравственного значения изучения божественного писания ясно само собою вытекает и необходимость его для всякого человека. Книжное обучение одинаково обязательно для всех. По словам Даниила, «не

только пастырем, и учителем, и прочим иноком подобает потружаться в прочтении божественных писаний, но и сущим в мире, поскольку возможно, и особенно юным, одинаково отроком и девицам»⁶²⁶. «Благое наказание, или – что то же на нашем языке – изучение божественных писаний, по словам Даниила, целит и живит и всем прилично есть, не только юным, но и состарившимся, и благородным и простым, и богатым и убогим, и владущим и послушным»⁶²⁷. Изучение и знакомство с писаниями не должно быть достоянием одного того человека, который получил возможность читать книги. Всякий человек по любви к ближнему обязан делиться добытыми священными знаниями с другими и, по возможности, исправлять ошибки и нравственные уклонения своих собратий по вере⁶²⁸. Взаимный обмен полученных знаний, почерпнутых нравственных наставлений признается одним из самых полезных и достойных истинного христианина установлений⁶²⁹.

После всего сказанного будет ясен внутренний смысл и значение тех наставлений Даниила, в которых он призывает свою паству к постоянному и настойчивому изучению божественных писаний. А такие наставления у него встречаются чрезвычайно часто. Едва-ли можно указать одно слово или послание Даниила, в котором бы он не говорил о необходимости и пользе просвещения или книжности.

Взгляд митрополита Даниила на просвещение воспроизводит собою те черты, которые составляют отличительные особенности взглядов на этот предмет, каких вообще держались все древнерусские книжники. Как у них, так и у Даниила просвещению усвоится исключительно религиозно-практический характер и назначение служить целям религии. Как там, так и здесь, у Даниила, установился взгляд на область божественных писаний как на область неизменных, непререкаемых истин, взгляд, исключавший собою свободу мысли и подчинявший ее авторитету писаний, препятствовавший появлению произведений самостоятельных, оригинальных, и способствовавший, напротив, появлению трудов компилятивных, несамостоятельных, в которых первое место отводилось чужим мнениям, выпискам из произведений

авторитетных предшественников и подоб. Как у других книжников, так равно в частности и у Даниила, неосновательное расширение области божественных писаний способствовало распространению сочинений подложных, апокрифических и других вовсе не имеющих прав на безусловную обязательность и даже на какое-нибудь доверие.

Взгляд митроп. Даниила на просвещение имеет определяющее значение по отношению к форме и построению и вообще ко внешнему характеру, а отчасти и по отношению к содержанию всех его сочинений. Самое обширное и важное в историческом отношении сочинение м. Даниила представляет его «Соборник». Самое название сочинения «Соборник» с добавлением, что он «собран от божественных писаний», говорит уже о его характере и степени самостоятельности. Соборнику автором предпосланы предисловие и введение, имеющие вид пастырской исповеди, в которой сам составитель соборника высказывает свой взгляд на свое творение. В предисловии к нему автор, верный вполне духу и требованиям своего времени, прямо заявляет, что он во имя лежащего на нем пастырского долга «вмале потрудившися, от божественных писаний избравше истинная разумения и рассуждения от св. евангелия, и от апостол, и пророк и от св. отец учения и предания, вкупе сочетаваще совершил ко всех душевной пользе». Во введении в соборник повторяется та же самая мысль, которой он утверждает, что он «не от себе сия (соборникъ) написал, но от божественных писаний собрал». Для того, чтобы придать более авторитета своему труду и в то же время наглядно показать, что он составлен действительно на основании священных источников, Даниил, в то же введение вносит особое наставление для будущих переписчиков его соборника. «Потребно есть и о сем известно сотворите любви вашей, богомудрии, так говорит автор в своем введении, аще кто имать сия преписовати, да назнаменае главизнам писания, якоже есть каяждо главизна, и коя, и котораго святаго есть, яко да прочитаяй, и без смущения будет, известно имея вся коегождо святаго». Несмотря однако на заявленную компилятивность своего труда, как труда, составленного на

основании и из собрания разных, заимствованных от божественных писаний, свидетельств, автор тем не менее не хочет признать за своим сочинением выражения полнейшей истины всего того, о чем он писал. – «Аще ли же что, откровенно сознается митрополит обрящется в тех (словахъ) не угодно Богу и не полезно души ради моего неразумия и невежества, и аз о сих всех молю и прощение прошу, да не послушает, ни да творит кто тако по моему безумию сотворенных, но лучшее да творит, яже есть угодно Богу и полезно души, и аз о сем благодарю Бога и вашу истинную нелестную любовь и радуюся купно с вашим любомудрием». Настоящая оговорка внесена автором с определенной целью, рассчитанной на то, чтобы ею предупредить нападки на свое сочинение со стороны своих противников – заволжцев, у которых значительно были развиты критические приемы отношения к сочинениям, и которые имели все побуждения к тому, чтобы ухватиться за труд Даниила, разобрать его критически и указать его слабые стороны. Намек на своих противников дает сам митрополит в том же своем введении, когда он предупреждает читателей и переписчиков своего сочинения и просит их избегать и удерживаться от завистного мудрования, что дало бы завистным лжебратиям, которые «по фарисейскому лицемерию всегда пронырыве презорствуют», прекрасный повод «поострить языки»⁶³⁰.

Нападки и критическое отношение к умственным и нравственными качествам митрополита Даниила послужили для него одним из серьезных побуждений, по которым он часто высказывается в своих сочинениях о своей умственной ограниченности, малом запасе знаний и о своих нравственных недостатках. Он очень часто говорит о своем «безумии, неразумии, невежестве» и о том, что он «от многих плищей и попечений украдаем, жизнь свою в лености изгубих, и ни единое дело благо сотворих, точию мало нечто прочтох божественного писания»⁶³¹.

Отношение автора к своим задачам совершенно одинаково и в посланиях. И во многих своих посланиях Даниил при удобном случае заявляет, что «сия вся собрана быша от

божественных писаний», или что он «не от себя принесох (то или другое), но от священ. писаний» и проч.⁶³².

Поставив себе целью писать не от себя, а от божественных писаний, митрополит Даниил естественно должен был приискать для своего сочинения ту или другую внешнюю форму, более соответствующую задачам его исследования. Избранная им форма построения слов сборника, а отчасти и посланий, удовлетворяет вполне его задачам; какие начертаны были им для себя. Сначала нужно сказать о форме слов сборника, как самого капитального произведения Даниила.

Весь сборник состоит, как известно уже, из шестнадцати слов, очень неравномерных между собой по объему. Общий объем Данииловского сборника превосходит просветитель преподоб. Иосифа Волоцкого. Число слов в сборнике Даниила, одинаковое с просветителем, обнаруживает в авторе сборника стремление даже внешним образом подражать своему учителю. По содержанию слова сборника не имеют между собой ничего общего, и каждое из них представляет из себя совершенно самостоятельное целое, как то находится и в большей части слов просветителя. Все слова сборника составлены по одному плану. Каждое слово непременно разделяется на три части. Первая часть каждого слова не может быть рассматриваема, судя по аналогии с обыкновенным, понимаемым в техническом значении, словом, как вступление в него. Она содержит в себе несравненно большее. В ней излагается не вступление только к слову, но и самое содержание слова, на которое обыкновенно указывает его оглавление, находящееся в начале его. Обыкновенно в первой части автор развивает или скорее в разных выражениях и с некоторыми подробностями повторяет основную мысль слова, на которую указывает его оглавление. Самой существенной чертой первой части слова служит то, что он хотя и иногда не во всем своем объеме, все таки касается общего предмета слова, на который указывает его оглавление. С точки зрения гомилетической первая часть каждого слова скорее и естественнее всего должна быть рассматриваема, как отдельное и самостоятельное поучение. Так смотрит на него и сам автор, когда он всегда оканчивает его заключительным

словом «аминь». Это впрочем выяснится по сравнении и после определения особенностей других составных частей слова. В первой части слова Даниил говорит сам, высказывает свои собственные мысли, хотя и здесь иногда пользуется по местам текстами библии и изречениями св. отцов.

Вторая часть слова представляет из себя одно собрание чужих свидетельств, относящихся к подтверждению тех или других мыслей слова. Расположение свидетельств здесь не подчинено никакому плану или порядку; они находятся без всякой внешней связи между собой. Автор не дает им никакого порядка, и не освещает смысл и значение их собственными рассуждениями и соображениями, от себя здесь он не говорит ни слова. Свидетельства, приводимые Даниилом во второй части их слов, бывают иногда кратки, но не редко и весьма обширны. Случается, что между ними встречаются целые послания какого-либо собора или учителя церкви и целые исторические повествования. Число свидетельств в каждом слове чрезвычайно обширно, и отсюда вторая часть каждого слова всегда подавляет своим объемом две другие, взятые даже вместе, части слова. Отчего некоторые слова так обширны, что занимают собою иногда около ста листов рукописи мелкого полууставного (пятое слово) письма. Из них только пять-шесть листов вмещают в себя вместе первую и третью части слова, тогда как все остальное занимается одной второй его частью. Число свидетельств почти всегда очень обширно. Самое меньшее число их пятнадцать двадцать свидетельств, а в некоторых словах оно доходит до ста. Вторая часть слов Данииловского сборника представляет из себя, можно сказать, ряд документов или священных актов, в силу которых утверждается то или другое положение или учение, которому посвящено известное слово. В ряду свидетельств, приводимых Даниилом во второй части каждого слова, находятся сочинения подложные, т. е. такие, имя автора которых вполне неизвестно, и если они носят чье либо имя, то это совершенно несправедливо. Между множеством свидетельств встречаются и такие, подлинник которых носит одно название автора, тогда как у Даниила оно соединяется

совершенно с другим именем. Есть наконец в цитатах Даниила имена авторов никогда не существовавших.

Третья часть слова, которая в каждом слове (кроме одного одиннадцатого) надписывается «наказанием», состоит всегда из нравственных уроков, наставлений, обличений и т. под. Она весьма редко находится в связи с главным предметом слова и скорее и даже больше, чем первая, может иметь самостоятельное значение. Не находясь в связи с главным положением слова, «наказание» не отличается по большей части единством предмета и в своем собственном составе. Здесь можно встретить самые грозные обличения, рядом с которыми помещается похвала слушателям или читателям, а далее начинаются общие нравственные наставления, а иногда их место заменяют целые перифразы текстов евангельских и апостольских и под.

Из описания составных частей слова видно, что это не есть в собственном смысле слово в его строго гомилетическом значении, оно является в некоторых (двух) своих частях действительно пастырским поучением, но рассматриваемое во всей совокупности своих частей оно есть скорее ученый трактат, чем простое поучение. Конечно, выражаясь таким образом, мы имеем в виду ученость в тогдашнем смысле. Сам автор сборника, называя составные части своего сборника словами, в то же время обозначает их более общим названием «главизн»⁶³³. В списке сборника, принадлежащем Императорской П. библиотеке, каждое слово кроме своего настоящего названия имеет еще название «главы».

Между словами Данииловского сборника не существует никакой связи. Каждое слово есть вполне самостоятельное целое, решающее тот или другой современный вопрос. Общий вид сборника таков, что он является руководством для современников Даниила, где каждый мог найти себе доводы и опровержения против заблуждений современных еретиков и против недостатков своего времени. С этой стороны, равно как и по богатству богословской аргументации, сборник м. Даниила по справедливости, может быть назван, как его и называют некоторые⁶³⁴ «церковной энциклопедией» своего времени.

Форма посланий митрополита Даниила в общем сохраняет на себе черты его слов. Разность состоит главным образом в том, что в посланиях, написанных в разное время и по разным побуждениям, эта известная форма уже не выдерживается во всех посланиях с одинаковой точностью. Почти во всех посланиях Даниила, точно так же как и в словах его, находится оглавление. Только в двух-трех посланиях нет оглавления. Содержание послания всегда отвечает поставленному пред ним оглавлению. В посланиях нет таких резких внешних знаков и названий, которые полагали бы собою границы различным частям послания, как то напротив строго соблюдается в словах соборника. В посланиях самому читателю приходится отмечать отдельные его части, которых в большинстве случаев можно насчитывать также три. В первой части обыкновенно развивается мысль оглавления послания, затем следует отдел, всегда сравнительно обширный со всеми другими частями послания, представляющей из себя выписки из святоотеческих и других творений, за которыми следует обыкновенно третья часть, состоящая из разных нравственных наставлений, иногда вовсе не связанных с общим предметом послания. В некоторых посланиях вторая не самостоятельная часть всецело состоит из выписок, заимствованных из различных авторов и не сопровождающихся никакими замечаниями со стороны автора послания. Но в большей части посланий нет строгого разграничения между различными святоотеческими свидетельствами, так что является трудность выделить то, что собственно принадлежит одному святому отцу или церковному писателю и что другому. Дело это еще затрудняется тем, что и во второй части некоторых своих посланий Даниил святоотеческие свидетельства иногда сопровождает своими собственными замечаниями и здесь становится положительно невозможным указание того, что собственно принадлежит св. отцу и что самому автору послания. Вообще в форме посланий Даниила находится не мало спутанности, неопределенности, неупорядоченности.

В отношении формы построения своих сочинений, одинаково слов и посланий. Даниил стоит ниже своего учителя

Иосифа Волоцкого. Если в науке существует мнение, которое отказывает самому Иосифу в его авторской самостоятельности⁶³⁵, то тем более это можно сказать в отношении самого капитального произведения Даниила – его Соборника. Отличие между Просветителем и соборником в построении состоит в том, что автор первого более самостоятельно и разумно пользуется разными святоотеческими свидетельствами. Он логически связывает их и сопровождает их собственными рассуждениями и замечаниями, выясняет их смысл, какой ему представляется естественным, вообще относится к ним более или менее логически. Между тем Даниил при изложении свидетельств является списывателем их, простым копиистом, мысль которого во время труда остается совершенно бесследной для дела.

Что касается взаимоотношения (по форме) между посланиями и Даниила и посланиями преподобного Иосифа, то, нужно сказать, и здесь намечается та же самая отличительная особенность, какая видна в словах Данииловского Соборника в отношении к словам Просветителя: то же отсутствие самодеятельности автора в пользовании святоотеческими свидетельствами, которые у него почти никогда не получают собственного, лично принадлежащего автору, освещения.

С точки зрения своих доводов сочинения Даниила являются вполне несамостоятельными. Вторая часть каждого из его отдельных сочинений, слов, равно как и посланий, является простым, мертвым материалом, подготовительной работой, требовавшей себе продолжателя.

У Даниила не видно сколько-нибудь выработанной богословской терминологии в отношении форм пастырского учительства. У него почти безразлично употребляются и «слово», и «поучение», и «послание» он послания вместе с тем называет и словами и наоборот – самым словам дает название посланий⁶³⁶.

Как бы ни была соответствующей форма сочинений Даниила установившимся у него взглядами на просвещение тем не менее это обстоятельство не исключает вопроса о степени самостоятельности избранной им формы. Невозможно видеть в

предпочтении Даниилом избранной формы влияния *исключительно* одного какого-нибудь святоотеческого творения, например – творений Никона Черногорца, которые в то время пользовались на Руси особенным уважением, и которые по форме очень много напоминают сочинения Даниила. В своих творениях Никон Черногорец, точно так же как и Даниил, приводит без всякой связи целые ряды чужих свидетельств относящихся к тому или другому избранному им предмету, и исключительно этими свидетельствами наполняет свои слова, не делая от себя никаких прибавлений или пояснений. Можно допустить влияние сочинений Никона Черногорца на форму и способ построения сочинений Даниила, но только влияние посредственное и далеко не исключительное, а падавшее и на другие творения. В древней Руси были очень распространенными произведения греческой церковной литературы позднейшего ее периода, периода упадка, когда она обратилась к изучению и компиляции старого, к эклектизму (Анастасий Синайский, Иоанн Лествичник, Никон Черногорец), произведения, которые имели свою долю влияний на характер и направление всей вообще древнерусской письменности, а отсюда в частности и в известной мере и на сочинения м. Даниила.

Строго говоря, в выборе формы для своих сочинений Даниил является самостоятельным. Данная им форма не создана им намеренно не выработана нарочито, не заимствована специально у какого бы то ни было одного писателя. Форма сочинений Даниила, так сказать, вылилась сама и явилась такой именно, а не иной, будучи прямым непосредственным плодом древнерусской книжности и тех целей и задач, которые ставились и преследовались ее деятелями. Она вполне отвечала и удовлетворяла двум целям, какие преследовал митрополит в своих сочинениях. Его задачами было дать богословские основания некоторым догматам церкви и вместе представить в них и нравственные наставления для пасомых. Первой задаче автора действительно удовлетворяет оглавление и вторая часть каждого из его слов, в последней первая и преимущественно

третья часть каждого из них. Форма, какую дал своим сочинениям Даниил, вполне соответствует направлению современной церковной письменности, когда вся заслуга ученого полагалась не в самостоятельности и оригинальности взглядов, а в количестве собранных им чужих мнений. С точки зрения задач, какие преследовала древнерусская книжность или ученость, форма, предложенная Даниилом, является *типической* формой для всей вообще древнерусской письменности, выработавшейся на началах, книжного, а не научного просвещения. И митрополит Даниил по форме своих сочинений является типическим ученым богословом русской древности, богословом начетчиком, на котором во всей полноте отобразились требования, какие выставляла, для своих адептов, как неперемennые условия, древнерусская книжность.

В отношении формы своих сочинений митрополит Даниил пошел далее в истории поступательного движения церковного консерватизма и сделал здесь шаг вперед сравнительно с своим знаменитым учителем Иосифом Волоцким. Избранная митрополитом Даниилом литературная форма есть низшая и последняя ступень в области в строгом смысле литературных произведений, необходимо собой предполагающих, известную долю авторской самодеятельности. Указанная митрополитом литературная форма оставляла после себя место только для одного собирания в одно целое, компактное, всего того, что существовало в церковной письменности в наличности и в разбросанном виде, что конечно не может быть признано особой или даже вообще литературной формой, а скорее механическим трудом переписчика. Действительно, попытку собрать воедино все важное в церковной письменности сделал никто другой, как современник, совоспитанник и преемник Даниила по должности, именно – митрополит Макарий в своих Великих Минеях-Четьях. В предисловии к ним Макарий торжественно заявляет, что в его Великих Четьях-Минеях находятся «все св. книги, которые обретаются в Русской земле».

Сборники слов и посланий и вообще все сочинения Даниила, рассматриваемые со стороны их формы, служат полным отражением свойств древнерусского просвещения или

книжности и в то же время они представляют из себя типический вид литературных произведений, которыми и заканчивается как древнерусская церковная письменность, так в частности и древнерусское проповедничество.

Охарактеризованная форма слов митрополита Даниила не лишним делает вопрос о том, произносились ли эти слова в церкви с церковной кафедры, или нет?

Каждое слово соборника митрополита Даниила есть по своему характеру скорее ученое сочинение, ученый трактат, чем обыкновенное пастырское поучение. Если взять каждое слово в его целом виде, т. е. в совокупности всех трех частей его, то в отношении некоторых слов Даниила нужно сказать, что они в таком виде не могли быть произносимы в церкви. Для того, чтобы произнести некоторые из них, потребуется несколько часов времени. Скорее всего нужно допустить, что м. Даниил предлагал своим слушателям в назидание только первую и третью части каждого слова, из которых почти каждая, как мы видели, составляет самостоятельное целое и вполне имеет вид обыкновенного пастырского поучения. Что действительно Даниилом произносились в церкви эти поучения, в этом не может быть никакого сомнения. Митрополит Даниил глубоко был проникнут «сознанием своего пастырского долга поучать народ и просвещать его словами пастырского назидания. Исполнением пастырского долга, своею обязанностью заботиться о просвещении своей паствы, митрополит мотивирует составление и написание своего соборника». «Прилучися мало нечто и нам, говорит Даниил в предисловии к своему труду, Христовою благодатию духовным чадом духовную трапезу в питание и наслаждение предложить не дерзостным убо умом, ибо своея нищеты не неведый, но преслушания страшного осуждения бояся глаголющего: рабе лукавый и ленивый, подобаше ти вдати сребро мое купцем... Но и истинных пастырей доброго пастыреначальника паствене и прилежне учительствы и наказании препитовати и кормити христоименным людем дело есть. Сего ради и мы в мале потрудившеся, от божественных писаний избравше истинная разумения и рассуждения, совершихом ко всех душевней

пользе». Проникнутый сознанием своего пастырского долга, постоянно имея пред собой нравственную высоту своего служения Даниил по возможности старался это сознание проводить в своей жизни и оправдывать его в своей деятельности. Он и письменно и устно обращался к своей пастве с словами поучения и назидания. «Аз, говорит он, от многих *плищей* и попечений украдаем, жизнь свою в лениности изгубих, и ни единого дела благо сотворих, точию мало нечто прочтох божественных писаний и от сих себе о другим *вспоминах, и глаголах, и писах*»⁶³⁷. О проповедывании Даниилом слова Божия в церкви неоднократно свидетельствуют его собственные выражения. – «Приидите, о возлюблении, беседуем беседы душеполезныя и повести и притчи спасительныя»⁶³⁸, так обращается митрополит в начале одного своего поучения к слушателям, возбуждая в них внимание к своим словам; – «паки имемся евангельского поучения, *паки* поучаемся в Христовых словесех, *паки* полюбомудрствуем в заповедех Господних», так призывает их пастырь в другом своем поучении. На основании некоторых слов Даниила можно заключить, что проповедь его раздавалась в церкви довольно часто. – «Слышасте *прежде*, такими словами начинает митрополит одно свое поучение, егда к вашей любви побеседовати сподобихомся; *таже вчера и ныне глаголахом о любви*, яже к Богу и искренним и о прочих деланиях заповедей Господних, и *паки беседую любви ваша*, елико возмогаю по худости своей»⁶³⁹. Особенно замечательно с этой стороны окружное послание м. Даниила, где он, прощаясь с своей паствой, между прочим приводит ей на память и то, что он был для нее пастырем добрым, ревностным проповедником слова Божия; «мы, смиреннии, говорит Даниил о себе, жили и действовали, слово Божие имуще, учаще же, и наказующе и моляще, елико по силе», и это было не один или несколько раз, а постоянно: «вчера сице и днесь» проповедовал он о соединении и согласии о Христе всех... и паки о православной вере и закон... хранения и утверждения и соблюдения». Как велика любовь, которая жила в Данииле к проповеди и к пастве он сам это показывает, когда продолжает далее: «многую бо,

яже о Христе, любовию и божественною ревностию возгораюся к вам, иский и пекийся и тружаяся и желая спасения вашего..... еже бы праведне всегда и истинне во Бозе жителствовати, и любомудрствовати в согласии о Господи, и совершенный христианства разум твердо соблюдать в соединении о Христе и еже... комуждо с кимждо смиреваться, и истинным совершенным смирением имущим что друг на друга от сердца оставлять, и раздирати сети вражия, в вся Бозни его разрушати смирением»⁶⁴⁰. В поучениях Даниила встречаются резкие переходы от одного предмета к другому с признаками, что они произносились пред слушателями с кафедры. Так в одном месте он обращается с следующими словами к пастве: «полюбомуудрствуем же и другая беседовати». Что касается в частности до поучения Даниила к духовенству Московского Успенского собора, то в нем находятся ясные указания на то, что оно было произнесено в этом самом храме⁶⁴¹. Вообще можно безошибочно сказать, что проповедование слова Божия составляло для Даниила самую первую его пастырскую обязанность. Его пламенная ревность к проповеди, его любовь к поучению своих пасомых несомненны. Его любовь к своей пастве изливалась и отражалась на самой проповеди и в самой проповеди. В одном своем поучении проповедник приходит в восторг от своих слушателей и говорит о них: «вы моя радость, вы моя сладость, вы моя слава, вы моя честь, вы мое богатство». С другой стороны и самая паства не оставалась бесчувственной к ревности своего архипастыря и платила ему самой искренней любовью и привязанностью. Извиняясь в одном месте пред своими слушателями в том, что он говорит некрасноречиво, Даниил сам тут же успокаивает себя словами: «всем, яко от великия ваша духовная любви, яже к моей худости, яко худая и неразумная моя пемования приемлете и не зазираете, аще и скудно *и не нарочито*⁶⁴²(а) и не хитрословно есть, но духовно и полезно есть хотящим спастися»⁶⁴³.

Что касается посланий, то только об окружном послании можно сказать, что оно могло быть произнесенным в различных церквах, по которым оно было разослано.

Таким образом, как по форме, так и по месту произношения, строго гомилетическое значение пастырских поучений удерживается только за первыми и последними – третьими частями слов соборника и отдельными поучениями митрополита Даниила.

После всего сказанного можно вполне видеть всю несостоятельность некоторых исторических свидетельств невыгодно характеризовавших митрополита Даниила, как проповедника.⁶⁴⁴ Совершенно наоборот, о высоком просвещении Даниила, о его познаниях и пастырских достоинствах свидетельствуют даже лица, враждебно расположенные к митрополиту. Таков отзыв Максима Грека. В послании своем к Николаю Немчину Максим между прочим писал: «когда ты будешь просвещен разумом, то выступи о том господина и учителя Даниила, митрополита всея России, и он научит тебя всей истине; я написал неучено и нерассудно, словом варварским, и дебелим, а он просветит своим учением, и возвестит тебе, тогда ты ясно увидишь, что на сколько отстоит солнце от звезды по светлости, настолько отстоит он от нас благодатию и светом разума, и ты отринешь луну и прилепишься к солнцу... Когда узришь изящный разум святого митрополита, *доктора закона Христова*, украшенный многими знаниями, и с любовью будешь слушать его, пощади, честный друже, малословию и трости моей буйей, которою я начертал тебе не многое»⁶⁴⁵. Максим Грек действительно считал митрополита Даниила человеком просвещенным. Таким же является он и в своих сочинениях. Вообще личность м. Даниила, рассматриваемая по литературным трудам, представляется в самом выгодном для него свете. Несомненно, по своей церковно-учительной деятельности Даниил был одним из достойных пастырей и первосвятителей древней русской Церкви. Как церковный писатель и особенно как проповедник, он может быть назван редким и достойным украшением ее.

Русская проповедь в первой половине XVI века.

Митрополит Даниил дал в своих сочинениях некоторые, хотя и отрывочные, правила, знать которые он считал полезным пастырю при проповедании им слова Божия, и в тоже время он сохранил в своих сочинениях не мало данных, весьма важных для характеристики действительного положения проповеднического дела на Руси в первой половине XVI века. Конечно, предлагаемые Даниилом для руководства пастырей, пастырские советы не могут претендовать, взятые в своей совокупности, на усвоение за ними значения гомилетической теории в ее строгом и техническом смысле, но тем не менее из них можно составить себе некоторый приблизительный взгляд на идеал проповедника, какой начертывает для него митрополит. Изображение, хотя бы и бледное, цельной нравственной личности пастыря проповедника XVI в. имеет весьма важное в историческом отношении значение как для характеристики вообще современного просвещения, так и существеннее всего в частности для характеристики современного положения и запросов собственно церковного проповедничества, которое, как отдельная, самостоятельная область знаний, в то время почти не существовало и в общем ходе русского просвещения оставалось долгое время едва заметным.

Теоретический взгляд на пастырское служение в древней Руси был самый возвышенный, и соответственно тому пастыри церкви пользовались громадным уважением благочестивых людей русской древности. Высокое благоговение пред священным саном систематически проводилось во всей церковной письменности⁶⁴⁶. Благоговение к пастырям доходило до того, что образовалось даже мнение, по которому утверждали, что лучше Бога разгневить, нежели отца духовного⁶⁴⁷.

Митрополит Даниил мало касается в своих поучениях рассуждений о необходимости почтения священного сана. У него встречаются только общие наставления почитать

«служителей слову», которые не представляют в себе ничего особенно выдающегося и характерного. Почитание пастырей, по словам Даниила, должно выражаться на деле безусловным послушанием им: «пасомых дело есть еже повиноватися во всем пастырю о Господе»⁶⁴⁸.

Самой священной из всех пастырских обязанностей признавалось учить народ вере и нравственности и вообще помогать ему во всем его религиозно-нравственном развитии и преуспевании.

И здесь самая крепкая любовь должна связывать пастыря с его духовным стадом⁶⁴⁹. Сознание пастырского долга заботиться о религиозно-нравственном просвещении народа было всеобщим. Во всех наставлениях, касающихся самих пастырей, на первом плане всегда находятся обращенные к ним самые настойчивые убеждения учить своих пасомых и просвещать их истинами веры и особенно нравственности⁶⁵⁰. Особенно много и часто писал об обязанности пастырей учить народ в XV веке митрополит Фотий⁶⁵¹, а в XVI веке на том же самом предмете много останавливался в своих сочинениях митрополит Даниил, а после него Новгородский архиепископ Феодосий и митрополит Макарий⁶⁵². Вообще теоретический взгляд на пастырское служение, какой проводился в тогдашней церковной письменности и разделялся просвещенной частью русского общества, был очень высокий. В одном древнем памятнике удачно сгруппированы все прекрасные черты идеального, достойного пастыря, откуда можно видеть то громадное значение пастыря, как учителя народного, какое давало ему его служение и исполнение учительского долга. Здесь пастырь рисуется во всем ореоле божественного служителя и помазанника: он представляется, как «свет миру, соль земли, дверник, ключарь, делатель и строитель, гостинник, страж, пастух, вождь слепым, светильник, око телу церковному, чиститель, ангел Господень, труба небесная, Богу нудитель, миру молитвенник, подражатель Господень, апостольский подобник, кормник и проч⁶⁵³.

Митрополит Даниил часто и много трактует о пастырском служении и о высоких обязанностях, лежащих на всех

служителях церкви. Он также самой первой обязанностью духовного пастыря ставит учить народ истинам веры. – «Явно есть, говорит митрополит во втором своем слове, яко пастырь поставляется иных неведения и нечувствия исправляти, и заступати, и стрещи и бесовския рати грядущия провозвещати». Проповедовать слово Божие людям, Даниил ставит выше всех других пастырских обязанностей. – «Понеже на пастырский путь изыде, и на святительском престоле седе, так рассуждает он в одном месте, *да ни о чем же иною печется, точию еже научити люди богоразумению и благочестию и незлобию*» и т. под. Понято уже отсюда, что пастырская проповедь не должна быть случайным, изредка происходящим явлением в жизни пастыря и его пасомых, а она должна быть более или менее постоянной, частой: – «не худо же и ослаблено попечение имети лено есть пастырю о овцах, ибо не мало истязан имать быти о коемждо, аще и един от паствы его в грех впадет»⁶⁵⁴. Пастырь, если только возможно, должен проповедовать каждый день. Свое настоящее требование митрополит подтверждает каноническими постановлениями⁶⁵⁵. Настойчивость Даниила в требовании от пастыря церкви слова учительства удивительна. Он учит пастыря «независтно подаяти слово учения всем, и ни какоже лениться о сих, аще и не зело внимают неции», и даже в том случае, когда его вовсе не слушают⁶⁵⁶. Обязанность пастыря распадается на две категории. Бдительность пастыря должна быть направлена на сохранение своих «словесных овец от псов и свиней, от ложных пророков и ложных учителей». Эта охранительная деятельность пастыря, которая сосредоточивается на предотвращении и пресечении возможности появления среди паствы ересей и других заблуждений. Подобная же пастырская деятельность должна простираться и на самую жизнь паствы, на исправление ее недостатков, и вообще на внутреннее нравственное преуспевание пасомых. И в этой сфере пастырской деятельности ему предстоят самые усиленные труды. Он должен не только поучать, наставлять своих духовных чад, но главным образом знать частные средства и способы, какие могли быть более полезны и приложимы в отношении к тому или иному лицу и в

том или другом случае. Насколько разнообразны недостатки людей и сами эти люди, настолько же последние требуют от пастыря разнообразных мер исправления их. – «Духовные отцы, говорит Даниил, елико возмогают, благое прошение подают, врачуют, пластыри прилагают, кротостию, любовию, смирением, молением, запрещением, обличением, страхом *и всяк виде и образе творят на спасение чадом своим*, и о сем день и ночь подвизаются, не дадюще покоя себе, се бо им закон и устав есть и се их дело есть, *иже паче всех дел чеснейши и краснейши есть*, на сия бо честнейшая дела Богом избрании и поставляеми бывают добрии пастыри, да пекутся и устрояют общую пользу человеческому роду христоименным людям, о них же и слово имуть воздати хотя Христу Богу». На этом основании пастырю при известных обстоятельствах и при известном нравственном состоянии своего духовного чада должно действовать не одинаково, а сообразно с теми и другими. Ему при случае, «егда время будет, и страшно и люту быти подобает», а в отношении других лиц вполне достаточно для преследуемой пастырем цели «сладостными словесы, и сладостнейшими беседами, и тихими и мягкими врачевании пользовати», тогда как в отношении иных пастырь вынуждается «и страшно и жестоко противу недугу врачевание приносить», хотя при всем том он здесь должен действовать и говорить «языком страшно и сверено, душею же и сердцем милостынею разливаясь». Вообще первое дело пастыря «еже учити, и наказати, и советовати, и обращати на благая, и запрещати, и возбраняти от алаго, и никако же о сих лениться или стыдетися, но всяко о сем тщание и подвиг показати, еже промышляти и пещися о всех»⁶⁵⁷. Для большого воздействия на пастырей и для возбуждения в них склонности к проповеданию слова Божия м. Даниил рисует пред ними образ истинного, ревностного пастыря, – «Истиннии пастырие и учителя, говорит он, ни о чем же ином житейском печажуся, разве еже научити люди спасению, яко по истине хотяще слово воздати о людех, сего ради не дающе спа очима своим, ни веждама своим дремание, ни покоя телу своему, дабы ни едина овца от порученного им стада Христова изгибла»⁶⁵⁸. С другой стороны,

по представлению Даниила, пастырей нерадивых и не исправных здесь на земле сопровождают отовсюду «студ и срам велик и совестное мучение зело томительно», а в будущей загробной жизни их неминуемо ожидает «мучение вечно».

Кроме общих суждений о необходимости и важности для пастыря проповедования народу слова Божия митрополит Даниил указывает и самую основу или принцип проповеди, это – учить не от себя, а от Божественных писаний и согласно с ними. Даниил заповедует пастырям «творити же и учити по свидетельству божественных писаний»⁶⁵⁹. Требовать, чтобы пастырь в своих поучениях согласовался с учением св. писания и предания, дело вполне законное, но у Даниила это требование заходит далее надлежащего, когда он дает совет пастырю-проповеднику «не от себе потщеватися глаголати что, но от святых писаний евангельских заповедей и апостольских, и от священных правил вселенских соборов и поместных и особь блаженных мужей и от преданий и житий и обычая богоносных отец, да ничто же странно и чуже да глаголет, но да любомудрствует, и глаголет и весь свой разум в сих полагает»⁶⁶⁰. Если бы настоящие требования митрополита Даниила имели своею целью напомнить пастырям о том, чтобы они всегда учили народ согласно с общепризнанными символическими книгами православной церкви и на них одних основывались бы в своем проповедовании слова Божия, то эти требования были бы самыми законными и нормальными. Но, как уже известно, Даниил с понятием божественных писаний, по примеру древних книжников, соединял очень широкое значение, куда у него подходила большая часть письменности с религиозно-церковным характером. Отсюда и требование его учить и быть верным во всем божественным писаниям является до известной степени односторонним, стесняющим свободное развитие проповеди, ограничивающим деятельность проповедников заранее установленными и строго определенными рамками, которые при каждом порыве новых идей умолкали пред давлением установившихся авторитетов. Такая крайность Даниила обуславливалась отчасти обстоятельствами своего времени, когда делало быстрые шаги

вольнодумство и рационалистическое движение, впадавшее в противоположную крайность и отвергавшее не только все на самом деле не символические книги православной церкви, но даже некоторые и из символических.

Представленный взгляд на задачи пастырского служения можно назвать теоретическим, потому что он мало соответствовал действительному положению проповеднического дела на Руси. Живое проповедничество в то время было в полном упадке, о чем так настойчиво свидетельствуют иностранные писатели. Упадок проповеди зависел главным образом от недостатка просвещения.

Духовенство не соответствовало своему высокому назначению: оно отличалось крайним невежеством⁶⁶¹. Духовенство наполнялось по большей части людьми необразованными по той простой причине, что невозможно было найти более или менее хорошо подготовленных кандидатов для священства. Открытый доступ, ко священству людей мало образованных наполнял духовное сословие и такими людьми, которые искали священства ради связанных с ним материальных и нравственных выгод⁶⁶². Избирая пастырское служение в интересах разных выгод, священники естественно не расположены были, и, отчасти по своему умственному развитию, оказывались не в состоянии нести все трудности, соединенные с избранным служением, а тем более избегали самого священного и в то же время самого трудного своего долга учить и просвещать своим словом темный народ. Такие пастыри вредны были не только сами по себе, но они вредили и другим священнослужителям, когда из этих соседних выделялись личности достойные, и понимавшие высоту своего служения и пастырского долга. Нерадивых пастырей тогда начинала беспокоить зависть, и они ненавидели и старались вредить и самим учащим пастырям, ревностным служителям своего пастырского долга⁶⁶³.

Нераздельно с невежеством связана грубость нравов, господство чувственных пороков. Духовенство особенно отличалось склонностью к пьянству, которое страшно вредило его нравственной репутации⁶⁶⁴. Если ко всему этому

присоединить материальную необеспеченность духовенства, его полную экономическую зависимость от прихожан, то для нас тогда станут вполне понятными причины упадка, но не полного отсутствия церковной проповеди на Руси. Только в этом смысле справедливы свидетельства иностранцев, говоривших об отсутствии проповеди в русской церкви XVI века⁶⁶⁵.

Занимаясь сам проповедованием слова Божия, митрополит Даниил к тому же побуждал и своих подчиненных. Когда до него дошли слухи о неисправности какого-то епископа, он немедленно пишет, ему одно за другим два послания, в которых ставит самым первым долгом пастыря поучать вверенную ему паству⁶⁶⁶. Ту же самую обязанность митрополит возлагает и на всякое духовное лицо, что он и высказал в поучении к духовенству Успенского собора⁶⁶⁷. Но против него была масса невежественных пастырей, смутно понимавших свои обязанности и слабо поддававшихся его убеждениям. Митрополит Даниил сообщает не мало данных для характеристики современного ему русского проповедничества. Он произносит тяжелый и прискорбный приговор над состоянием проповедничества своего времени. – «Мы, говорит он о современных, ему пастырях, презираем и небрежем о пастве нашей, и колико погибает душ человеческих от лености и небрежения нашего!» Многие из современных ему пастырей увлекались материальными выгодами своего положения. Они по словам Даниила, только «себе упасоша, и расшириша чрева своя брашны и пьянствы... и вся дела пастырская презреша, и нимало попекошася исцелити овца, но точию на славу и честь... и на восприятие мзды уклонишася». Этого рода пастыри не оправдывали себя и своих слабостей, они молчали. Но находились такие, которые сознательно отклоняли от себя ответственность за неисполнение некоторых пастырских обязанностей. Выходя из понятия о трудности и невозможности выполнения во всей точности всех пастырских обязанностей, пастыри этой категории требования, обращенные к ним о тщательном исполнении лежащего на них долга, понимали в смысле только придинок, преувеличений, совершенно невыполнимых на деле. На этом мнимом основании некоторые

пастыри делали возражения Даниилу против основной мысли наказания второго его слова о том, что «пасомым согрешающим, пастыри мучимы бывают.» – «Ты же паки любопришися, говорит Даниил о некоторых пастырях-совопросниках своего времени, глаголя: *почто сия на пастырях испытательная и немилостивная возлагаетъ?*»

Низкий уровень образования, умственная неразвитость, нравственная распущенность духовенства лишили его в глазах народа того высокого нравственного значения, каким оно должно было пользоваться, судя по высоте своего служения и положения в церкви. Влияние духовенства, какое могло происходить чрез проповедь, было самое ничтожное. Народ отвык от самой проповеди. Митрополит Даниил осуждает своих современников за то, что они «все от душеполезных притчей и повестей уклонишася, все от духовных бесед бегают». При таком отношении к проповеди русские не особенно заявляли склонность выслушивать поучения, и если какой-либо пастырь вздумал обратиться к своей пастве с словами назидания, то они относились к ним очень холодно. Об этом упоминает Даниил, когда обличает своих пасомых: «ты же пастыря презираеши и ни во что же поставляеши», так говорит он непосредственно после того, как он обращался к пастырю с убеждением учить своих пасомых. Самое благое намерение пастыря учить свою паству многие трактовали по своему и объясняли действия своего ревностного пастыря личными эгоистическими побуждениями, и не чистым желанием духовного блага своей пастве. По словам Даниила, из его современников находились такие неблагодарные люди, которые «глаголющих о Господи и учащих закону благодати» называли «миролюбивыми и тщеславными». При редком употреблении церковной проповеди русские, когда слушали ее, то здесь искали себе не назидания, а следили просто за тем, не скажет-ли чего-либо проповедник обличительного против них и, если то случалось, то они принимали пастырские обличения за личные оскорбления, и с этого времени их ревностный пастырь делался для них врагом, которому они старались мстить и отплачивать за нанесенное им мнимое оскорбление. – «Разумей же ми прочее, говорит Даниил

о тяжестях пастырского служения, пастырских многообразных бед, якове где и повсюду беды и скорби от всех приемлют. Егда бо видит некия человеки неподобная глаголющих или творящих законопреступная, и еще сих накажет и не послушным воспретить, многу ненависть воздвигнут на не, надымаются, хапают, досаждают, ложная шеперания сшивают, клеветы, студ, укоризны, и аще бы им возможно и умертвити; тако бо сатана прельщает их лукавствы своими». Подобное грубое, невежественное понимание пастырских наставлений заставляло проповедником, быть более или менее осторожными в слове, или же вынуждало их постоянно прибегать к оговоркам, к извинениям, хотя нужно прибавить, что прием оговорок и не всегда мог достигать цели. Последний способ, способ оговорок, особенно часто практикуется митрополитом Даниилом. Высказав например какую-нибудь горькую истину своей пастве, митрополит сейчас же начинает оговариваться. Так и одном месте после строгого обличения он прибавляет: «сия же не иных осужая и поношая глаголю, но себе укоряя и осужая, и свою леность воздвизая, и вам молюся...». В других случаях Даниил при сильных обличениях в разных нравственных, аномальностях в ряду обличаемых ставит и себя самого и прибавляет часто; «яко же и аз». Своего неудовольствия против проповедующего пастыря слушатели иногда не могли скрывать даже и в самой церкви. Злоба наполняла их сердце и невольно выражалась на лице. «Что зубы скрежещеши, и сверепиши на мя, яко убить мя хотя?» спрашивает Даниил, обращаясь к своим слушателям, высказавши пред ними одно строгое обличение. Другие гневались на пастырей за то, что они брались за пастырское дело, но не удовлетворяли многих новизною своих поучений и наставлений. «Ты сверепствуеши и скачеша, акы разтерзати мя хотя, так говорит Даниил об одном поклоннике нового и интересного, и глаголеши: вем, вем аз сия, еще же сих множае новая и ветхая». Множество и других возражений приходилось выслушивать проповедывающему пастырю от своих неблагодарных слушателей. О некоторых из так возражений мы узнаем опять из сочинений м. Даниила. «Егда пастырь начнет

учити их (пасомыхъ), рассказывает м. Даниил, глаголя: о чада! сице и сице творите, якоже повелевают нам Христовии заповеди и прочая божественная писания, и они отвещевают глаголюще: прежде себе научи писано бо есть: начат Иисус творити же, таже учити (Деян.1:1). Иногда же глаголют: до чего ти дучити нас, а ты сам по писанию ли житие храниши, а он, а сей по писанию ли жительствоет? Точию на нас вооружился еси, а тех не видиши, а себе забыл-ли еси? О, отче, отче! како тя несть срама! Учитель же паки начнет учити от божественнаго писания, они же возглаголют: о, учитель наш яко фарисей тщеславится; видиши-ли, како мнится, видиши ли како презоретвуетъ; видиши-ли, како гордится. Сия же и сим подобная инна тмами, ничтоже стыдящися, глаголют, тако бо обезсрабившу их сатане. Внегда же пастырь время усмотрит, сверепо воспретит на спасение неким, и они возглаголют: сия несть отеческая, и пастырская, и учительская, но безчинных, и развращенным, и человеконенавистных, и мучительский обычай есть, а не отеческий и учительский. Аще ли же кто седяй на седалищи пастырством и учительством и будет прост, тих, кроток, смирен, и рекут человеци глаголюще: сел человек прост есть, келейный, а не властельский, несть его дело учити, и наказывати и возуцати, и запрещати. Аще ли кто от любомудрых восхоцет исчислити и писанию предати пастырская страдания, и молвы, и смущения, лета да требует о сих любомудрствовати»⁶⁶⁸. Действительно, тяжело было в то время нравственное положение истинных пастырей церкви, которые при всей своей ревности, при всем искреннем желании поучать свою паству, от нее же самой получали укоры и оскорбления за свои благие намерения и обещавшую много принести пользы деятельность. Конечно м. Даниила у которого много было врагов, искавших всякого удобного то случая повредить ему, более чем кому-либо другому, приходилось испытывать на себе самом неблагоприятные отзывы своей паствы за свою истинно-пастырскую и достойную ревность к проповедованию слова Божия, что он и передал в своих сочинениях.

До сих пор рассмотрена была форма сочинений м. Даниил, доказана была ревность митрополита к проповеданию слова Божия, представлен его взгляд на обязанности пастырского служения, из коих самая первая является проповедь, указаны были наконец и неблагоприятные условия, в каких вообще приходилось в то время дело проповеди в России и в частности то неудовлетворительное и затруднительное положение, в какое ставила Даниила его же собственная ревность к проповедованию слова Божия. Теперь естественен, последователен будет переход к определению и изложению особенностей как достоинств, так и недостатков проповеднического таланта митрополита Даниила.

Митрополит Даниил, как свидетельствуют его сочинения, отличался громадной начитанностью. В количественном отношении, по богатству своей богословской эрудиции, он превосходит даже своего учителя Иосифа Волоцкого, хотя в тоже время много уступает ему в логическом построении своих мыслей. Иосиф был богословом с более развитым интеллектом. У него большую роль играет логика, которая по местам переходит в тонкую диалектику, нечуждую иногда некоторых софизмов, скрывающих за собой искусственные натяжки, какие допускались Иосифом. С совершенно иным характером Даниил. Это был человек памяти, восприятия: деятельность рассудочная, логическая, обобщающая данные памяти у него была развита сравнительно слабо. Развиваясь односторонне и усвершенствуя постоянным чтением деятельность памяти, Даниил достиг в этом отношении необыкновенных успехов. Насколько только можно судить по его сочинениям, он знал наизусть почти все употребительные книги нового завета и псалтирь. Он владел таким поразительно-громадным запасом текстов, что мог свободно говорить долгое время на одну тему, составляя свою речь из одних, библейских, изречений. В ряду поучений Даниила находятся такие, большая часть которых состоит из сплошной массы текстов, более или менее связанных между собою единством содержания. Не меньшим запасом знаний обладал Даниил и в области святоотеческих творений. Нечего говорить о том, что он часто приводит

изречения св. отцов; он говорит их языком, их фразами и выражениями в том случае, когда он как будто хочет сказать и вполне дает понять, что он говорит это от себя. В положительном учении о вере и нравственности, в их общих вопросах, у Даниила встречается мало самостоятельного в самом способе выражений своих суждений. В наставлениях общего отвлеченного характера он всегда говорит языком, фразами, заученными им из того или другого нравственного учителя, св. отца. И это не составляет подлога с его стороны, он не мог иначе говорить как языком книг над изучением которых он постоянно трудился. Поэтому в языке Даниила замечается раздвоение. Когда он касается общих нравственных или догматических рассуждений, то здесь его невозможно отличить от всякого другого древнерусского богослова. Но лишь только он начнет рассуждать о частных случаях обстоятельствах, жизни человека, и особенно когда перейдет к обличениям современных ему недостатков, то язык его поучений совершенно изменяется. Из книжного, стереотипного, он обращается в живой, сильный и выразительный иногда до яркости красок. Коль скоро Даниил коснется современной ему распушенности нравов, то здесь он является полнейшим владыкой своего слова. Для него здесь уже перестают существовать какие бы то не было ограничения. В описании пороков, в сравнениях и уподоблениях он нисколько не задумывается над выбором предметов, подходящих или не подходящих к случаю с точки зрения приличий. Ему ничего не стоит сравнить современного сластолюбца с «жеребцом», «свиньей», «псом», «свинопасом», «сатаной» и т. под. Но обыкновенно после того, как проповедник разразится массой самых строгих и сильных обличений, он быстро смягчает свой тон, просит извинения перед своими слушателями и читателями и здесь же весьма часто начинает излагать полные искренней и сердечной любви наставления. Вообще в тех случаях, когда Даниил касается современных ему недостатков, т. е. предметов и явлений частных, то здесь язык его отличается живостью, соединенной с простотою и общедоступностью.

Сравнительно слабое развитие мыслительной способности и преобладание памяти положили свой отпечаток на содержание сочинений Даниила. Лишь только проповедник вздумает коснуться выяснения какого-либо общего нравственного положения, его мысль сейчас начинает скользить, перебегать от одного свойства рассматриваемого предмета к другому. Отчего происходит множество суждений поверхностных, непоследовательных, часто встречаются ненужные повторения, а избранное положение все-таки остается мало и главное не так глубоко и основательно выясненным и во всей полноте исчерпанным. Вообще м. Даниил по складу своих умственных способностей вовсе не привык к последовательности, к связному, логическому изложению своих мыслей. Он редко в одном и том же поучении долго останавливается на одном предмете, а перебегает от одного к другому, иногда пускается в общие нравственные наставления, подбирает и наполняет свои рассуждения ходячими, общеупотребительными книжными фразами, механически все это соединяя разными соединительными частицами. Это самый существенный недостаток в поучениях митрополита Даниила. Он частью зависит от одностороннего развития умственных способностей, которые у Даниила были подавлены способностью памяти, воспоминанья; частью же от недостатка научного образования, которое могло бы распределять и упорядочивать те богатые сведения и знания, какие приобрел и какими обладал митрополит Даниил благодаря громадной своей памяти.

Разделение сочинений митрополита Даниила

Охарактеризованные со внешней стороны сочинения митрополита Даниила весьма замечательны и по своему внутреннему характеру, или содержанию. Изучение содержания их составляет самую существенную задачу исследования. При изложении всяких сочинений для удобства исследования необходима известного рода группировка, классификация. В отношении классификации сочинений Даниила по особенностям их плана находятся в исключительном положении. К ним с трудом можно приложить обыкновенный способ деления, наприм. деление на слова догматические, нравственные и под. Трудность такого разделения обусловливается отсутствием единства содержания в словах Даниила, в которых в каждом весьма часто трактуется и о некоторых догматических истинах и в тоже время дается масса самых разнообразных нравственных наставлений. Неудобство это увеличивается еще тем обстоятельством, что некоторые слова Даниила вызваны своими особыми, исключительными историческими условиями современной жизни, предварительное знакомство с которыми совершенно необходимо для определения значения и степени удовлетворяемости известного слова тем или другим потребностям времени. При чем случается так, что исторические условия, вызвавшие собою появление известных слов, сходны между собою или даже совершенно одинаковы, но самые слова, написанные по поводу их, могут и действительно отличаются различным содержанием, и одни из них относятся к группе слов догматических, другие – нравственных. При предметной классификации слов, при делении их по характеру их содержания, наприм. на догматические, нравственные и церковно-обрядовые, эти слова должны быть рассмотрены в различных отделах, и таким образом для выяснения исторического происхождения того или другого слова потребуются необходимость в воспроизведении и повторении общих исторических условий, вызвавших собою на свет и другие слова. Существование же повторений, какою бы они ни были

вызваны необходимостью, не выгодно действует на характер исследования, равно как и существование в нем неоднократных ссылок на один и тот же предмет. Ссылки на предшествующее неудобны еще в том отношении, что они представляют дело не в таком рельефном виде и характеризуют предмет не в такой последовательности. Подобного рода неудобства вынуждают оставить простой способ деления сочинений митрополита Даниила по характеру их содержания на отделы слов догматических и нравственных. Нить для определения начала, какое должно быть поставлено в качестве принципа деления сочинений и их известной группировки, может дать самое историческое происхождение сочинений митрополита Даниила.

Происхождение сборника митрополита Даниила тесно связано с потребностями и запросами его времени. Данииловский сборник по характеру своего содержания есть продукт умственного и нравственного состояния современного общества. В нем выразилась попытка одного из просвещенных и достойных пастырей русской церкви разрешить сомнения, успокоить волнующиеся умы своих современников, дать им твердую почву для разрешения так часто возникавших в то время споров. Это не есть таким образом произведение праздного ума, искавшего хоть на этом убить свое время и досуг. Нужды времени, которые были более многочисленны теперь, чем в какое-либо другое время, вот единственная и истинная причина происхождения сборника митрополита Даниила. Даниил был вызван отвне на свои литературные труды, его сборник написан был на «мнози образи вопрошания»⁶⁶⁹ других, как сознается сам автор; к нему обращены были взоры многих православных, искавших в нем себе опоры среди распространения вольнодумства. Ответом на «вопрошания» православных и послужил его сборник. Вызванный нуждами и потребностями своего времени на литературное поприще, Даниил в своем труде хотел дать своим современникам такое руководство, где каждый мог бы найти себе ответ на вопросы, которые возбуждены были и различно обсуждались в то время общего умственного брожения. Так именно понимает и определяет назначение своего сборника

сам автор, когда он говорит в своем предисловии к нему: «аще что кому ключаемо будет, или противу еретических речей, или межи православных некое стязание и речи, и благодатиею Божию обрящет готово без труда в коемждо слове противу бываемых которых вин к благоугождению Божию и пользе душам». Действительно, в сборнике м. Даниила затрагиваются и так или иначе решаются многие вопросы, над которыми работала мысль современного русского общества. Так, наприм., пятое, шестое и седьмое слова сборника посвящены изложению православного учения о воплощении и искуплении, которое отвергалось современными Даниилу еретиками жидовствующими и извращалось заблуждениями Василия Косого. Происхождение одиннадцатого слова Данииловского сборника тесно связано с современным умственным брожением русского общества, вызванным неосуществившимся ожиданием кончины мира с одной стороны и распространившегося в то время верою в силу звездочетства – с другой. Первое и осьмое слова сборника м. Даниила находятся в тесной связи с обсуждавшимися в то время вопросом об общественном положении еретиков, и др.

Что касается до происхождения посланий Даниила, то нужно сказать, что они написаны по нуждам частных лиц и по совершенно случайным, иногда даже исключительным, обстоятельствам. Из характера происхождения их можно вывести то одно, что им, как вызванным потребностями частных лиц, и в обозрении их содержания принадлежит особое, последнее место.

Назначение сборника Даниила в связи с некоторыми особенностями формы его построения имеет до некоторой степени определяющее значение для метода и характера исследования, и в частности оно-то и открывает принцип деления сочинений м. Даниила на группы. Каждое слово Данииловского сборника представляет из себя разрешение того или другого вопроса, интересовавшего современное ему общество. Такими жгучими в то время вопросами были: существование еретического общества жидовствующих, крайнее противуправославное развитие либерализма с его

отрицательными проявлениями в отношении к церковным обрядам и уставам и даже символическому учению православной церкви. Кроме положительной защиты православными своего учения, существование еретичества и вольнодумства выдвинуло вопрос об общественном положении самих еретиков и о форме отношений к ним общества и правительства. Существование на ряду с строго консервативным направлением православных людей с здравыми либеральными взглядами на явления современной жизни, и далеко расходившихся в них с консерваторами, вынуждало последних кроме положительной защиты и православного учения церкви вступать в соприкосновение и сталкиваться с кружком, хотя и православных людей, но не одинаковых с ними воззрений на современные общественные вопросы.

Из всей широкой, разнообразной деятельности м. Даниила ясно обозначается ее характер, именно: здесь Даниил действовал всегда и прежде всего как сторонник по направлению строгого консерватизма и как воспитанник известной школы, как иосифлянин. Совершенно понятно и последовательно, что те же самые черты прежде всего должны отображаться и на сочинениях Даниила, и действительно отображаются при всяком удобном случае в проведении им своих взглядов на многие вопросы, служившие предметом общественного интереса его времени. – Даниил, благодаря своему продолжительному первосвятительству, давший консерватизму исключительное, юридическое право на существование в церкви, и сообщивший ему одному вид единственно православного, законного направления, боролся и с еретическим движением и с православно-либеральным, не различая того и другого по существу. Естественно, тот же характер борьбы отпечатался и в его сочинениях. В одних своих словах он защищает православные догматы в виду заблуждений еретиков; в других он защищает свои взгляды и взгляды людей своего направления от нападок и возражений православных либералов. Но он здесь является не самобытным писателем, а воспитанником особой школы, иосифлянином.

Соответственно этому в состав первого отдела должны войти те слова Даниила, которые были написаны им в связи и против еретичества и современного либерального направления и вольнодумства и которые по тому самому простираются не на все вообще русское общество, *а только на известную часть его.*

Последующей второй целью написания сборника было простое нравственное назидание верующих, всех без различия, *всех слоев общества*, в котором митрополит является независимым (за единственным исключением) от школы, из которой он вышел, простым исполнителем лежащего на нем пастырского долга и духовным врачом *вообще всей своей паствы*, всех ее нравственных болезней и недугов. В этой области Даниил, хотя непоследовательно, без логического порядка, представляет свое нравственное мировоззрение, излагает взгляды на нравственную деятельность человека и делает это в связи с рассмотрением недостатков и пороков, господствовавших среди его современников. На этом основании ко второму отделу в обзрении сочинений Даниила будет отнесено все то, что в них находится относящегося до общего нравственного мировоззрения митрополита и до действительного нравственного состояния современного ему русского общества; иными словами – во втором отделе обзора сочинений Даниила будет представлен с одной стороны круг идеальных нравственных воззрений автора, а с другой и параллельно с ним существовавшие в его время в русском обществе отклонения от начертываемых им нравственных идеалов, недостатки и пороки общества.

К третьему отделу отнесены будут почти все послания, которые и по обстоятельствам своего происхождения, *как написанные по запросам частных отдельных лиц*, и по нравственным, иногда очень исключительным, нуждам, ими удовлетворяемым, имеют частный характер и назначение.

В первом отделе, который может быть назван до известной степени полемическим, Даниил является по преимуществу ученым богословом; во втором он уже действует в роли в строгом смысле проповедника и проповедника публициста; в

третьем отделе – отделе посланий, Даниила является простым благочестивым советником и частным наставником некоторых лиц, возбуждавших пред ним вопросы о частных своих нравственных нуждах.

Но и предложенный план группировки сочинений Даниила, во многих отношениях выигрывающий для цельности и последовательности исследования, все таки имеет против себя некоторые неудобства, обусловливающиеся особенностями, характером самых сочинений. В словах Даниила, как известно, нет строгого единства предмета, почему про принятой группировке необходимо должно произойти то, что одна часть или две первые части слова войдут в первый отдел, тогда как третья часть того же самого слова должна быть отнесена по характеру своего содержания ко второму отделу. То же самое надо сказать и в отношении посланий. В них иногда находятся сведения, которые представляют в себе или характерные, выдающиеся нравственные воззрения автора по тому или другому вопросу, или же заключают в себе данные для характеристики общества, его недостатков, и некоторые по тому самому являются весьма важными или для характеристики системы положительного нравственного мировоззрения автора, или же служат прекрасными данными, свидетельствующими о тех или других недостатках или аномальностях своего времени. Ясно само собой, что как в том, так и в другом случае, им по праву принадлежит место во втором отделе, а никак не в третьем отделе, отделе посланий. Таким образом одним разом разбить сочинения Даниила, причислив известное число их к одному отделу, известное к другому и третьему, невозможно. При строгом проведении установленной группировки содержание сочинений должно быть предпочтено их форме. Коль скоро по своему содержанию та или другая часть слова или послания отвечает характеру известного отдела, то она по праву должна занять место непременно в этом отделе, хотя бы вся остальная часть его отнесена была к одному из остальных отделов. Такое распределение содержания сочинений Даниила во многих частных случаях окончательно отодвинет на задний план форму слов и посланий и иногда положительно сделает ее

неуловимой. Но для того, чтобы при известном плане распределения разнородного содержания совершенно не стушевывался и план, равно как и общий состав содержания и характер слов, то для достижения последнего рода цели, будет преследуем следующий прием. Параллельно с рассмотрением содержания самой большой и существеннейшей части того или другого слова будут делаться самые общие и краткие указания на содержание остальных частей и здесь же будут отмечаемы стилистические, гомилетические и друг. особенности слов и посланий.

Особенный характер сочинений митрополита Даниила вызывает собою еще следующую особенность и исследования о них. Известно, что вторая и самая обширная часть каждого слова Даниила состоит исключительно из выписок из разных отцов и учителей церкви и других церковных писателей и памятников. Своеобразная постановка аргументации автора, которая у него составляет самую сущность дела и без которой самые рассуждения его теряют свое значение, по крайней мере рассуждения с догматическим содержанием, вызывает необходимость изучения самых оснований, на которых строятся автором защищаемые им истины, и указания по возможности источников, откуда черпал он свои аргументы. А так как в ряду цитруемых свидетельств находятся свидетельства, заимствованные из сочинений таких, действительные имена авторов которых вовсе не те, с какими они соединяются у Даниила, или наконец такие, относительно которых современная наука располагает самыми незначительными сведениями, то является более или менее целесообразным и полезным для исторического исследования определить по возможности подлинность и даже точное место заимствования по крайней мере более важных свидетельств, указать, где то потребуется, действительные имена авторов и, наконец, дать хотя самые краткие сведения о сочинениях мало известных, цитруемых Даниилом. Понятно, указанная задача исследования, хотя и весьма трудная, есть прикладная, и потому она будет выполняться в подстрочных примечаниях.

Как отчасти можно было судить по форме, так и тем более по самому содержанию, сочинения митрополита Даниила не могут быть отнесены к какой-нибудь одной определенной специальной области. Сочинения Даниила не суть в полном и строгом вид произведения с характером гомилетическим и потому не могут быть и рассматриваемы как только памятники проповедничества, с одной этой гомилетической точки зрения. В ряду его сочинений встречаются чисто ученые (для тогдашнего времени) трактаты, которым, конечно, никак нельзя усвоить значения произведений с церковно-собеседовательным, назидательным характером. Таким образом, имея свою задачу дать более цельное и отчетливое представление о сочинениях м. Даниила, невозможно задаться какой-либо одной специальной целью изучения Даниила или как ученого богослова русской древности, или как только одного из замечательных проповедников ее. Браться при исследовании о сочинениях Даниила за какую-либо из сновальных задач значит заведомо браться за характеристику его с одной только стороны, упуская другую, но и эта характеристика будет не вполне ясной и отчетливой, так как для нее не будет доступен цельный образ исследуемой личности. В виду подобного рода затруднений лучше и полезнее для изучаемого предмета отказаться от излишней его специализации, а поставить себе задачей дать более или менее цельное исследование о сочинениях м. Даниила.

Прежде всего исследование о сочинениях м. Даниила должно быть исследованием *историческим*. Большая часть слов Даниила представляет из себя разрешение того или другого вопроса, интересовавшего современное ему общество. Поэтому для того, чтобы вполне ясно понимать происхождение и значение рассуждения митрополита и судить о степени приложимости о высоте и достоинстве или наоборот о неудовлетворительности их, для этого необходимо ознакомиться с предшествующей историей затрагиваемого Даниилом вопроса и особенно необходимо обрисовать его современное положение. Конечно такой прием очень труден, но за то и выгоды достигаемые чрез него очень важны. При

указанной постановке дела для нас личность м. Даниила, как церковного и общественного писателя, предстанет в ясном свете и со всеми подробными очертаниями. Равным образом и в тех случаях, когда Даниил касается нравственных недостатков своих современников, то и здесь самым целесообразным будет исторический метод исследования. Здесь дело истории показать, насколько вкоренился в обществе, тот или другой порок, те или другие аномальные явления, о которых говорит нам Даниил. Без исторического освещения некоторых из обличений митрополита могут показаться не только преувеличенными, но даже мало вероятными и только одна история может убедить нас своими непререкаемыми фактами в истине слов обличителя. Историко-сравнительное изучение обличений Даниила важно еще в том отношении, что оно дает возможность ориентироваться в предмете, уяснить, что именно разумеет в данном случае автор, высказывая те или другие обличения.

Поставив на твердую историческую почву, исследователь о сочинениях Даниила легко уже может рассматривать их параллельно и одновременно и как памятники учено-богословские и как памятники проповедничества.

Отдел первый

При систематическом изучении сочинений митрополита Даниила в состав первого отдела их входят те из них, которые были написаны им в связи с развитием еретических и рационалистических идей и в связи с борьбой с современным либеральным направлением русской мысли. К этому отделу относятся восемь слов соборника м. Даниила, которые по характеру их содержания могут быть разделены на три группы. Первую группу составляют слова с догматическим содержанием, (V, VI, VII и XI слова соборника), вторую группу – слова с нравственным содержанием (I и VIII слова соборника) и наконец в состав третьей группы входят слова, излагающие учение о сохранении свящ. предания и церковных обрядов (III и IV слова соборника).

Глава I. Слова с догматическим содержанием

I. Пятое слово о воплощении, написанное против Вассиана Косого

Одним из выдающихся еретических мнений времени м. Даниила было несомненно лжеучение Вассиана Косого Патрикеева, которое и послужило для него поводом к написанию им самого обширного слова о воплощении, пятого по месту, занимаемому им в сборнике.

Вассиан Косой учил, что воспринятое И. Христом тело человеческое отлично от тела всех других людей: оно по существу своему нетленно и, как такое, оно было нетленно и до воскресения Спасителя. В самом слове, направленном несомненно против Вассиана, не упоминается о его имени. Но достаточно только сравнить его с прением м. Даниила с Вассианом, где против известного лжеучения Вассиана приводятся доказательства, заимствованные из слова Даниила о воплощении, чтобы вполне убедиться в том, что пятое слово написано не по чему-либо другому, а как только против лжеучения Вассиана Косого. То обстоятельство, что митрополит, несомненно имея в виду заблуждение Вассиана, тем не менее не счел для себя возможным прямо указать личность, против которой он направлял свой трактат, находит себе соответствующее объяснение в самом положении Вассиана, какое он занимал некоторое время при дворе в. князя. Написание пятого слова Даниила по времени естественнее всего относить к первым годам его первосвятительства. Он рано узнал о еретическом мнении Вассиана и собирал богословские данные для его опровержения, но прямо, непосредственно затронуть личность Вассиана он опасался, потому что тот в это время еще пользовался большим расположением у великого князя, тогда как сам Даниил, собственно говоря, начинал только упрочиваться на новом месте своего высокого служения. Вовсе не в духе практического характера Даниила было рисковать своим положением из-за одного неосмотрительного действия. Близко зная Вассиана и его дипломатическое умение держать себя, Даниил сам

действовал против него тем же дипломатическим и выжидательным путем, и в конце концов достиг того, что засудил Вассиана.

Пятое слово,⁶⁷⁰ направленное против лжеучения Вассиана, имеет следующее полное заглавие: «О воплощении Господа нашего И. Христа воистину проповедаем того совершенна Бога и совершенна человека, а не яко злии еретицы нечестивно глаголют по воплощении Господу нашему И. Христу едино естество точию Божества имети». Оглавление слова замечательное и особенно вторая половина его. Что это за ересь, существовавшая в то время в русской церкви и видевшая в лице Искупителя только Божественную сущность, чуждую всякой человечности? В самом слове Даниил несколько проливает свет на это новое монофизитское учение, когда он называет его ересью «нетленно-мнимою». Последнее название дает возможность ориентироваться в предмете. Известно, что и на соборе: 1531 года, судившем Вассиана, митрополит называл его лжеучение ересью нетленно-мнимою. Таким образом, он отождествлял известное учение Вассиана о нетленности плоти Христовой с нетленно-мнимою ересью. Учение Вассиана о нетленной в известном смысле плоти И. Христа, обозначаемое Даниилом нетленно-мнимою ересью, еще не включает в своем содержании вполне всего того, что говорится в оглавлении пятого слова, которое расширяет мысль Вассиана и приписывает ему полное отрицание человеческой сущности в лице И. Христа, чего, строго говоря, не дает еще право утверждать известный взгляда, Вассиана. Это соображение действительно имеет некоторое значение. Но в объяснение его нужно сказать, что взгляд Вассиана логически последовательно развиваемый допускает то учение, которое приписывает ему м. Даниил. В самом деле, если допустить, что плоть И. Христа нетленна по существу и как такая совершенно отлична от нашей, то самый строгий вывод отсюда будет тот, что плоть И. Христа имеет особую природу, воспринятую Им не от человека, а откуда-то свыше и скорее всего от Бога. А если плоть И. Христа воспринята непосредственно от Бога, то она, значит, носит существенные признаки божественности, что в свою

очередь ведет к заключению, что самая плоть Христа божественная и совершенно чужда свойств тела человеческого. Таким путем очень легко придти к полному отрицанию в И. Христе сначала телесности в смысле человечности, а потом и вообще телесности и утверждать то, о чем говорит Даниил в оглавлении своего слова о воплощении.

Первая часть слова вся догматического содержания и развивает общую идею слова. В ней начертываются те пункты догматического учения о воплощении, основания для которых сгруппированы во второй несамостоятельной части слова. Поэтому нет нужды отводить первой части особое место в обозрении, она рассматривается будет в связи и параллельно с священной аргументацией слова, содержащейся во второй его части.

В самом начале первой части своего обширного слова Даниил говорит о причине, вызвавшей такое чрезвычайное действие Божества, каким всегда должно признаваться воплощение Сына Божия. Причина эта лежит в бесконечном милосердии Божию к павшему и погибшему человечеству, средством для спасения которого по общему божественному предвечному совету и послужило воплощение Сына Божия, второго Лица св. Троицы чрез сверхъестественное рождение Его от Девы Марии. С самого акта рождения Сын Божий, не переставая быть Богом, соделался в то же время и совершеннейшим человеком. Он, как выражается Даниил, «непременно в плоть облекся, *по всему бывшу человеком подобну, точию кроме греха*». Таким образом, первым положением Даниила служит учение о полноте божественной и человеческой природы в едином лице И. Христа, ставшего в акте воплощения Богочеловеком. В подтверждение поставленного положения Даниилом приводится целая масса священных доказательств. В основу своих доказательств Даниил полагает догматическое определение Халкидонского собора, четвертого вселенского, изложившего прав. учение о двух природах в И. Христе.⁶⁷¹ Далее для удобства обозрения все приводимые автором, аргументы необходимо разбить на несколько отдельных категорий. Первую категорию

доказательств составляют свидетельства святоотеческие, понимаемые в самом обширном значении этого слова. Сюда относятся свидетельства св. Афанасия Великого, архиепископа Александрийского⁶⁷², Григория, архиепископа Неокесарийского⁶⁷³, Иоанна Златоуста⁶⁷⁴, Григория Нисского⁶⁷⁵, Кирилла, архиепископа Александрийского⁶⁷⁶, св. Ефрема Сирина⁶⁷⁷, папы Льва Великого⁶⁷⁸, св. Геннадия. патриарха Константинопольского⁶⁷⁹, Иоанна, митрополита Никейского⁶⁸⁰, автора статей «о Христовых потех»⁶⁸¹ и «собора Арменского»⁶⁸² и наконец Иллариона, митрополита Киевского⁶⁸³. Другая категория доказательств того же самого положения состоит из свидетельств следующих церковных памятников: многословного свитка⁶⁸⁴, книга Иакова Жидовина⁶⁸⁵, Хрусовой повести об обретении честного креста Христова⁶⁸⁶, слова «еже аще кто в ереси быв, крещен сый к Богу обратится»⁶⁸⁷ и двух отрывков из слов неизвестных авторов, один из слова на предпразднество Благовещения Пр. Богородицы, другой на рождество Христово. Последняя серия доказательств, приводимых Даниилом, заимствуется им из круга книг церковно-богослужебных в житии святых. Сюда относятся церковные песнопения-творения разных авторов Иосифа песнописца, Феофана, блаженного Бозьмы, Льва деспота и Иоанна Дамаскина и два отрывка, один из пролога от одиннадцатого октября, другой из синаксаря на великую субботу⁶⁸⁸.

Второе положение пятого слова сосредоточивается на изложении и обосновании православного учения о том, что И. Христос по своей человеческой природе есть истинный человек со всеми особенностями природы последнего. Доказательства присутствия человеческого естества в И. Христе Даниил заимствует из рассмотрения всей земной жизни Спасителя. В первой части слова им перебираются все более или менее выдающиеся факты жизни Спасителя на земле, характеризующие его как полного и совершенного человека со всеми проявлениями Его человеческой природы. «И. Христос, говорит Даниил, и родися, и пеленами повися, и в яслех положися, и млеком питися, и сосцы сцал, и обрезание приял, и яде, и спал, и постился, и взалкал, и над Лазарем прослезился,

и на жеребяти скотии седее..., и ят от беззаконных мужей, и по главе тростию биен, и заушен». Эти соображения Даниила не суть в строгом смысле самостоятельные доказательства автора, а суть обобщение тех мыслей, которые даны в следующих ниже доказательствах церковных авторитетов. Говоря о полноте человеческой природы И. Христа, митрополит расширяет ее значение и приписывает человеческой природе И. Христа присутствие в ней и чисто духовных свойств человеческой природы. Полная человеческая природа И. Христа рассматриваемая как с физической, так и с чисто-духовной стороны ее, тем самым не допускает и мысли о какой бы то ни было призрачности в ней человеческой природы. Вот собственные мысли Даниила о человеческой природе И. Христа, в подтверждение которых приводятся им громадное число доказательств. Доказательствами, какими здесь пользуется автор, служат у него прежде всего изречения св. писания, в большинстве случаев взятые в соединении с различными святоотеческими толкованиями. Сюда относятся слова св. апостола Павла⁶⁸⁹ и пять евангельских изречений в связи с разными толкованиями их, а именно: два толкования на евангелие Матфея на 37–38 ст. XXVI гл.⁶⁹⁰ в II гл. на 19–20 стихи,⁶⁹¹ одно толкование на евангелие Марка XIV, 33–34 ст.⁶⁹², одно толкование на евангелие Луки II гл. 27 ст.⁶⁹³ одно толкование на евангелие Иоанна II гл., 19–22⁶⁹⁴ и наконец, одно толкование на изречение св. апостола Павла из послания его к Евреям II, 14 ст.⁶⁹⁵ За евангельскими и апостольскими изречениями у Даниила следуют свидетельства св. отцев: Василия Великого⁶⁹⁶, Иоанна Дамаскина⁶⁹⁷, Симеона нового богослова⁶⁹⁸, Григория Миритского⁶⁹⁹. Последний отдел свидетельств, заимствованных из житии святых, состоит из отрывков: из сказания «о чудесех Пресвят. Богородицы, иже пречистою иконою ея содеяся, еже римляныни обыкоша нарицаться»,⁷⁰⁰ из жития св. Иллариона Меглинского⁷⁰¹ из пролога в день обрезания И. Христа⁷⁰² и наконец, из жития и пролога св. Евтихия, патриарха Константинопольского⁷⁰³.

Но настаивая на мысли о полноте человеческой природы И. Христа Даниил в то же время указывает и на ее существенное

отличие от всех обыкновенных людей, состоящее в отсутствии в ней всякого греха. Мысль о безгрешной по человечеству природе И. Христа высказана митрополитом очень кратко и аргументируется только свидетельством св. Кирилла арх. Александрийского⁷⁰⁴.

Такою же краткостью изложения аргументации отличается и другая мысль Даниила о том, что страдания, воспринятые И. Христом, были восприняты им по человечеству, а никак не по Божеству. Эта мысль есть, собственно говоря, простой логический вывод из изложенного учения о воплощении И. Христа, как полнейшем и действительнейшем восприятии Им всей человеческой природы. В подтверждение своей мысли о страданиях Спасителя, совершенных Им по человечеству, Даниил ссылается на толкование св. Григория Нисского на Деяния Апостольские (II, 25–29)⁷⁰⁵.

Третье положение слова о воплощении состоит в изложении и обосновании прав. учения о плоти И. Христа, рассматриваемой в два различные периода земной жизни Спасителя. Первый период, простирается до воскресения И. Христа, второй начинается с воскресения Его и продолжается в бесконечно-вечное время. Известно, Вассиан Косой настаивал на мысли о нетленности тела Христова, простирая значение ее на всю положительно жизнь И. Христа. Даниил здесь противопоставляет ему нрав, учение о полноте человеческой природы, воспринятой И. Христом, а след. и тленности ее по существу. Излагая такое учение, митрополит имел в виду то самое тело И. Христа, которое было носителем Божества за период времени, предшествовавший воскресению Спасителя. Но мнение Вассиана было отчасти и верно, если только значение его будет ограничено временем земной жизни И. Христа после воскресения Его, когда плоть Христа по существу изменилась и действительно сдалась нетленною, т. е. такою, какою именно представлял ее Вассиан. Таким образом Даниилу необходимо было точнее определить прав. учение о плоти И. Христа и сделать разграничение периодов времени, когда она была иною, чем какою стала впоследствии.

За исходный пункт своих мыслей Даниил берет тот факт из земной жизни Спасителя, который и послужил тем моментом, когда плоть И. Христа действительно получила новую природу, во многом отличную от обыкновенной человеческой плоти, когда именно она сделалась нетленною. Факт этот есть смерть и затем воскресение И. Христа. После смерти Спасителя тело Его, положенное во гроб, «не видя истления» а по воскресении оно, по словам Даниила, стало «не таково, якоже впросто всеми видимо бе, ибо Господне тело по воскресении духовно бе, и тонко, и всякого дебелства кроме». Настаивая на том, что плоть И. Христа после Его воскресения получила иную природу, сделалась нетленною и бессмертною, для которой уже потеряли значение припятствий ограничения пространства и времени и т. под., Даниил тем не менее не хочет этим сказать того, что она потеряла все свойства человеческого тела. Он напротив согласно вполне с православным учением об этом предмете утверждает, что хотя «тело Его (Христа) не таково, якоже впросто всеми видимо бе», но тем не менее оно «*тожде страдавшее воста*». Высказанные автором мысли о природе плоти Христовой в разные периоды пребывания Искупителя на земле аргументируются по обыкновению обширным рядом доказательств. Сюда прежде всего относятся разного рода толкования, взятые в соединении с теми или другими текстами свящ. писания. Таковы толкования на евангелие Иоанна 1 ст. XX глав. и на 5 ст. XVII гл.⁷⁰⁶, на евангелие Луки XXIV гл. 13–16⁷⁰⁷, два новые толкования на евангелие Иоанна, одно на 16–17 ст. XX гл.⁷⁰⁸, другое – на 26–27 ст. XX гл., последнее соединено в свою очередь с двумя разнородными комментариями, именно толкового евангелия и Феофилакта Болгарского⁷⁰⁹, два новые толкования учительного евангелия⁷¹⁰, два толкования Златоуста: одно из беседы его на первые стихи первой главы деяний апостольских⁷¹¹, другое из беседы его на 29–31 ст. II гл. той же книги⁷¹², и наконец последнее толкование блаж. Феодорита епископа Кирского на CVIII псалом⁷¹³. Точно также у Даниила представлен здесь довольно обширный отдел доказательств, заимствованных из круга церковных песнопений.

Тут им приводятся некоторые песни из канона в великую субботу, стихиры, светильны и проч.

По-видимому совершенно особняком стоят в пятом слове исторические сказания о разных ересьях. Но более глубокое изучение их содержания приводит к иным выводам. В этом виден ни более ни менее как особый полемический прием автора. Сказания о разных ересьях, какие он поместил у себя, являются для него новыми обвинительными актами, если так только можно выразиться, против своего противника Вассиана Косого. Следующие сказания о ересьях находятся в слове о воплощении: св. Епифания Кипрского о манихейской ереси⁷¹⁴, Тимофея, пресвитера Константинопольского, о той же ереси⁷¹⁵, сказания того же Тимофея и о других ересьях, именно о Маркианской ереси⁷¹⁶, о еретике Василии Египтянине⁷¹⁷; о Валентине⁷¹⁸, и «о Иулианстей ереси»⁷¹⁹, блаж. Феодорита о евтихианех⁷²⁰, наконец сказание неизвестного «о нетленно мнителях»⁷²¹. Знакомство с содержанием учения ересей, сказания о которых приводятся в слове о воплощении, приводит к тому заключению, что между тою разнородною, разновременною и разноименною сериею ересей, сказания о которых цитируются Даниилом, существует глубокая внутренняя связь; все они заблуждаются в учении о плоти И. Христа и в большей или меньшей степени соприкасаются с лжеучением Вассиана, а некоторые из них, каково напр. евтихианство или монофизитство, по своему логическому содержанию, почти составляют повторение того, о чем учил Вассиан. После этого вполне становится понятною цель автора, поместившего в своем слове целый ряд сказаний о ересьях. Он не хотел ограничиться одною теоретическо-догматическою стороною дела, он обращается в частности на почву историческую и церковно-каноническую и, представляя у себя целый ряд известий о разных ересьях, ясно дает тем понять, что учение Вассиана не новое, что оно сходно с древними, осужденными разными соборами ересьями и заблуждениями, и рассматриваемое с этой стороны оно само вполне есть ересь, которая не может быть терпима в церкви и которая непременно подлежит ее соборному осуждению.

Кроме сказаний о ересьях у Даниила находятся еще сказания несколько иного рода. Сюда именно относятся: историческое сказание о разбойническом Ефесском соборе и о четвертом вселенском, Халкидонском, соборе, рассказывающее историю этого собора, собравшегося для осуждения Евтихианской ереси,⁷²² и историческая часть обличительного слова на Армян Иоанна Никейского (Исаака католикоса), которая содержит в себе историю отделения армянской церкви от восточно-кафолической, сосредоточивающуюся на указаниях тех соборов, которые проклинали ересь Евтихия, а след. и Армян, как удержавших и продолжающих сохранять его учение⁷²³. Смысл этих сказаний и назначение их у автора те же самые, какие преследовались им и при изложении сказаний о ересьях. История Халкидонского собора есть в то же время история осуждения евтихианства, ереси, с которою весьма близко соприкасалось учение Вассиана Косого. И с этой стороны она в глазах митр. Даниила была в то же время историей осуждения и Вассиановых заблуждений. Совершенно тождественное значение для митрополита Даниила имела и известная историческая часть слова псевдо Иоанна Никейского вооружавшегося против Армян, сохранивших взгляд Евтихия на лице И. Христа и обративших его в основу вероисповедных особенностей своей церкви.

Таково в общих чертах содержание первой и второй частей слова Даниила о воплощении.

Третья часть слова о воплощении, совершенно независимая по своей форме и содержанию от остальных частей его, заключает в себе все черты пастырского поучения. Здесь пастырь говорит об обязанности каждого христианина заботиться о просвещении своих ближних истинами веры и нравственности и о исправлении их, указывает, что эта обязанность лежать прежде и больше всего на пастырях церкви, представляет презрительное отношение своих современников к своим пастырям, их наставлениям и в противовес сему учит о важности и высоте пастырского звания. Далее следует ряд обличений более или менее общего характера, несвязанных с предшествовавшими мыслями поучения. «Почто не плачем, яко

много согрешихом, спрашивает проповедник, что яко несмыслении младенци утешаемся, и дровичимся, и смеемся, почто небрежем о целомудрии и чистоте и о прочем благоразумии детей наших, и рабов, и рабынь, и ниже мало печемся и скорбим о спасении братии нашея, и что сия глаголю, ниже себе вемы что есмы, и како живот наш, но яко скот жируем от невнимания нашего помрачившееся... Почто выше меры утешаемся и дровичимся?» Только что высказанные обличения сопровождаются прекрасным и живым наставлением пастыря. «Поскорбимся самовольно во временнем сем житии, да вечно возрадуемся, так поучает митрополит., юн ли еси, паче прилежно внимай, да измлада научившись добродетельному житию, с дерзновением внидеши в радость Господа своего; стар ли еси, много паче внимай, яко отшествие твое близ и без вести конец: земледельца ли еси, от сего паче внимай яко земная смертна и тленна, будущая же безсмертна и безконечна; вдовец ли еси или паче вдовица, не люби утешатися и дровичися, бежи от сих, яко от змия: ов убо облазивых жене и девиц и других доброзрачных лиц, ова же мужей и красоты юношества, и прочих всех, и даже своих с своими пребываний неполезныхъ; инок ли еси, внимай о нем же изшел еси да не погресиши, ища не тленных, презирай тленная. Все убо купно внимаем и старию, и юныю, и раба, и свободныя воззрим на будущая, приготовим путешественная, а другая наперед послем, да тамо пришед готово обрящем, смерть близ, а конец без вести...» В конце поучения находится увещание пастыря не содевать зла ближним, взыскивать разума божественных писаний и следовать по стопам блаженных и святых отец.

Только что рассмотренное слово о воплощении прежде всего поражает обилием содержащихся в нем свидетельств разных отцов церкви, духовных писателей и церковных памятников. Одно простое перечисление их в состоянии удивить всякого, изучающего это слово. В нем насчитывается до ста всевозможных свидетельств, между которыми попадаются очень обширные и даже такие, которые помещены в целом своем виде, *in toto*. Если за критерий для оценки их значения в смысле богословской аргументации брать только содержание

приводимых свидетельств, то нужно сказать, что у Даниила не встречается ни одного лишнего свидетельства, все они самым существенным образом подтверждают то, на чем настаивает митрополит, и такими, образом вполне отвечают тому назначению, какое предначертано им их собирателем. Обилие свидетельств, равно как и обширность многих из них делают положительно невозможным рассмотрение, хотя бы то и краткое, содержание каждого свидетельства в отдельности.

По содержанию собственных рассуждений Даниила, равно как и по содержанию приводимых им аргументов слово о воплощении отвечает своей полемической цели, направленной к опровержению лжеучения Вассиана Косого. Но в определении степени доказательности и вескости суждений играет весьма важную роль и формальная точка зрения, установившаяся на те или другие аргументы и заключающаяся в большей или меньшей *авторитетности* самого памятника, откуда черпаются доказательства. Рассматриваемые с формальной точки зрения проводимые в слове Даниила против Вассиана доводы имели для него *не одинаковую силу убедительности*. Критически развитый ум Вассиана вовсе не мог поддаться и убедиться такими приводимыми в написанном против него слове аргументами, как выдержки из какой-то книги Иакова Жидовина, произведения неизвестного выкрещенца из евреев, насильственным образом обращенного в христианство, или как церковные песнопения и отрывки из прологов, равно как такие произведения неизвестного автора и неизвестного времени, как Хрусова повесть и под. Отсюда вывод получается тот, что многие из свидетельств, на которые ссылается Даниил в опровержение Вассиана, являются и вовсе неубедительными для последнего. Но отсюда далеко еще до того заключения, чтобы слово Даниила о воплощении не соответствовало и не удовлетворяло своему предназначению. Если в нем находится много данных, не авторитетных в глазах Вассиана, то еще более в нем помещено таких несомненно веских оснований, как свидетельства и слова св. Афанасия Великого, Василия Великого, Кирилла Александрийского, Иоанна Златоуста и других отцов и столпов всей вселенской церкви, пред

священным авторитетом которых с благоговением должен был преклониться и скептический ум Вассиана. Точно также в слове Даниила о воплощении находится весьма обширный круг текстов св. писаний, взятых из евангелия и посланий апостольских и соединенных с толкованиями их, а это все такая рода данные, которые должны быть вполне убедительными и даже обязательно убедительными для всякого христианского ума, а след. для ума Вассиана Косого.

При общей оценке богословского достоинства слова митрополита Даниила о воплощении нужно иметь в виду и другую его сторону – именно отношение его к православному обществу. Преследуя прямую полемическую цель м. Даниил в то же время при написании своего слова о воплощении не оставлял без внимания и цели охранительной по отношению к своей собственно-православной пастве. Потому-то он и дал в своем слове, место очень многим таким аргументам, которые могли действовать убедительным образом только на среду людей с книжным образованием, с таким, на котором сформировался его собственный склад воззрений. Читая слово Даниила, православные книжники, его современники, могли проникаться его доводами и не только оставаться верным православию, но даже получали возможность и средства к отражению нападков со стороны либералов своего времени.

По своему предмету пятое слово Даниила сходно со вторым словом Просветителя Иосифа Волоцкого⁷²⁴, касающимся также учения о воплощении. Но это сходство не идет далее сходства в теме слова. По своему содержанию слова Даниила и Иосифа о воплощении, как написанным по различным поводам, различны между собою и настолько, что между ними не может быть и речи о сравнении их между собою или тем более не может иметь места рассуждение о зависимости здесь Даниила от Иосифа Волоцкого. Но из того, что Иосиф свое слово о воплощении писал по поводу и против учения еретиком жидовствующих, а митрополит Даниил писал свое слово против лжеучения Вассиана Косого, еще не следует, чтобы слово м. Даниила вовсе не приложимо было к борьбе против жидовствующих. Напротив в общем учении о лице

Христа Богочеловека, в отношении которого особенно и заблуждались жидовствующие, слово Даниила могло иметь довольно широкое применение. Равным образом им с пользою можно было пользоваться и против ереси Феодосия Косого, выродившейся на почве жидовства, и имевшей с ней не мало общего во взгляде на лице Искупителя.

Что действительно слово Даниила о воплощении не прошло незамеченным современным ему православным обществом, боровшимся против остатков жидовствующих еретиков, и обществом ближайшего к нему времени, выступившим на борьбу с новою ересью Феодосия Косого, об этом можно судить на основании некоторых сохранявшихся до настоящего времени рукописных памятников. Из них между прочим видно, что русские книжники XVI в. в затруднительных случаях, соприкасавшихся с догматическим вопросом о воплощении, обращались к слову Даниила, и в нем искали разрешения и доводов для истинного понимания догмата о воплощении или аргументирования его в духе истинно-православного учения. Богатством богословской аргументации слово давало русским книжникам возможность делать из него извлечения и сокращения, достаточные, по их личному взгляду, для уяснения того или другого возникавшего недоразумения в учении о таинстве воплощения. И до сих пор сохранилось в рукописях не мало сокращений и переделок слова м. Даниила о воплощении, которые имеют несколько отдельных редакций. Большая часть сокращений слова Даниила относится к середине и ко второй половине XVI в. судя по времени написания рукописей, в которых, сохраняются эти сокращения.

II. Седьмое слово, написанное против догматических заблуждений жидовствующих

Слово Даниила о воплощении только косвенным образом относилось к ереси жидовствующих. Между тем во время его святительства, как это было видно при обозрении его биографии, жидовствующие продолжали еще существовать и довольно крепко держались в современном ему русском обществе. Существование жидовствующих вынуждало Даниила на более действенные меры к искоренению их заблуждений. Действительно митрополит хорошо понимал свой пастырский долг по отношению к заблуждающимся и действовал на них богословско-полемическими трудами. От него осталось два слова, специально-направленные против главных догматических заблуждений жидовствующих. Последние, как известно, отрицали основной христианский догмат, именно искупление чрез воплощение Сына Божия, второго Лица св. Троицы. Свой отрицательный взгляд на искупление и воплощение жидовствующие мотивировали такого рода соображениями, которые они старались обосновать на понятиях о всемогуществе и всесовершенстве Божию, признавая акт божественного искупления человечества чрез воплощение самого Сына Божия несообразным с этими божественными свойствами. Зачем, говорили они, нужно было воплощаться самому Сыну Божию и терпеть страдания и самую смерть ради спасения человека, когда Бог, как Существо всемогущее, мог во всякое время и другим простейшим способом, спасти Адама и его потомков от уз греха и диавола? Наконец, говорили жидовствующие, Бог мог исполнить свою искупительную миссию на земле не непосредственно чрез своего Сына, а пославши на землю только одного из своих пророков и вообще праведников. А если допустить, что Христос воплотился и пострадал для того, чтобы только таким видом искупления перехитрить диавола, то такой образ Божественного действия никак не может быть согласим с понятием о Нем, как о Высочайшем и Совершеннейшем Существе⁷²⁵. Настоящее учение

жидовствующих и послужило для митрополита Даниила историческим поводом к написанию им седьмого и шестого слова соборника.

Сущность всех возражений жидовствующих против таинства божественного воплощения и искупления сосредоточивалась на понятии их о некоторых божественных свойствах, по их представлению, находившихся в противоречии с действиями Божества, проявившимися в акте искупления. Таким образом весь вопрос сводился на теоретическую почву и вращался в сфере определения способа понимания некоторых свойств Божества. На ту же самую почву становится и митр. Даниил в своей полемике против жидовствующих. Он также начинает свои рассуждения с рассмотрения различных свойств Божественного существа, проявившихся в акте искупления.

Так седьмое, довольно обширное⁷²⁶, слово своего соборника Даниил посвящает рассуждению о премудрости «смотрения Господня вочеловечения: яко премудростию прехитри злаго хитреца диавола, да вся верующая в он спасе и спасает.» Учение о премудрости Божией, на котором останавливается митрополит в опровержение жидовствующих, сильно подрывает, собою возражения последних. Жидовствующие при отвержении искупления и воплощения ссылались на совершенство и всемогущество Божие. Теперь им Даниил отвечает учением о совершеннейшей премудрости Божией, самый последовательный вывод из которого будет следующий. Премудрость Божия, как всесовершенная, коль скоро допустила совершиться искуплению в той, а не иной форме, то значит совершившаяся форма искупления в виде воплощения Сына Божия с точки зрения рассмотрения божественных совершенств и в частности Божественной премудрости и есть самая лучшая, не заключающая в себе никакого противоречия понятию о Боге, как о всемогущем и всесовершеннейшем Существе. Такова общая идея седьмого слова Даниила.

В слове о премудрости Божией митрополит развивает частные взгляды на ее проявления и дает в нем не мало

своеобразных, характерных черт для определения понятия о Божественной премудрости.

Первая часть седьмого слова, занятая собственными рассуждениями митрополита, довольно кратка и в содержании ее находятся только две главные мысли. Первая с догматическим характером, тесно соприкасающаяся с общим предметом слова, подлежит рассмотрению вместе и параллельно с обозрением второй части слова. Что касается второй ее мысли, в которой развивается учение о необходимости и широкой религиозно-нравственной пользе изучения божественных писаний, то она уже входила в рассмотрение в отделах, соответствующих характеру ее содержания.

Цель, по которой Бог определил совершиться в той, а не в другой форме искуплению человечества, скрывается в предвечном совете Божественном о необходимости победы над диаволом. По взгляду Даниила, премудрость, явленная И. Христом в восприятии Им человеческого естества и направленная Им против диавола, есть в некотором смысле возмездие с Его стороны тому, кто некогда также воспользовался хитростью для того, чтобы прельстить первых людей. Если диавол для своей позорной цели употребил хитрость, то и Бог с своей стороны в своем предвечном совете предопределил спасти человека тем же именно способом; но как Бог в то же время есть всемогущее и премудрое Существо, то Он естественно превзошел своего врага, и это тем более, что цель, с которою Бог «прехитри злого хитреца диавола», была диаметрально противоположна действию злого врага, соблазнявшего первого человека: «вельми паче Господь ухитрил есть нань (диавола) за живот и спасение всех». Свою мысль о прехитрении Богом диавола в воплощении митрополит старается уяснить аналогическими примерами, заимствованными из ветхозаветной истории, и пользуясь, по его словам, Златоустом, представляет примеры в роде следующего: «якоже евреями Фараона прехитри (Богъ), и поругася, ему и изведе люди своя из работы египетския, и яко же воплотився, прехитри давола». А вот пример, аналогическим

образом уясняющий самый способ «прехитрения»: «ацем бо образом, говорит Даниил, ссылаясь на слова св. Ефрема, ловци творят рыбалям (нужно читать рыбаам) черви на удицу возложши, излачат из глубины рыбу, ухитряюще червем, такоже и Христос якоже на удици *льщением червя*, плотию Своею, прехитрив улови диавола, и поругася ему, и изведе вся верующая вон от ада». Вот собственный взгляд митр. Даниила на характер действия премудрости Божией в акте искупления человека, проявившейся здесь в «прехитрении» и «коварстве», какой высказан им в первой части слова.

В доказательство своих известных мыслей Даниил по своему обыкновению представляет обширную группу святоотеческих и других свидетельств. Подтверждая собою основную мысль слова, эти свидетельства тем не менее различаются между собою по своему содержанию и с этой стороны требуют разграничения их на отдельные категории. Так именно один ряд свидетельств сосредоточивается на мысли о том, что для Бога позволительны и законны вообще хитрость и коварство, которые нисколько таким образом не противоречат безусловной высоте Его нравственных совершенств. Сюда относятся свидетельства, заимствованные одно из толкования Златоуста на евангелие Матфея, другое из толкового или учительного евангелия и третье скрытое автором под неопределенным названием «от иных книг.» «Не с дерзновением преодолевати врагов токмо так читается приводимое здесь толкование Златоуста, но и еже с *удобством их прельщати* Божия силы достойно есть: сице убо и египтян о иудеях прельсти, и могий явствен оних богатство в руки евреям преставити, *о тай и с лестию сие повелевает творити*, еже неменьши иных знамений страшна Его пред сопротивными сотвори».⁷²⁷ Та же самая мысль находится и в свидетельстве толкового евангелия.⁷²⁸ Свидетельство Даниила «от иных книг» составляет ни более ни менее как только выдержку из просветителя Иосифа Волоцкого⁷²⁹. Здесь митрополит словами своего учителя защищает свое положение о возможности прехищения и коварства со стороны Божественного Существа методом историческим, заимствуя подтверждающие его факты

из ветхозаветной истории, где Бог прехитрил Фараона, Саула, Иеровоама, Сисарру, Олоферна, Исава и др.

Представив доказательства в пользу возможности и действительности проявления Божественной премудрости те форме прехищрения и коварства, митрополит дает еще особого рода свидетельство, определяющее, почему именно избрана была та форма искупления человечества, этого величайшего проявления Божественной Премудрости, искупления чрез Сына Божия, а не кого-либо другого. Этой задаче как нельзя более отвечает цитруемый митрополитом отрывок «от книги св. и великого Григория, архиепископа Амиритского». Здесь на вопрос еврейского законоучителя Ервана: почему Бог для искупительной цели не употребил ангела или архангела, св. отец отвечает: «аще бо ангельским мучительством было мирови спасение, иже огню и солнцу поклонишася человеки, и Валу (Ваалу) яко Богу преклониша колени, хотяху ангелом поклониться, яко Богом, и была бы последняя прелесть горше первая. Ныне же не тако, но убо сшед Слово Божие и бысть человек по всему, кроме греха» и проч. Далее св. Григорий излагает историю жизни И. Христа на земле в самых кратких чертах, сводя все к тому, что диавол в воплотившемся Сыне Божиим не подозревал присутствия Божества и удивляясь нерасположенности Его к греху, а потому все более и более ожесточаясь, довел Его наконец до креста, т. е. сам против собственной своей воли содействовал тому, чего он менее всего желал⁷³⁰.

Вопрос о том, почему сам Сын Божий принял на себя искупительную роль, естественно вызывает собою еще новый, тесно связанный с ним вопрос о том, почему сшедшему на землю Сыну Божию необходимо было воплотиться и служить человечеству в образе самого человека. В доказательство и разъяснение этого вопроса митрополит приводит целую группу свидетельств, сосредоточивающихся на одной общей всем им мысли – мысли о том, что воплощение Сына Божия служило для «благокозненной премудрости» Божией средством к тому, чтобы «провести прелестника диавола и спасти человека». Такого характера свидетельства приведены: из слова св.

Златоуста на изречение евангелия Матфея (XXVI, 39), из слова св. Ефрема о милостыни, из вопросов и ответов св. Сильвестра и наконец из толкования св. Афанасия на псалмы. В слове Златоуста принятие И. Христом плоти человеческой представляется премудрым действием со стороны Бога для победы над диаволом. Христос «обложих уду своего Божества червем телесе, и впустих удицу с кровеным червем телесным в глубину жития сего – и это в тех видах, чтобы провести диавола да пожрет он Его, яко человека, обрящет же Его, яко Бога делающа»⁷³¹. В свидетельстве св. Ефрема Сирина представляется, что воплотившийся Христос «*благокозненною премудростию* улови врага, и коварством лукавства своего удержан бысть удобь окаанный собеседник».⁷³² Свидетельство Иулиана, епископа Тавийского⁷³³ и вопросы и ответы св. Сильвестра повторяют те же самые мысли, какие находятся в двух предыдущих свидетельствах⁷³⁴. Тоже самое нужно сказать и относительно толкований св. Афанасия Александрийского на седьмой стих LVII псалма и на двадцать второй стих XXI псалма⁷³⁵.

Таким образом путем разных приводимых автором свято-отеческих и других свидетельств указано, в чем именно проявилась неизреченная премудрость Божия, совершившая искупление погибавшего человечества. Сошествие на землю самого Сына Божия и принятие Им полной человеческой природы с целью предупредить и разбить все Бозни врага своего диавола – вот факты, свидетельствующие всему миру о величайшей премудрости Божией. Но если явление в мир Сына Божия в образе человека есть дело неизреченной премудрости Божией, то и вся жизнь Его на земле должна естественно свидетельствовать о том же. Отдельные события искупительной деятельности Спасателя суть ни более ни менее как только отдельные факты поражения врага где все козни диавола всегда разбивались пред действием Высочайшей премудрости Божией. Такими фактами, где преимущественно выразилась победа И. Христа над диаволом, служат: искушение Его диаволом в пустыне, и страдания, и смерть Его. как последняя и величавшая из побед над диаволом. На эти именно факты

указывают свидетельства, приводимые Даниилом, которые все группируются около них и тем самым разделяются на две категории. Из них первая категория свидетельств имеет своим предметом искушение Христа в пустыне, тогда как последняя сосредоточивается на другом событии земной жизни Спасителя, – Его страданиях и смерти.

Первою величайшею победою И. Христа над диаволом и в то же время чрезвычайным проявлением божественной премудрости в отношении к нему была победа над ним в пустыне, что известно из евангельского повествования (Мф.4:1–2). Митрополит в виду его особенной важности поместил у себя это евангельское повествование в его цельном виде. Мало того, автор старается еще целым рядом свидетельств уяснить и доказать, что евангельское повествование об искушении И. Христа диаволом в пустыне комментировалось и комментируется священными толкователями в одном и том же смысле, в смысле поражения диавола премудростью Искушаемого. Таковы свидетельства: св. Златоуста⁷³⁶, св. Кирилла Иерусалимского⁷³⁷, св. Григория Богослова⁷³⁸, Максима Исповедника⁷³⁹ и наконец свидетельство временника⁷⁴⁰.

Другое и более важное событие земной жизни И. Христа, где самым торжественным образом и навсегда восторжествовала премудрость Божия над диаволом, констатируется митрополитом свидетельствами, взятыми из слова св. Златоуста «о причащении тела и крови Господня»⁷⁴¹, из слова в неделю пасхи, находящегося в толковом евангелии⁷⁴² и наконец множеством (более десяти) церковных песнопений, большею частью взятых из богослужения в день великой субботы⁷⁴³.

Третья часть седьмого слова, написанная вполне в духе церковного поучения и не связанная несколько с общим предметом слова, состоит из разных отдельных нравственных наставлений, в свою очередь мало связанных друг с другом. Проповедник здесь убеждает слушателей страшиться: будущего суда, приготовляться к нему частым и чистосердечным покаянием, веровать воплощению, воскресению и второму

пришествию И. Христа, распространяется о ничтожестве всего земного и о скоротечности жизни, советует подавать нищим, бояться Бога, не осуждать ближнего, не похищать чужого, ненавидеть земное богатство и стремиться приобретать богатство духовное, не забывать по смертного жития, любить разум, мудрость, целомудрие, избегать всего сколько-нибудь способствующего возбуждению плотских страстей, не забывать обещания, данного при св. крещении о верном хранении заповедей Господних и проч.

Пример подобного пастырского поучения, содержание которого только что передано, где без всякой логической связи и последовательности механически перебирается большая часть требований христианской морали, где проповедник бегло переходит от одного предмета к другому, – явление очень частое и в других поучениях Даниила, которое должно быть поставлено в один из выдающихся недостатков его собственно проповеднической деятельности.

С православной строго догматической точки зрения учение Даниила о прехищрении и коварстве Божиим как проявлении премудрости Божией в акте искупления, односторонне, неточно и слишком человекообразно. Ни в каком случае премудрости Божией невозможно приписывать свойств, присущих только деятельности человеческой. Очевидно Даниил вслед за Иосифом Волоцким расширил понятие о премудрости Божией, проводя полную аналогию между действиями человека с одной стороны и действиями Божественной премудрости с другой. Сделать это ему удалось, равно как и Иосифу, с точки зрения приводимых им данных, но учение его тем не менее пред критикою его оснований, является мало доказанным, и слабо обоснованным когда некоторые из них оказались частью подложными, а частью сомнительного происхождения и слабой авторитетности.

Учение Даниила о коварстве Божиим явилось в нем не самостоятельно, а сформировалось под непосредственным влиянием на него сочинений Иосифа Волоцкого. В самом оглавлении седьмого слова Данииловского сборника и четвертого слова Просветителя преп. Иосифа в некоторых

отдельных выражениях замечается буквальное сходство. Есть сходство и в содержании того и другого памятника. В четвертом слове своего Просветителя преп. Иосиф, также точно как и Даниил, много распространяется о прехищрении и коварстве Божиим⁷⁴⁴. Но отсюда еще не следует того вывода, чтобы седьмое слово Даниила написано было под рабским подражанием четвертому слову просветителя. Даниил в своем учении о коварстве Божиим является не самостоятельным только в воззрениях на предмет, которые тождественны у него со взглядами Иосифа, что конечно произошло от того, что просветитель Иосифа вообще действовал воспитательным образом на Даниила, относившегося к нему как в своем роде к священной книге и ссылавшегося на его авторитет, хотя и скрывавшего его под неопределенным названием «иных книг». Но ни план, ни тем более содержание его слова нисколько не говорит о материальном заимствовании им из четвертого слова просветителя. Близкое сходство в названиях того и другого слова может быть объяснено тождеством поводов, по которым они были написаны. В содержании слова Даниила нет ничего такого, чтобы говорило о заимствованиях его автора. Все святоотеческие и другие свидетельства, которыми так обилует седьмое слово, сгруппированы и подобраны митрополитом совершенно самостоятельно. На сходство в некоторых доводах и свидетельствах, находящихся в словах Даниила и Иосифа, нужно смотреть как на случайное и притом такого рода, в котором с полной очевидностью выступает самостоятельность Даниила; он всегда дает указание источников заимствования тех или других данных, что, напротив, не всегда делает его учитель преп. Иосиф. Седьмое слово Даниила по содержащимся в нем святоотеческим свидетельствам получает немаловажное значение по отношению к определению степени самостоятельности самого просветителя. В седьмом слове Даниила попадаются такие свидетельства св. отцов, как напр. св. Ефрема Сирина, Григория Амиритского⁷⁴⁵, которые встречаются и в четвертом слове просветителя, но что важнее всего, без всякого указания источника, откуда они заимствованы, и вследствие этого в просветителе Иосифа они

имеют вид таких суждений, которые как будто принадлежат самому автору слова, чего далеко нет на самом деле.

Из самого характера содержания седьмого слова можно судить о степени важности и убедительности его для жиждовствующих. Конечно для них не имели существенного значения ссылки Даниила на авторитет таких сочинений как напр. временника, вопросов и ответов Сильвестра и даже Ефрема Сирина⁷⁴⁶. Но в седьмом слове находится не мало и существенных оснований для опровержения заблуждений еретиков, хотя эти вполне сами по себе веские и авторитетные основания как слова Златоуста. Кирилла Иерусалимского и евангельские изречения и отдельные повествования под своеобразным углом зрения Даниила получают у него в слове несколько иной оттенок. Но имея в виду цель митрополита писать не только для опровержения заблуждений еретических, но и для охранения православных, седьмое слово взятое в своем полном и целом виде могло оказывать значительные услуги православным в их борьбе с еретиками и в деле сохранения и укрепления их самих в верности православию. Современники Даниила и люди ближайшего к нему времени пользовались между прочим и седьмым, словом его соборника.

III Шестое слово, написанное против их же жидовствующих

В седьмом слове излагалось учение о премудрости Божией, с точки зрения которого искупление человечества чрез воплощение самого Сына Божия И. Христа вполне согласуется с беспредельностью божественной премудрости и нисколько таким образом не противоречит свойствам Божества, как то напротив утверждали жидовствующие. В шестом своем слове Даниил, имея в виду все те же возражения жидовствующих, касается других свойств всесовершенного Существа, и из рассмотрения их приходит к выводу о возможности и даже нравственной необходимости для Бога искупления падшего человека чрез воплощение Сына Божия. Митрополит посвящает свое слово изложению учения «о неизреченной милости Владыки Христа»: ибо не познавшего греха нас ради грех сотвори⁷⁴⁷.

Бог есть бесконечная любовь, и, как такое по своей природе Существо, Он не мог оставить человечество на бесконечно вечное время в состоянии падения, и от вечности предопределил какими бы то ни было средствами спасти человека. Если же спасение его совершилось чрезвычайным образом чрез сошествие на землю Сына Божия и воплощение Его в образ; смертного человека, то это только говорит в пользу беспредельности любви и чрезвычайности милосердия Божия к падшему человеку, и нисколько не противоречит Его свойствам, но совершенно напротив, вполне согласуется с свойствами природы Божественной и вытекает из особенностей природы Божественного Существа. Таков общий смысл шестого слова.

В содержании первой части шестого слова развивается известное общее положение, в нем намечаются те пункты, подтверждения для которых дает вторая часть слова. Содержание первой части состоит из следующих мыслей. Бесконечное милосердие Божие к человеку выразилось в сошествии на землю самого Сына Божия, в восприятии сошедшим на землю Икупителем полного человеческого

естества, кроме греха, в добровольном подъятии Им страданий, завершившихся поносною смертию Богочеловека на кресте, где и принесена была Им искупительная жертва за грехи всего мира. Искупительное значение смерти И. Христа заключается в высоком, недостижимом для обыкновенного человеческого сознания, чисто божественном характере Исккупителя. И. Христос при всей полноте воспринятой им человеческой природе все-таки и по человечеству был чужд всякого греха и с этой стороны Он (по человечеству) не подлежал каре закона и другим следствиям падения человека, напр. смерти, как не имеющий в себе самой причины, вызвавшей когда то существование самого закона. Несмотря однако на это Сын Божий, движимый только бесконечною любовью своею к человеку, добровольно принял на себя и понес страдания и смерть на кресте.

Изложение первой части слова отличается обилием текстов, особенно из посланий ап. Павла, даже некоторые рассуждения автора представляют из себя не более как только перифраз тех или других слов св. писания.

В содержании первой части можно находить два существенные положения – первое о том, что воплотившийся Сын Божий был чужд всякого греха, и второе о том, что, несмотря на всю непричастность греху, он все-таки пострадал и умер как злодей. Оба эти положения и аргументируются во второй части слова.

Положение о том, что И. Христос по своему человечеству был чужд всякого греха, подтверждается следующими священными и вполне авторитетными данными. Сюда относятся несколько толкований разных св. отцев на шестой стих LXV III псалма и два толкования на второй стих XXI псалма. Толкования на шестой стих LVIII псалма приводятся у Даниила следующих экзегетов. Дидима⁷⁴⁸, Феодора⁷⁴⁹, блажен. Феодорита⁷⁵⁰ и Евсевия Кесарийского⁷⁵¹. Из толкований на второй стих XXI псалма к подтверждению данного положения относятся толкования того же Евсевия⁷⁵², и Дидима⁷⁵³. Все приведенные толкования, за исключением толкования блаж.

Феодорита, вполне соответствуют своему назначению и констатируют известное положение слова.

Но несмотря однако на всю свою непричастность греху, а отсюда и следствию его, – смерти, воплотившийся Сын Божий И. Христос да тем не менее пожертвовал собою для восстановления рода человеческого в его первобытном состоянии и умер, как злодей, вознес с собою на крест грехи всего мира, тем даровал ему искупление. Высота божественной бесконечной любви к падшему человечеству рельефнее всего выразилась в том, что воплотившийся Сын Божий исключительно по своей собственной божественной воле является на землю для того только, чтобы пострадать за человека. Аргументами второго только что высказанного положения веска, – это тем более ясно, что вся она сосредоточивается непосредственно на словах св. писания и их толкованиях. В основу его Даниил полагает слова св. ап. Павла: «непознавшего греха, нас ради грех сотвори, да мы будем правда Божия о Нем» (2Кор.5:21). Взятый сам по себе этот текст свящ. писания категорическим образом подтверждает то, о чем раньше говорил сам автор. Кроме того он еще приводит несколько святоотеческих толкований на вышеприведенные слова ап. Павла и видит в них как бы новые доказательства истинности своего положения. Сюда относятся толкования: одно – неизвестного автора⁷⁵⁴, другое – св. Феодора

Студита⁷⁵⁵ и последнее – Исихия⁷⁵⁶. Новый ряд доказательств сосредоточивается на разных святоотеческих толкованиях второго стиха 21 псалма. Толкования эти следующие: Афанасия Великого, разделенное у Даниила почему-то на два⁷⁵⁷, Григория Богослова⁷⁵⁸ и Федорита, епископа Кирского⁷⁵⁹. Из толкований на шестой стих LXVIII псалма к подтверждению поставленного автором положения относится более всего толкование св. Афанасия⁷⁶⁰. Наконец несколько доказательств для подтверждения своей мысли Даниил заимствует и из толкований на пятый стих XL псалма. Толкования его принадлежат св. Афанасию Великому⁷⁶¹ Апполинарию⁷⁶² и Исихию.

Таким образом в искуплении человека и особенно в особенной форме его – в воплощении Сына Божия и крестной смерти Его выразились бесконечная благодать и неизреченное милосердие Божие к человеку. Искупление, совершенное И. Христом и особенно форма его – крестная смерть, так непостижимы были для обыкновенного сознания человека, что они для многих людей служили соблазном и отдаляли их от восприятия спасения. Отсюда произошло, что то, что для одних служило путем ко спасению, то других вело к гибели. Эту мысль Даниил выражает словами толкований: Дидима⁷⁶³, св. Афанасия Великого⁷⁶⁴ Евсевия⁷⁶⁵, и св. Исаака Сирина⁷⁶⁶.

Третья часть или наказание шестого слова находится в тесной связи с содержанием двух первых частей его. По отношению к догматическому учению, какое излагается в первых двух частях, наказание является нравственным приложением его к слушателям и читателям. В наказании шестого слова проповедник, кратко передав содержание двух первых частей его, и указав на неизреченную милость Божию, какая проявилась в искуплении Иисусом Христом всего человечества, делая переход к нравственным наставлениям, спрашивает далее: «что убо воздамы Владыце Христу о всех сих, яже нас делма сътвори и живот вечный нам дарова? Благодарим Владыку Христа возлюблении, отвечает сам же проповедник, и прославим милость Его неизреченную, возлюбим возлюбившего нас, возлюбим друг друга, очистим себе от всякия скверны плоти и духа, принесем Христу Богу нашему дела благая с страхом и благоговением, веру, любовь, братолюбие, упование, терпение, кротость, сокрушение сердца, умиление, слезы, совесть очищену... поработаем Господеву дондеже время имамы» и т. д. следует механический перечень разных нравственных добродетелей.

По своему отношению к просветителю Иосифа Волоцкого шестое слово митрополита Даниила находится вне всякой зависимости от него. В подтверждение этого достаточно сказать, что тот источник, откуда почти исключительно черпал Даниил при написании своего шестого слова священные

аргументы, именно – толковая псалтирь в переводе Максима Грека, явилась уже после смерти препод. Иосифа.

Как написанное против жидовствующих, шестое слово имеет немаловажное значение. Оно не могло быть для еретиков, не убедительным. Все доводы и аргументы, какие представлены в слове, очень вески и авторитетны в виду того, что они заимствованы из свящ. писания, понимаемого в строгом смысле, и взяты в соединении с толкованиями древних отцов и учителей церкви, пред авторитетом которых преклонялись и еретики. Шестое слово Данииловского сборника, единственное из всех слов Даниила, которое содержит в себе священные основания первостепенной важности и не включает в себе ни одного свидетельства из такого сочинения, автор которого принадлежал бы к позднему времени, или который бы вообще имел бы право только на второстепенную авторитетность своих мнений.

Краткость слова, и однообразие заключающейся в нем, священной аргументации в связи еще с частным предметом, какой затрагивается в нем, были причиной, по которой шестое слово Данииловского сборника не пользовалось особым, вниманием русских книжников, или по крайней мере в древнерусской письменности не видно никаких заимствований из него, на основании которых можно было бы утверждать противное.

IV. Одиннадцатое слово о промысле Божиим и о младенцах умирающих

Шестое и седьмое слова сборника митрополита Даниила написаны непосредственно против ереси жидовствующих. Несравненно более широкое значение имеет слово Даниила «О Божиих судьбах» или что тоже о промысле Божиим⁷⁶⁷. Вопрос о промысле Божиим ближайшим образом возбужден был также жидовствующими, но исторические условия, подготовившие его, существовали гораздо ранее самих жидовствующих и скрывались в некоторых, издавна установившихся, взглядах русского народа. Жидовствующие только воспользовались известным убеждением православных, как случайным поводом для того, чтобы унижить их и самое их учение.

Две исторические причины подготовили собою то, что в XVI веке в умах русского общества стали появляться те или другие сомнения и недоразумения, касавшиеся учения о Промысле Божиим. Это утвердившееся в русском народе XV и XVI вв. ожидание кончины мира и распространившееся в конце XV и в первом половин XVI века, благодаря западному влиянию, учение и вера в силу астрологических знаний.

Мысль о близкой кончине мира очень давняя. Сам Иисус Христос, а за Ним и Его св. Апостолы нередко указывали своим последователям на близость последнего дня и скорого пришествия Божественного Судии⁷⁶⁸. По примеру Иисуса Христа и Апостолов и мужи и преемники апостольские продолжали развивать и поддерживать мысль о кончине мира. На ней настаивали: Варнава, Папий Иеропольский, Ириней Лионский, Ипполит, Киприан, Мефодий Патарский, Лактанций, Ориген, Иларий, Иероним. и др.⁷⁶⁹. Почти все эти отцы, основываясь на разных местах священного писания, принимали за продолжение мира шесть тысяч лет сообразно его шестидневному творению.⁷⁷⁰ По прошествии же означенного срока мирового существования подобное мнение перенесено было на семитысячный год от сотворения мира. Такое же точно мнение распространилось и у нас в России путем разных перешедших к

нам из Греции сочинений.⁷⁷¹ Влияние подобных сочинений обнаружилось на Руси очень скоро: Русские мало по малу управлялись и сживались с мыслью о скорой кончине мира, имеющей последовать по исполнении семитысячелетнего существования его. Ее разделял еще Кирилл Туровский в XII веке.⁷⁷² Чем более сокращался срок ожидания кончины мира, тем более увеличивалось число защитников мнения о скором конце его. И оно было достоянием не массы только, а и людей сравнительно просвещенных, и стоявших во главе русского общества. Мнения о скорой кончине мира держались и такие просвещенные архипастыри-митрополиты русской церкви, как Кирилл II, Киприан, Фотий, Григорий Цамвлак, Иона и Филипп.⁷⁷³ Ее не чужды были даже и такие лица, которым скоро самим пришлось бороться против этого предрассудка. Это – Иосиф Волоцкий и Геннадий, архиепископ Новгородский.⁷⁷⁴

Архиепископ Геннадий вооружался против убеждения в семитысячное существование мира и веры в его кончину по истечении этого периода времени в своей грамоте о пасхалии. Здесь он проводит ту общую мысль, что «что скончание миру будет неизвестно». Рукоп. библиот. С-Петербургской Духовной Академии, из собственного академического собрания № 430, л. 94–98.⁷⁷⁵

Мнение о семитысячелетнем существовании мира так, укрепилось среди русских в XIV–XV веке, что с точки зрения его и им стали оценивать те или другие исторические события. Так в числе возражений против несостоятельности Флорентийского мнимо-вселенского собора одно состояло в предположении, что вселенских соборов не может быть более семи по строгому соответствию числа их числу тысячелетий существования мира.⁷⁷⁶ Не без приложений оно оставалось и в области религиозно-нравственной жизни русского народа. В более или менее выдающихся из ряда обыкновенных физических явлениях и еще чаще общественных бедствиях народ видел предзнаменование близкой кончины мира.⁷⁷⁷ Таким образом русский народ как в высших так и в низших сферах одинаково сживался с мыслью об имеющей, по истечении семи тысячи лет, последовать кончине мира.

Роковой 1492 год, когда, по вычислениям книжников, должен был последовать конец мира, приближался. Пасхалия, окончившаяся также 1492 годом, имела замечательное заключение: «зде страх, зде скорбь, читается в пасхалии после 1492 года, аки в распятии Христове сей круг бысть, сие лето и наконец явился в неже чаем и всемирное Твое пришествие».⁷⁷⁸ Но страшный год прошел, как и другие, и вовсе не принес с собою того, чего ожидал от него с такими тревогами и волнениями русский народ. По естественному порядку вещей всякий русский человек должен был отказаться от предрассудка. Положим, предрассудок исчез, но далеко не у всех и не бесследно. Неосуществившееся ожидание кончины мира поставило многие русские умы в сильное затруднение. Самым естественным выходом из него для русского ума представлялся следующий: он должен был признать в полной силе несостоятельною мысль о близкой кончине мира. Но отказаться от веры в близкую кончину мира в самый непродолжительный период времени русский человек был не в состоянии. Русский народ так методически последовательно сживался с этой идеей, что вне всякой психической возможности было в самое короткое время вырвать с корнем то, на чем он воспитывался целые века. А там пред ним выступало оскорбительное для его религиозного чувства затруднение. Идея о близкой кончине мира явилась в сознании русского человека не случайно, а крепла у него под влиянием и на почве изучения им святоотеческих творений. Если признать несостоятельною мысль о семитысячном периоде мирового существования, то это само собою равносильно будет признанию ложности оснований, на которых она покоилась, т. е. ложности свидетельств св. отцев. Но такой путь был не под силу русскому человеку. Эти затруднения еще более росли от других разных условий, в которых находилась современная религиозная жизнь.

Умственное брожение еще более усиливалось новым положением, принятым в среде некоторых членов русского общества, – все тем же вопросом о близкой кончине мира. В видах соглашения и примирения святоотеческих свидетельств,

говоривших в пользу семитысячелетнего существования мира, некоторые русские книжники идее о скором конце мира, вместо прежнего строго арифметического значения, придали более широкий смысл. Поэтому признали более соответствующим истине перенести вообще на осьмую тысячу то, чего ожидали в исходе седьмой.⁷⁷⁹ Уверенность в близкую кончину мира высказывали: Максим Грек,⁷⁸⁰ Вассиан Косой,⁷⁸¹ Зиновий Отенский,⁷⁸² инок Артемий⁷⁸³. Исторические события более или менее важные продолжали и теперь некоторыми комментироваться в смысле благоприятствующем идее о близкой кончине мира. Так в уничтожении в 1510 г. самостоятельности Пскова летописец видит предзнаменование скорого пришествия антихриста.⁷⁸⁴ Даже благодетельные события и те связывались с известной идеей. Некоторые из русских этого времени по религиозной гордости смотрели на Москву как на третий Рим, – в смысле хранительницы истинного христианства и не допускали мысли о возможности существования четвертого (в том же самом смысле) Рима, а отсюда выводили и то, что только от того или другого религиозно-нравственного состояния русской церкви зависит ускорить или предотвратить близкую беду (кончину).⁷⁸⁵

К наибольшему возбуждению русских умов в вопросе о кончине мира послужило основанное на данных астрологии предсказание Николая Немчина об уничтожении или изменении мира, имеющем последовать в 1524 году⁷⁸⁶.

В очень любопытном «поучении епископли к иереом» находится свидетельство о том, что весьма много в русском обществе того времени насчитывалось таких, которые смеялись над неосуществившимся ожиданием православных о близкой кончине мира. Рукоп. Соф. библ. № 1454, л. 16–21.⁷⁸⁷

Существует особое слово Григория Цамвлака (не изданное) о близости кончины мира. Описание рукописей Соловецкой библ. 650–651. Приложение к Правосл. Собеседнику 1881 г. Февраль.⁷⁸⁸

Таким образом по животрепещущему вопросу времени, каким в то время был вопрос о времени кончины мира, в русском интеллигентном обществе образовался хаос мнений,

среди которого при тогдашней бедности просвещения, а отсюда трудности ориентироваться, оно не находило для себя исхода, не знало, к какому из существующих мнений примкнуть, какому мнению отдать предпочтение. В самом деле, одни говорили, что время кончины мира близко, другие даже указывали год его, третьи совершенно отвергали и то и другое. Брожение умов еще более усилилось и приняло острый характер вследствие особого образа действий еретиков жидовствующих, которые воспользовались здесь удобным случаем для того, чтобы компрометировать православных. Когда всеобщее ожидание кончины мира обмануло всех, еретики начали открыто смеяться над обманутыми ожиданиями православных и над их авторитетами – святоотеческими творениями. Жидовствующие обратились в положение нападающих и делали постоянные возражения православным. Сем тысяч лет существования мира уже прошло, говорили они, после чего должен последовать по свидетельству св. отцов его конец, а отчего же его и до сих пор нет? Отчего нет второго пришествия Христова, когда ему по всем данным должно было уже быть?⁷⁸⁹ Эти и подобные им вопросы чрезвычайно смущали православных и ставили их в безвыходное положение. Со стороны православных нужен был скорый и сильный отпор, но его не могло быть; потому что сами православные находились в состоянии неопределенности, колебания и неустойчивости среди разнородных мнений по интересующему вопросу, и это тем естественнее, что они сами недавно разделяли мнение о близкой кончине мира, которой на самом деле не последовало. Многие из православных становились в затруднение перед возражениями жидовствующих. Таким образом масса русского общества колебалась во мнениях и, поджигаемая жидовствующими, волновалась. Явились споры, которые концентрировались около одного исходного пункта – именно все хотели отыскать причины, изъяснить себе пути промысла Божия, допускающего как будто отступление от Своих, предначертанных Им, законов. Об этих-то спорах ясно намекает и митрополит Даниил, когда он, в обличение излишней пытливости своих современников, говорит и учит «благодарити Его (Промысл Божий) подобает, а не судити и укоряти и

безчестити благодать Его». В чем состояли эти укоры, отчасти об этом можно судить по следующим наставлениям митрополита Даниила, обращенным им к своей пастве: «не подобает убо на Бога дерзати, аки не управляюща на земли». Споры о целях и действиях Божественного Промысла на земле среди русского общества того времени не были явлением сколько-нибудь исключительным, а напротив, представляли из себя живой общественный интерес и служили вопросами вполне открытыми. «Что глаголеши досаждая Христу Богу, спрашивает митрополит Даниил, осуждая тем излишние споры своих современников? Еже бо испытывати и оглаголовати Божественный Его Промысл, безчестити Его (Бога) есть, якоже не испытывати неизреченныя судьбы Его, славити Его есть; ты же много *велеречествуеши и опытуеши не свое*, яже тебе не дана суть, и кто ты еси супротив отвещающей Богови (Римл. IX, 20) и оглаговляя судьбы Его?. Что убо привлекаеши вещь, от неяже пострадати имаши? Не играй таковыми, человеце!»⁷⁹⁰

Другую историческую причину, выдвинувшую вопрос о Промысле Божиим, было распространившееся в конце XV и в первой половине XVI вв. среди русских учение об астрологии и вера в состоятельность ее предсказаний. Распространение в то время астрологических знаний или, как тогда называли, «звездочетства» обуславливается влиянием запада. Появление у нас на Руси звездочетства относится к довольно раннему времени. Еще митрополит Киприан († 1406 г.) в своем индексе истинных и ложных книг упоминает и о «звездочетстве».⁷⁹¹ А в конце XV и особенно в первой половине XVI века вера в силу астрологических предсказаний была очень распространенною на Руси. Так, между причинами быстрого распространения ереси жидовствующих некоторые современники указывали между прочим и на то, что глава ереси, жид Схария, «был изучен звездозаконию и жил с астрологами» в Киеве. Силу и влияние, какими пользовались последователи ереси жидовствующих, современники объясняли тем, что они «звездозаконию прилежаху... и астрологи и чародейству».⁷⁹²

Главным пропагандистом астрологических знаний на Руси во время святительства Даниила был известный придворный

врач Василия Иоанновича Николай Люев или, как его называет Максим Грек, Николай Немчин. Он вместе с латинской пропагандой распространял, между русскими и астрологические знания, и в этом отношении действовал не без успеха. Он приобрел себе несколько учеников, из которых известны: Феодор Карпов и еще какой-то неизвестный по имени игумен. Распространению астрологических знаний на Руси много содействовали также приходявшие сюда с запада и расходившиеся в значительном количестве разные альманахи, наполненные разнообразными предсказаниями, основанными на астрологических соображениях.⁷⁹³

Учение последователей астрологии имело весьма важное значение в области нравственно-практической жизни современного русского общества. Вся мировая жизнь и жизнь человека обуславливались у астрологов исключительно положением звездных планет, их свойствами и особенностями их движения. Планеты обладали каждая своим специфическим свойством, и одни из них были благотворными, другие – злотворными.⁷⁹⁴ А отсюда их всегда необходимое влияние на судьбу человека было неодинаково. Все явления земной атмосферы, равно как всякие обстоятельства человеческой жизни, находились, по мнению астрологов, в безусловной зависимости «от снития планит и зодиев, от звезднаго обхождения».⁷⁹⁵ Счастливая или несчастная судьба человека объяснялась действием звезд, и тот или другой характер его деятельности объяснялся влиянием того же самого источника. Влияние звезд и планет простиралось и на волю человека, побуждая ее или на добро или на зло;⁷⁹⁶ счастливый, или, наоборот несчастный исход каждого его поступка, его предприятия ставился в зависимость от выбора счастливого или несчастного дня и даже часа, назначенного для действия.⁷⁹⁷ Таким образом астрология сделалась полнейшей распорядительницей всех отправлений человеческой жизни. Ею определялся каждый поступок человека, ею предначертывалась программа его действий в тот или другой день и даже час. Одним словом, предсказаниями, основанными на данных астрологии, опутан был всякий малейший шаг человека. «Ниже

след ног двизати смети, аще не прежде в книзе альманахов приникше, уведят планитов снити», – вот до чего в то время доходило в отдельных случаях поклонение астрологии.⁷⁹⁸ Если после всего этого присоединить еще ту массу сборников с разными предсказаниями и предзнаменованиями, приметами и гаданиями, носившими у нас самые пречудливые названия: «волховников», «сонников», «зеленников», «громовников», «звездочетцев» и т. п.,⁷⁹⁹ которые в большом количестве распространялись тогда на Руси, тогда для нас вполне ясно обрисовывается жизнь известной части русского общества того времени, как жизнь, связанная во всех своих отправлениях предписаниями астрологии и разными приметами.

Автор Домостроя упоминает «звездочетье, рафли, альманахи и др.» Домострой, Москва, 1849. 38. от XVI в. сохранилось «поучение к верующим от прелестнаго разума в рождение месяца, и в наполнение, и в ветех, и в преходня звезды и в злые дни и часы». Летописи русской литературы и древности изд. Тихонравовым т. V, отд. III, 100. О значении рода и рожениц. Архив историко-юридических сведений о России кн. II, пол. 1, 100–130.⁸⁰⁰

Поставленная на таких началах жизнь известной части русского тогдашнего общества, строго говоря, исключала собою возможность видеть в известных событиях и фактах человеческой жизни проявление разумной, правящей силы – Бога, подчиняясь вместо того слепому действию фортуны. Но исключение действий Промысла Божия в мире, как прямое логическое следствие из последних выводов астрологии, вовсе не входило в планы увлекающихся ею лиц. Эти последние никак не могли и думать о том, что, руководствуясь в своей жизни и располагая ее по предначертаниям астрологии, они тем самым уклонялись от правильных понятий о Промысле Божиим и до некоторой степени исключали его действия в своей жизни. И здесь-то таким образом русские умы вступали в наглядное противоречие. Пред ними было два взаимно уничтожающие друг друга положения: принцип слепой случайности, положенный астрологами в основу мировой жизни и ее явлений и существ, и разумное начало – Высочайшее Существо, управляющее

миром. Примирения взаимного сосуществования между тем и другим началом мировой жизни не могло быть. А между тем попытки к примирению этих начал существовали, и прежде других их обнаруживали сами пропагандисты астрологических идей – Феодор Карпов и какой-то неизвестный по имени игумен. У них было господствующим такого рода мнение, по которому они ставили Бога во главе управления слепой, производящей одинаково добро и зло, случайностью или фортуною,⁸⁰¹ и на этом основании приписывали самому Богу действия, несогласные с понятием о Нем, как о Совершеннейшем Существе, как, наприм., произведение одинаково добра и зла. Но вообще оказалось для всех весьма трудным примирить и согласить действия разумного Промысла Божия с действиями слепой фортуны, а этого-то собственно и добивались русские того времени. Вот эта-то трудность и была исходным пунктом для прений и споров о Промысле Божиим, об его отношении к миру и главное – к человеку, во всем и всегда связанному, по представлению многих разделявших веру в силу астрологических предсказаний, слепой судьбою. Сущность вопроса и споров главным образом сосредоточивалась и здесь на уценении действий Промысла Божия на земле, правильный и доступный для понимания смысл которых терялся для лиц, увлеченных верою в астрологию. Другая сторона вопроса – действия слепой фортуны по самому характеру ее, как силы только механической и чуждой разумности, законы которой не могут быть объяснены из разумных начал, естественно потому самом стушевывалась и игнорировалась. Таким образом вопрос суживался и выступал как бы совершенно одним самостоятельным вопросом о Божественном Промысле. Но здесь он получил свой особенный характер, вполне сообразный с теми историческими условиями, которым он был обязан своим возникновением. Самым существенным признаком астрологии и причиною, объясняющею ее быстрое распространение, служит ее практический, жизненный характер. Ею увлекались потому, что, при помощи сообщаемых ею знаний, рассчитывали устроить свою жизнь счастливо и на основании астрологических предсказаний предполагали возможным постоянно

поддерживать ее в этом состоянии, и в то же время на основании тех же данных астрологии надеялись удалять от себя могущие последовать в жизни неприятности и несчастья. Точно также и возбужденный распространявшеюся верою в астрологию вопрос об отношении Божественного Промысла к человеку получил такой же жизненный практический характер и сведен был на нравственно-практическую почву. А сошедши в нравственно-практическую область, вопрос раздробился здесь на более мелкие вопросы и отсюда получил еще большую силу. Из одного общего вопроса возникли более частные, но и самые важные в нравственно-практической деятельности человека. В самом деле, если человек есть простая игрушка слепой случайности и по своей деятельности есть более автомат, не свободный располагать сам собою, то зачем к нему обращено требование Божественного закона быть добродетельным? Допустим, человек свободен располагать и нравственно усовершенствоваться: но что он может сделать всем этим пред неумолимую судьбою? – Ничего ровно, когда известно, что ни его добродетель, ни его порок не предотвратят определения его рока. А если так, то каков же характер и каково отношение действий Промысла Божия в жизни человека. Неужели Бог, совершеннейшая любовь, допускает слепому року так играть человеком? А если допускает, то почему и как согласить, все это с понятием о Нем, как о высочайшей любви и благости? На этой же самой почве возникло множество и других частных вопросов, которые развивались в сфере общественных отправлений. Были такие, которые, смущаемые извращенными понятиями о Промысле Божиим, затруднялись понять и уяснить себе то, почему некоторые из людей, несмотря на свою безнравственную жизнь, наслаждаются благоденствием на земле, пользуются высоким положением в обществе и умирают в видимом счастье, тогда как другие более достойные в нравственном отношении лица, – те наоборот всю жизнь страдают и выносят множество унижений. Многие задавались и старались уяснить себе с точки зрения учения о Божественном Промысле и такие вопросы, как наприим. вопрос о скоропостижной смерти, о значении предсмертных страданий и

др. На подобных вопросах сосредоточивались интересы интеллигентной части русского общества первой половины XVI века. Указания на рассуждения и споры о разнообразных оправданиях в жизни человека действия Промысла Божия находятся и у митрополита Даниила. Доказывая предосудительность исследований Божественных действий в мире и в человечестве и обличая самые происходившие по этому поводу споры, Даниил говорит: *«Ты же паки множицею глаголеши и словопришися пытая неизреченныя Божия судьбы: почто онсица прият заступление? Почто онсица прощен бе, и от злых свободися, сей-же ниже в малых помощь прият, и кроме высокого заступления бе, и прощения не получи, и от злых не освободися? Что глаголеши досажая Христу Богу, спрашивает по этому поводу митрополит? И кто ты еси супротив отвечааяй Богови и оглаголуя судьбы Его»*⁸⁰² Излишнюю пытливость русских в отношении действий Промысла Божия обличает и Максим Грек. *«Не сие ведение аз злословлю, говорит он, но чрез меру носящееся и, яже Богу единому знаема, излишне испытующее»*.⁸⁰³ Увлечение астрологией в нравственно-практической деятельности человека доходило до непозволительных крайностей: бывали примеры, что под влиянием увлечения астрологическими знаниями и веры в силу всех основанных на них предсказаний люди доходили до отрицания Бога, пускались в самую грубую безнравственную жизнь и в оправдание ее ссылались на действующее на них с необходимостью влияние звездного мира.⁸⁰⁴

Самыми сильными и горячими противниками распространения веры в звездочетство в XVI веке были: Филофей, старец Псковского Елизарова монастыря, и особенно Максим Грек, Памятником полемики этого рода со стороны Филофея осталось его послание к Псковскому наместнику Михаилу Григорьевичу Мисюрю-мунехину *«на звездочетцы и на латины»*.⁸⁰⁵ Максим Грек посвятил целую серию слов и посланий на опровержение мнений поклонников звездочетства.⁸⁰⁶ Выводы астрологии извращали христианское учение о Промысле Божиим, а потому-то противники ее обратились к защите и уяснению этого именно пункта

христианского вероучения. Так именно смотрели на характер и последние выводы астрологии Максим Грек и Филофей. У Максима встречаются специальные рассуждения и слова: «о том яко Промыслом Божиим, а не звездами и колесом счастья вся человеческая устрояются», или «слово о Божественном Промысле и на звездочетцев».⁸⁰⁷

Кроме указанных в своем месте слов Максима против астрологии известно его слово «противу тщащихся звездозрением предрицати о будущих, в нем же и о турках». Рукоп. Импер. Публ. библиот. Ф. XVII. № 17. Из собран. граф. Толст. отд. 1, № 198, л. 255–260.⁸⁰⁸

Не иначе понимал, свою полемическую задачу и Филофей. «О царствах же и о странах применение, пишет старец к Мунехину, *не от звезд сие приходит*, но от вседающего Бога... Подобаает же уповати на вседающего Бога... звезды же не могут ни в чем же ни придати, ни уймати».⁸⁰⁹

Возбужденный вопрос о Промысле Божиим вызвал на объяснение и митрополита Даниила и заставил его изложить православное учение о Божественном Промысле, проявления которого подвергались не совсем правильным толкованиям и даже нареканиям со стороны некоторых из его современников. В исторических условиях, вызвавших известное умственное брожение в обществе, несмотря на тождество вопроса, возбужденного ими, выступают две отдельные самостоятельные мысли. Несостоявшимся ожиданием кончины мира вызван был вопрос о Промысле Божиим в его общем виде – в его отношении к миру. Внимание интеллигентной части тогдашнего русского общества сосредоточивалось на разъяснении и, по возможности, разрешении само собою появлявшихся в сознании вопросов о том, почему не исполнилось предопределение Божие о кончине мира, возвещенное целые века тому назад и возвещенное устами св. мужей, говоривших по Божественному вдохновению? Неужели от времени изменились законы, по которым Бог действует в мире? Одним словом, на этой почве возникали вопросы более общего, отвлеченного характера.

Знакомство же русских с астрологическими знаниями, имевшими вполне практический характер, также подняло собою не мало вопросов, но все они запечатлены были одним характером: вся сумма вопросов и недоразумений этой последней фракции сосредоточивалась и вращалась в сфере нравственно практических интересов общества. Сообразно характеру и особенностям этих двух исторических факторов, создавших собою общий вопрос о Промысле Божиим, может быть расположено одиннадцатое слово Даниила о Божиих судьбах. Одиннадцатое слово имеет следующее полное оглавление: «О Божиих судьбах, и о младенцах умирающихъ; и яко бедно есть не исповедати помыслы своя отцем духовнымъ». В самом оглавлении намечаются три главные совершенно самостоятельные положения слова, которым, действительно, и развиваются в первой его части, и подтверждения для которых собраны во второй очень обширной части слова. Большая половина первой части в одиннадцатом слове посвящена рассуждениям о Промысле Божиим, и потому она рассмотрена будет в связи и параллельно со второй частью. Рассмотрение других предметов, развивающихся в первой части соответственно характеру их содержания, относится к другим местам исследования.

В рассуждении одиннадцатого слова, касающемся Промысла Божия, заключаются два положения. Одно из них, первое, положение излагает общее учение о Промысле Божиим. Митрополит Даниил на все пытливые исследования своих современников так формулирует, общее учение о Промысле. «Неподобаает нам, говорит он, непостижимое, и недомыслимое, и неисследованное Божие естество и существо испытovati, такоже и о Божественных Его судьбах». Доказательство своей мысли митрополит Даниил основательно видит, в словах св. апост. Павла (Рим.2:33), который действительно называет судьбы Божия неиспытанными и неисследованными. Точно такая же мысль проводится и в других свидетельствах Даниила, заимствованных им одно «от отческих»,⁸¹⁰ и другое от «старческого».⁸¹¹ Настаивая на мысли о непостижимости путей Божественного Промысла, а отсюда и о бесполезности самых

попыток к открытию, посредством разных умственных комбинаций, законов этих путей, митрополит вовсе этим не хочет сказать того, чтобы на этом основании никто уже не дерзал рассуждать ни о чем, соприкасающемся с вопросом о Промысле. Он только ограничивает пытливый ум человека, указывая ему границы: «яже Он (Богъ) не повелел, говорит Даниил, не подобает пытати». В этом последнем случае, т. е. когда действия Божии для человека бывают непонятными и неуяснимыми для его ограниченного ума, Даниил советует успокаивать себя выражением чувств благоговения и благодарности к Богу: «егда бо видим что сотворяемо Божественным Его Промыслом недомыслимо нам, о сем дивитися и славити и благодарити, Его подобает».

Два основания находит Даниил, по которым он не допускает чрезмерных исследований о действиях Промысла Божия в мире со стороны человека. Первое из них покоится на понятии о Высочайшем Существе, как совершеннейшей правде. Как премудрый и всеправедный, Бог в своих действиях никогда не допускает уклонения от этого закона своей вечной правды. А отсюда естественное следствие, что и во всех даже мельчайших обстоятельствах жизни человеческой, как-бы, по видимому, они ни были неуяснимы с точки зрения нашей идеи о правде, мы должны видеть проявление высшей правящей силы и правды. Человеку за все Божественные действия спасительного Промысла, по словам митрополита, «славити подобает, а не судити и безчестити благодать Его». «Что убо речеши, спрашивает Даниил далее словами св. апост. Павла, еда неправда от Бога? Да не будет, рече великий апостол Павел (Рим.3:5)». На основании законов своей Божественной правды Бог, как говорит Даниил, «творит елико хочет: ового низводя и во много привлека смирение, ового-же паче надежи возставляя и Он... его же хочет милует, его же хочет ожестет».

Другая сторона несостоятельности излишних человеческих попыток к определению и уяснению законов Божественного мироправления основывается у Даниила на понятии о человеке, как существе ограниченном. Ограниченность и ничтожество человека пред Богом уясняются заимствованным из Свящ.

Писания сравнением здания с его строителем и глиняного сосуда с его мастером (Рим.9:20–21).⁸¹²

Говоря об ограниченности человека пред Богом, Даниил вовсе не хочет унижить его до полного ничтожества и привести его к понятию о Боге и Его отношениях к миру и человеку, близких к фатализму. Определение отношений человека, существа ограниченного, к Богу, Существо неограниченному, и их несоизмеримости получает свое разъяснение в учении Даниила о самовластии человека или, на нашем языке, – свободе человека. Рассуждение Даниила о свободе человека имеет в виду лиц, которые, увлекшись астрологией, извратили понятие о нравственной природе человека, и смотрели на последнего скорее как на автомата, которым по своему капризу управляет слепая воля судьбы. «Человека почти Бог премудростию, и разумом, и самовластна сотвори его (человека)» – вот общий основной взгляд Даниила на нравственную природу человека. Данная от Бога человеку свобода всегда остается за ним и остается неприкосновенною. Бог не является в отношении к людям ни хотящим (чего-либо злого), ни текущим (т. е. ни влекущим к чему-либо), но за то Он всегда является к ним «милующим и, как такой, по своей природе, Он никогда ни нудит же, ни губит самовластное (т. е. свободу) наше».

Рассуждение Даниила о свободе человека служит исходным пунктом для второго отдела рассуждения «О Божиих судьбах», в котором рассматриваются разные обстоятельства человеческой жизни, которые составляли предмет разных недоумений и возражений для многих из его современников, для коих эти обстоятельства казались трудно согласимыми с составившимися у них понятиями о законах Божественного мироправления. В основе второго положения рассуждения о Божиих судьбах находится понятие о человеке, как существе разумно-свободном, которое само есть источник и причина своего счастья или несчастья: «пред очима кождо (человека) положил Бог смерть и животь; да аще самовластием восхощет в путь жизни поити, жив будет во веки: аще злым произволением восхощет поити, путем страстным, вечно мучен

будет». Таким образом счастье человека в нем самом, но это только такое счастье, которое иначе называется спасением или вечным блаженством; оно возможно для человека только в отдаленном будущем – в загробной жизни. Совершенно другое значение соединяется с понятием счастья в его обыкновенном ограниченном смысле. Это счастье земное, или внешнее благоденствие человека в его земной жизни, как награда за его высоконравственную жизнь. Что касается до первого рода счастья, или иначе спасения, то человек есть сам всецело творец его и виновник. Но таково ли бывает отношение его ко второму рода счастью – земному благополучию? Может ли сам человек быть его единственным фактором, конечно если только он удовлетворяет всем требованиям, необходимым для получения его, т. е. всегда стоит на достойной высоте своей духовно-нравственной жизни? Рассматривая дело чисто теоретически, должно признать вполне основательным строгое соответствие между нравственною высотой человека и его внешним положением, т. е. земным счастьем или благоденствием. Но в действительности, в жизни бывают весьма часто факты обратного отношения между внешним, весьма блестящим положением человека и его внутренним нравственным безобразием. Как объяснить подобные явления? Где их истинный смысл? И объяснимы ли они с точки зрения понятия о Промысле Божиим? Вот вопросы, которые выступали сами собою и которые, как уже известно, чрезвычайно интересовали русских первой половины XVI века.

Митрополитом Даниилом во втором отделе одиннадцатого слова о Промысле Божиим излагается общий взгляд на земные блага и земные несчастья и затем, под освещением его, разбирается несколько частных вопросов, затрагивающих собою учение о Божественном Промысле, где он, пользуясь готовым материалом – разными святоотеческими сочинениями, разъясняет их истинный смысл и указывает, цель, с какою Бог попускает иногда подобного рода явления.

Сущность второго положения рассуждения о Божиих судьбах сосредоточивается на установлении правильного взгляда на временные (земные) блага и несчастья, в

одинаковой мере господствующие и тяготеющие над людьми. По взгляду Даниила временное земное несчастье не есть зло: оно в премудрых планах Божиих является в одинаковой степени полезным для всякого человека, и для праведника и для грешника. «Сице убо Божественный промысл на человецех есть, говорит Даниил, аще постражет кто злое некое и того ради или согрешением разрешение примет (грешникъ), или светлейших венцев сподобится» (праведник).

Точно такое же значение имеют для человека и временные земные блага. То они служат наградой за нравственное преуспевание человека добродетельного, то являются в руках Божиих как средства чрез изливаемые Им милости подействовать на порочного человека в пользу его обращения к исправлению и, в случае неприятия им такого Божественного вразумления, вызывают на него строгую кару небесного правосудия. Для большей убедительности, митрополит обращается к наглядным и известным примерам, заимствованным из ветхозаветной и евангельской истории. «Зри убо, говорит он, коликаго долготерпения насладися гордый и непокорливый Фараон, и к концу всепагубно пострада; коликоже Навуходоносор съгрешив к концу-же все истязан бысть и богатый zde веселился и наслажался и ничтоже в настоящем житии пострада люто, отъиде тамо от всех тех пострадати казнь».

Высказанный общий взгляд на временные блага Даниил подтверждает уяснением с точки зрения его частных отдельных случаев о примеров несоответствия на земле между добром и злом, какие встречались ему в памятниках церковной письменности. Здесь, на первом месте должен быть поставлен сообразно его важности вопрос о том, почему некоторые из христиан, несмотря на свою безнравственную жизнь, наслаждаются благоденствием на земле? Ответ, заимствованный Даниилом, равно как и самый вопрос из сочинения св. Анастасия Синайского, и разъяснение этого явления, даются такого рода: «неции убо некия недостатки видятся имуще, нами убо мняты грешни быти, от Бога же праведни суть; неции же от молитве родительних, якоже

Соломон Давида ради, человеколюбию сподобляется; други паки ныне убо лукави суще, покаяться прилежне хотяще, уже отныне яко праведни помышляеми суть якоже Павел (апостоль); инии же покаяния ради и обращения благость Божию восприемлют». ⁸¹³ Точно такие же мысли находятся и у Златоуста. ⁸¹⁴ Затем следуют несколько других вопросов, тесно связанных, с предыдущим, и касающихся частных случаев несоответствия на земле между добродетелью и пороком. Во всех них берется один и самый скорбный факт земной жизни человека – его смерть; различие же между ними заключается в том, что они смерть человека рассматривают с различных сторон, и касаются в ней разных побочных обстоятельств, которыми она сопровождается для того и другого человека. Один вопрос, сосредоточивается на том, нередко случающемся обстоятельстве, почему люди благочестивые иногда умирают в полном цвете лет, тогда как порочные наслаждаются долголетием? Вопрос решается на основании слов св. Афанасия Великого в том смысле, что действительно благочестивых иногда постигает ранняя смерть с тою целью «да не, якоже рече Соломон, злоба изменит разума их, или лесть прельстит души их (Прем. IV, 11)», а грешникам многолетнюю жизнь Бог «дарует многожды вину тем подавая к покаянию, яко да в глубокой старости обратятся». ⁸¹⁵ Сущность другого вопроса состоит в следующем: случается, что праведники, прежде чем умереть, выносят во время предсмертной болезни самые ужасные страдания, тогда как некоторые отъявленные грешники умирают самую тихую и спокойною смертью. Вопрос взят из сочинения св. Афанасия Александрийского, который решает его в том смысле, что «множицею и мужие благочестивии мучатся прежде смерти или на смерти, яко да и мы зряще убоимся и целомудримся: паче же и святии, иже мал некак недостаток имуще, таковым мучением, иже на смерти, совершенно очищаются и непорочни отходятъ; грешници же мирне и вскоре издышут, яко да тамо отшедше нестерпимо всяко примут муку». ⁸¹⁶ Далее митрополит как бы предупреждает возражение, могущее последовать на основании слов псалмопевца «смерть грешников люта (Пс. 33:27)»

толкованием этого стиха св. Афанасия, по мнению коего, в указанных словах Давид понимает смерть духовную, а не телесную. Последний вопрос, рассматриваемый Даниилом с точки зрения учения о Промысле, касается скоропостижной смерти некоторых людей. Сущность вопроса сосредоточивается на том, какою силою Божественною или какою-либо другою совершается это, и какая цель преследуется Богом, когда Он попускает над некоторыми людьми совершаться странной скоропостижной смерти? Даниилом здесь представлены два вопроса, тождественные между собою по своему логическому содержанию: один св. Афанасия Александрийского, другой – Анастасия Синайского. Афанасий решает вопрос таким образом. Прежде чем высказать свой определенный взгляд на предмет, он говорит, что «не вси, елици нечестиви или неправедни суть, горькою смертию умирающе, скончеваются и скончаваются». Эту его мысль разъясняет, рассматривая ее с другой противоположной стороны, св. Анастасий Синайский, говоря, что «не вси нужною смертию умирающе грех ради то страждут». Таким образом скоропостижная смерть может унести жизнь и благочестивого, и порочного, только это бывает с разными целями в том и другом случае, предпринимаемыми Богом с благим намерением. «Благоговейнии, по словам св. Афанасия, горькою смертию умирающе, мал некий недостаток имеша и того избавишася таковою злою смертию⁸¹⁷, яко да больших воистинну честей сподобятся, прочее же яко да имамы зряще уцеломудримся», а «грешнии таковою смертию умирающе, всяко от сего отчасти милость улучат, купно же паки изрящеи пользу некую примут видяще напрасно кого восхищаема».⁸¹⁸ Совершенно тождественен с Афанасием взгляд на рассматриваемый предмет и Анастасия Синайского, тождественный иногда в некоторых местах до буквального сходства.⁸¹⁹ Как на несколько выдающуюся мысль Анастасия можно только указать на следующие его слова: «многожды и от Божия совета неции горкою смертию умирають к спасению их» – мысль ясная у Анастасия и довольно темная у Афанасия Александрийского.

Замечательно нравственное наставление, хотя находящееся в наказании четырнадцатого слова Данииловского соборника, но по своему содержанию относящееся к слову о судьбах Божиих и прекрасно резюмирующее и обобщающее все отдельные мысли слова. Вот оно: «Возлюбленнии будем тиси, смиренно-мудри и не пытаем, ни ищем, ни мудрствуем, яже нам не подобает, яко аще кыя вещи на время и время бывают владыкою Христом, аще и с противны нам неразумующим видятся, но не судим, ни ропщем, любимици; но покаряемся и последуим Божиим судьбам: овогда убо немощнии възмогают, силнии же побеждени бывают, и безроднии велию честь и славу приемлют, и от нищих на престолах славных посажаются, и овии от престолов не волею сводими в благороднии бесчестие приемлют, *и овии в младенчесте умирают*, овии же мало поживши праведни и добродетельни смерть приемлют, друзии же лукави и беззаконии многолетны пребывают и сия убо вся Божии судьбы суть. Ового смиряет и спасает, ового же наказует и обращает, и овому сокращает урок живота, да не на зло обратится, овому же продолжает да обратився спасется, овому же смерть страшна, овому же тихо разлучение души от тела и прочая многа такова, и сих не может человек вести, но Богу Единому, ведущему вся»⁸²⁰.

Историческая важность слова митрополита Даниила о Божиих судьбах стоит выше всяких доказательств. Из него мы, между прочим, узнаем о тех последствиях, какими сопровождался для русской мысли страшный предрассудок ожидания кончины мира и какое он производил в умах современников Даниила сильное брожение – настолько сильное, что от пастырей церкви потребовалось не одно слово поучения и разъяснения.

В связи с учением о действиях Промысла Божия, представленным в слове о Божиих судьбах, стоит рассуждение Даниила «о младенцах умирающих». Это один из тех частных вопросов его времени, который выходил из общего умственного движения, направляющегося к уяснению законов Божественного мироправления и на этом пути волновавшегося и не находившего себе желаемого удовлетворения. Если, как было

видно, в массе поднималось множество частных вопросов, касательно тех или других проявлений действий Божественного Промысла в разных обстоятельствах человеческой жизни, если такого рода вопросы, как вопросы о причинах и условиях занятия тем или другим лицом того или другого общественного положения, по взгляду других, незаслуженно получаемого им, затрагивали такие широкие и важные предметы, как предмет о Промысле, и затрагивали настолько, что заставляли видеть в этом едва не нарушение законов Божественного мироправления, откуда некоторые не стеснялись делать невыгодные и даже оскорбительные для правды Божией заключения, то такой факт, как ранняя смерть младенцев, естественно, скоро должен был остановить на себе внимание многих из тех, которые затруднялись примириться с фактами несоответствия между добродетелью и пороком на земле, и видели в этом мнимые отступления от правды и готовы были относить такое отступление к самой Божественной, правящей судьбами мира и человека, правде. Несоответствие, какое иногда и даже весьма часто видел и видит человек на земле между добродетелью и пороком, заключающееся в страданиях ревнителей первой и всевозможных наслаждениях носителей второго, еще может быть уяснено. Можно допустить видеть в страдающей добродетели и наслаждающемся всеми благами порок только внешнее присутствие качеств и свойств истинной добродетели и порока. Но такая мерка совершенно неприложима к младенцам, чуждым всяких пороков, чистым, невинным душам которых предстояло долгое развитие на земле и из которых, быть может, вышел бы не один подвижник веры и благочестия. А между тем дитя умирает в самом раннем возрасте, не исполнив ничего из тех многих надежд, какие на него возлагались. Здесь для многих современников Даниила было что-то загадочное, не уяснимое, понять которое стремились многие. Естественное чувство привязанности к детям послужило для многих лиц сильным к тому режимом, а возбужденное состояние умов касательно вопроса о Божием промысле было для них существенным поводом к тому, чтобы настойчиво искать требуемого разрешения. И, конечно, его не

находили, а только еще более увлекались если не отрицательным, то все-таки не совсем правильным взглядом на действия Промысла Божия в судьбах человека. Вот тот путь, которым современники Даниила пришли к вопросу об умирающих младенцах и заставили самого митрополита обратить на него серьезное внимание и дать, насколько только это было возможно для него, правильное разрешение. Никак нельзя видеть в происхождении рассуждения Даниила об умирающих младенцах чего-либо случайного приложимого ко всякому месту и времени. Отчасти верно, что оно, действительно, приложимо всегда. Но по крайней мере оно не было таким для Даниила. Слово его об умирающих, младенцах имело свою известную историческую причину, и вопрос, решаемый им, был вопросом своего времени. Связь вопроса о младенцах с вопросом, о Божиих судьбах видна из того уже, что автор тому и другому отводит место в одном и том же своем слове и непосредственно одно за другим. Наконец всякую тень сомнения в этом рассеивают слова заключения рассуждения о Божиих судьбах, где при перечислении данных, послуживших к возбуждению вопроса о Промысле Божиим и вызывавших собою разные недоразумения у современников Даниила, указываются и рассуждения их по поводу смерти младенцев, по поводу того, что «овии из них в младенстве умирают».

Прежде чем доказывать неуместность плача об умирающих в младенчестве детях, митрополит строго осуждает самый факт оплакивания детей. «И паки плачеши и слезиши о детех, говорит Даниил, яко млады суще отъидоша в оно житие; пожди убо и дам ти ответ, яко несть истинного любления твоя слезы, но от неразумия и неразсуждения и страсти безсловесная». Осуждение отличается резкостью и суровым чувством строгого аскета. Даниил здесь нисколько не затрудняется назвать достойным неразумия естественное чувство привязанности родителей к своим детям, внешним проявлением которого должны считаться слезы и плачь о них, чувство вполне законное и похвальное, но которое однако же, по его взгляду, есть ничто иное, «как страсть безсловесная».

Неуместность плача о детях, которых похищает ранняя смерть, Даниил связывает со взглядом на настоящий мир, как мир, полный злобы и суеты, как на вечную арену бед и страстей. «Аще убо бы отшедшаго любил, говорит он по поводу плача о младенцах умирающих, радовал бы ся еси и веселился о нем, яко настоящих свободися волн и главными и суетными прелестнаго сего жития не усладишася, ниже лукавству и злобы научишася».

Другая сторона неуместности плача о младенцах основывается на взгляде на загробную жизнь младенцев, не представляющую таких ужасов, какие при известных условиях ожидают взрослых людей, а только ласкающую их вечным блаженством. Впрочем, здесь же автор делает разграничение между крещеными и некрещеными умершими младенцами и различает их положения за гробом. Более всего предосудителен плач тех из родителей, которые лишились своих детей тогда, когда они уже были возрождены св. крещением, так как, по словам Даниила, «младенцы порождышеися святым крещением, и нечистых страстей и лукавства мира, сего непознавше преставляются от здешних, явно есть входят в царство небесное». В подтверждение своего взгляда митрополит ссылается на два свидетельства. Одно из них заимствовано из вопросов св. Афанасия,⁸²¹ который прямо говорит, что «вернии младенцы в царствие входят», другое «от бесед Григория и Петра», повторяющее мысль Афанасия, хотя и в менее решительной форме⁸²².

Не совсем правы и те из родителей, которые особенно убиваются и оплакивают смерть своих детей, умерших некрещеными. Положим, участь их за гробом не так завидна, как воспринявших св. крещение, но тем не менее она и не так безнадежна и ужасна. Положение их за гробом ни в раю, ни в аду – среднее. «Не крещении убо младенцы, говорит Даниил, царствию небесному не сподобляются, в муку же не отходят.» Вполне основательное подтверждение своей мысли митрополит находит в вопросах и ответах св. Афанасия Александрийского, который говорит, что «невернии и некрещении не внидут в царство, то ниже паки в муку»⁸²³.

Таким образом участь умирающих младенцев самая завидная. Они избавляются от всех волнений и тревог здешней жизни и ничего не теряют в будущей. Напротив, их даже ожидает там самое светлое блаженство, даже и некрещеные младенцы и те там не обречены на мучения и страдания. Отсюда несостоятельность оплакивания младенце становится очевидною для всех. Если оплакивание умирающих младенцев не имеет за себя ни каких оправдывающих его обстоятельств, то и самые побуждения, вызывающие его, также несостоятельны. Главное побуждение и главная и обыкновенная причина плата о смерти детей – это лишение удовольствия видеть в них своих преемников по общественному положению и наследников своего состояния. Но эта причина ни сколько не оправдание в виду того, что младенцы, в замен здешнего временного блаженства, которого лишила их ранняя смерть их, получают блаженство вечное и делаются наследниками самого Христа. «Аще ли наследников не имаши, рассуждает Даниил, ниже приятеля сущих и что паче хочещи, твоих-ли ему быти наследнику или небесныхъ? Рцы убо, кое есть лучши ему наследовати: земное ли, или небесное? Почто не глаголеши? Рцы убо, погыбающее ли ему лучши есть наследовати, яже мало послежде и неволею имяше оставити, или небесная и в веки пребывающаа? Аще убо дети твоя тебе не быша наследницы, но бысть Христу, к Нему же мало послежде и сам отъидеши».

Для большей убедительности своих суждений Даниил помещает у себя обширную повесть некоего отца Даниила, взятую из старчества, в коей, между прочим, рассказывается об одной благочестивой матери, по имени Афанасии, горько оплакивавшей смерть своих двух детей, что ей сам Бог таинственным образом пославши к ней одного святого в образе некоего инока запретил плакать о детях⁸²⁴.

Вторая половина слова о младенцах умирающих рассуждает о целях, какие преследует Божественное Провидение, отнимая жизнь у младенцев. Эта часть слова самым органическим образом связана с вопросом, о действиях

Промысла Божия и по своему характеру есть только одно из частных разветвлений его.

В этой части слова указывается несколько причин и целей, по которым Бог прекращает иногда жизнь детям. Первая такая цель, с какою Провидение допускает уносить ранней смерти жизнь младенцев, состоит в том именно, что Бог этим самым как бы награждает младенцев, предназначает их быть своими особенными избранниками и сосудами Божественными за их естественную, неиспорченную грехом природу, чистоту и невинность. Это суждение основано автором на словах Св. Афанасия Александрийского, объяснявшего факт смерти младенцев тем, «яко да чисти отшедше тамо спасение получают»⁸²⁵

Другая цель: Бог в своем Высочайшем предвидении предузнает всю судьбу каждого человека и каждого младенца. Отсюда, предвидя будущее каждого младенца и провидя в некоторых из них таких людей, которые имеют заявить себя в жизни пороками и быть таким образом «сосудом сатаниным», вместо сосуда Божия, Бог, по своей бесконечной любви к человеку, иногда посылает таким младенцам раннюю смерть, чтобы избавить их от неминуемой власти дьявола и даровать им спасение. Мысль принадлежит Св. Афанасию Александрийскому⁸²⁶ и констатируется еще автором рассказом, заимствованным из Патерика, об Ангеле, удавившем одно дитя с целью спасти душу его от гибели за добродетельную жизнь его отца⁸²⁷, потому именно, что «он орудие сатанино хотяше быти».

Третья, наконец, цель, с каковою Премудрый Бог иногда отнимает жизнь младенцев, бывает чисто педагогическая, исправительная по отношению к их родителям, – мысль опять взятая из известного сочинения св. Афанасия и на нем обосновывающаяся, где, между прочим, св. отец рассуждает о смерти младенцев, что они умирают иногда с тою целью, «яко да се видевше родители их абие в страх придут и тако умилившись оцеломудрятся».⁸²⁸ Подтвердительным примером для той же мысли находится у автора рассказ из старчества об одном отце своих детей, ведшем в течении пятнадцати лет

безнравственную распутную жизнь и лишившемся за то в течение этого времени пяти своих детей и едва было не лишившемся и последнего своего сына.⁸²⁹

Кроме того, у Даниила помещен новый специальный вопрос св. Афанасия о том, бывают ли чтобы младенцы умирали за грехи своих родителей, который и решается св. отцем категорически в положительном смысле.⁸³⁰

Мысль о том, что иногда в руках Промысла Божия смерть младенцев служит исправительною мерою по отношению к их родителям, выдвигает собою новый вопрос, именно: если бывает, что младенцы умирают преждевременно за грехи своих родителей, то переносятся ли вообще грехи родителей на детей? Вопрос, взятый из сочинений Афанасия, решается им в том смысле, «яко на некрещеных убо наводятся греси отец нечестивых, от верных же св. крещение очищает нас всего праотеческого греха»⁸³¹.

Вторая часть об умирающих младенцах не сопровождается у Даниила никакими его собственными суждениями. Вся она есть собрание выписок из послания св. Афанасия Александрийского к Антиоху князю.

Наказание одиннадцатого слова написано вполне в духе пастырского наставления и вне всякой связи с двумя другими его частями. В наказании представлен свод самых разнообразных нравственных наставлений, расположенных без всякой системы и связи. В начале даются пастырские советы о необходимости покаяния, о сохранении веры во всей чистоте и непорочности, о соблюдении преданий церковных и святоотеческих; затем предлагаются увещания о любви к Богу и Его заповедям, о частом посещении храмов Божиих, много трактуется о неустойчивости всех земных благ и скоротечности человеческой жизни, о страшном грядущем суде; встречаются обличения жестокосердия современников, выражавшегося в хищничестве и всевозможного рода насилиях своим ближним, в презрении ими заповедей Божиих и др. Ряд пастырских наставлений заключается следующим исполненным любви увещанием пастыря-проповедника: «не услаждаемся прелестными века сего суетного, послем сокровища наша на

небеса, даже и сами тамо будем. Будем в разум прости, кротци, смирени, даже и в настоящем и в будущем покой восприимем, возненавидим лукавство и всяко делание темное, смышляим друг другу благая, понесем дружня тяготы, да совершим, закон Христов».

Вообще настоящее поучение не выдается из ряда других поучений, о которых было говорено раньше, никакими сколько-нибудь характерными особенностями.

Учения о Промысле Божиим касался и препод. Иосиф Волоцкий. Он развивает его в трех словах своего Просветителя⁸³². Но между ними и одиннадцатым словом Даниила не существует никакого сходства. Из всей массы приводимых Даниилом святоотеческих свидетельств только одно повторяется в Просветителе, но и то с несомненными признаками его самостоятельного происхождения⁸³³.

В своих словах Иосиф рассматривает учение о Промысле Божиим и непосредственной связи с возражениями жидовствующих по поводу неосуществившегося ожидания кончины мира по истечении семитысячелетнего его существования. Здесь им развивается во всех подробностях теоретическая, догматическая сторона вопроса и не затрагиваются воззрения, сформировавшиеся на почве неосуществившихся ожиданий мировой кончины в области нравственно-практической. Совершенно обратное явление замечается в слове Даниила о Промысле. Здесь теоретическое учение о Промысле затрагивается вскользь и излагается в самых общих положениях, а самая большая часть рассуждений вращается в области рассмотрения с точки зрения учета о Промысле частных вопросов, выдвинутых новыми историческими условиями, какие слабо заявляли о себе при преподобном Иосифе (распространение астрологических знаний), а напротив в сильной степени при Данииле.

Богословское значение и ценность одиннадцатого слова стоят не высоко. Аргументация общего учения о Промысле и качественно и количественно обоснована слабо: если не считать изречения апостола Павла, то в подтверждение его останутся два свидетельства от патерика и старчества –

основания по своему значению очень второстепенной важности и весьма мало имевшие веса в глазах современных вольнодумцев.

Что касается других отделов слова – рассмотрения и примирения частных, отдельных фактов несоответствия между добром и злом в жизни человека с общим учением о Промысле Божиим, равно как и учения о младенцах умирающих, то здесь авторская самостоятельность Даниила обнаружилась в самой незначительной степени.

Труд автора выразился главным образом в подборе и группировке чужих свидетельств, заимствованных из области церковной литературы и не отличающихся особенно авторитетностью (старчество, патерики). Недостаток слова заключается и в излишней обширности цитатов. Здесь встречаются выдержки из старчества, в которых только одна мысль относится к подтверждению постановленной мысли, между тем из-за нее в слове дается место целому повествованию, приводимому с буквальною точностью и тянущемуся на несколько листов рукописи, без всякой пользы для дела. Встречаются также цитаты, мало относящиеся к делу (из жития Саввы освященного).

Из указанных недостатков и особенностей одиннадцатого слова можно заключить уже и о его ограниченном и ничтожном значении для еретиков и вольнодумцев. Оно не могло много удовлетворять полемическим целям и имело охранительное значение – только по отношению к строго православным людям, которые, будучи мало знакомы с критическими приемами, могли убеждаться и теми доводами, какие собраны в одиннадцатом слове Данииловского сборника.

Глава II. Слова митрополита Даниила с нравственным содержанием

Литературное обсуждение вопроса об отношении к еретикам продолжалось, как видно было раньше, и после смерти Иосифа Волоцкого и Нила Сорского. Еретический вопрос продолжал занимать общественное внимание и при продолжателях Иосифа и Нила и рассматриваться, так же как и прежде, с различных точек зрения. Так было и во время первосвятительства Даниила, когда самым видимым представителем, идей преп. Нила выделялся в Москве Вассиан Косой, защитник гуманного отношения к еретикам. Как воспитанник Иосифа Волоцкого, Даниил по одному уже этому не мог равнодушно смотреть на полемику Вассиана из-за еретиков, а как поклонник идей своего учителя, он тем самым вынуждался на защиту их в их чистом или несколько измененном, сообразно с своими собственными установившимися взглядами, виде. И самое внешнее положение Даниила, когда он стал во главе русской церкви, было такого рода, что оно волей-неволей побуждало его высказаться по еретическому вопросу. Как представитель и глава церкви, он необходимо должен был заявить себя известными действиями по отношению к еретикам, которые в свою очередь должны были основываться на тех или других взглядах его как на них самих, так и на их положение в обществ и в церкви. Наконец как простой учитель церкви, Даниил вынуждался на объяснение. Он обязан был разъяснить своей пастве интересовавший всех вопрос об еретиках, взгляды на которых расходились в то время до диаметральной противоположности. Митр. Даниил действительно высказался по вопросу об отношении к еретикам.

I. Первое слово

При вступлении митроп. Даниила на престол силы еретиков – жидовствующих давно уже были сломлены. Свободная пропаганда была почти немыслима. Сожигания на костре, урезывания языков, ссылки в заточения уменьшили число жидовствующих и принудили их тщательно скрывать свои религиозные убеждения. Но подобные меры не могли конечно вырвать с корнем все зло, сделанное еретиками церкви. Вместо открытого распространения своего учения, жидовствующие обратились к более безопасным средствам для приобретения себе прозелитов из православия. Пронырство, вкрадчивость, внешняя принадлежность к православию и т. под. вот те меры, какими в то время еретики могли располагать в деле увеличения своих последователей. Из сочинений м. Даниила видно, что действительно жидовствующие в широких размерах практиковали потаенные средства для увеличения своих последователей.

В связи с развитием тайной еретической пропаганды и в целях предупреждения совращений путем ее православных в жидовство митр. Даниилом написано было первое слово его сборника о ложных пророках и ложных учителях и об истинных учителях⁸³⁴.

Содержание первой его части находится в логической связи с его общим предметом. В ней автор много распространяется о разных коварствах еретиков, дает некоторые советы, касающиеся характера отношений и условий состязаний с ними и подобное. Все это в более подробном виде войдет в рассмотрение вместе с обозрением второй части первого слова.

В первой части слова находятся указания на некоторые частные черты, в которых выражалось коварство современных еретиков. Жидовствующие времени Даниила, как видно из его первого слова, заявляли себя такого рода деятельностью, что они, по его словам, «ничтоже ино смышляли, но точию свести и погубити, якоже волк, якоже змия: *ови убо житием скверным и растленным, ови, яко от сатаны научени, льстивом и*

пронырством в казньствуют, ови же другия некия сатанинския ловы сотворяют... и ово сице, ово же сице лукавствуют и прельщают и в ереси погибныя отводят живущих в простоте». Мысль о предосудительных, с нравственной точки зрения, мерах еретической пропаганды, мерах скрытных, причем пускались в дело самые непозволительные средства, лишь бы только достигалась ими известная цель, особенно настойчиво поддерживается Даниилом. По его словам, еретики то «дерзи бывают, то сладко беседуют, еже навывкнут и уведети что, но ложь и лесь суть... лицемерне и лестне испытуют вся, елико бы изведати и навывкнут хотя, не иного чего желающе, но точию умножающе мудрование лукавства своего; о сем бо и труд, и подвиг творят непрестающе, еже приплодiti что к лукавству своему, да крепце возьмются и вооружаются лукавствы своими».

Во второй части слова находится несколько священных доказательств, историческим образом авторизующих только что установленный Даниилом взгляд на современных еретиков, как людей безнравственных и опасных для православия. Сюда относятся следующие свидетельства: толкование Златоуста на 13–14 ст. VII гл. Евангелия Матфея⁸³⁵, толкование того же Златоуста на 6 ст. VII гл. св. Матфея⁸³⁶, толкование на 13–14 ст. VII гл. св. Матфея Феофилакта Болгарского⁸³⁷, слово св. Златоуста о св. Духе⁸³⁸, толкование того же Феофилакта Болгарского на 2–3 с XXIV гл. евангелия Матфея⁸³⁹, 6 ст. XIII гл. еванг. Марка:⁸⁴⁰, 1–4 ст. IX гл. первого послания Иоанна⁸⁴¹ и на 1–15 ст. X гл. евангелия того же Иоанна⁸⁴², наконец толкование недельного (учительного) Евангелия⁸⁴³. Действительно, все помещенные здесь свидетельства, по большей части весьма обширные, с той или другой стороны касаются деятельности лжеучителей в разное время их появления в мире и характеризуют ее в самых невыгодных для них чертах, что действительно и было на самом деле, насколько конечно это может относиться к прошедшему времени. Отсюда становится ясною важность представленных автором аргументов. Ими, как документами, в подлинности которых не было никаких сомнений, он доказал, что образ действий современных ему

еретиков не новость, а совершенно тот же самый, каким заявляли себя древние еретики и который с течением времени сделался почти общею принадлежностью еретиков всех мест и времен, а след. сила аргументации Даниила простирается и на современных ему еретиков. Таким образом лжеучители и еретики опасны для православия и по своей жизни и учению, и по безнравственных средствах пропаганды своего учения.

Вторая мысль первого слова сосредоточивается на характеристике истинных учителей и последователей Христовых. Характеристика истинного учителя делается здесь самая краткая и общая. В совершенную противоположность еретикам, преследующим в деле распространения своего учения не истину, а руководствующимся здесь более всего эгоистическими побуждениями, отличительную особенность каждого истинного учителя и последователя Христова составляет то, что он всегда учит и проповедует и живет согласно с учением И. Христа, апостолов и вообще свящ. писания и уставов церкви. Эта мысль выражена у Даниила в приводимых им кратких изречениях Дидима Алекеандрийского (из толкований на псалмы), Афанасия Великого. Василия Великого, Златоуста, Ефрема Сирина, Феодора Студита и Никона Черногорца.⁸⁴⁴ К одному из самых необходимых качеств всякого истинно верующего последователя Христова принадлежит и то, что он всегда заботится об обращении заблудших, не преследуя при этом никакой личной цели, кроме славы Божией. Такая мысль содержится в обширном нравоучении, взятом из бесед Златоуста на евангелие Матфея⁸⁴⁵ и в словах второго послания св. апостола Иоанна Богослова (8 и 9 ст.) и в толковании их⁸⁴⁶.

Через все содержание наказания первого слова, которое может быть рассматриваемо как отдельное пастырское поучение, проходит одна общая мысль, мысль о необходимости изучения божественных писаний и о разнообразной пользе его, которая наглядно выражается в предохранении от всевозможных еретических заблуждений.

Первое слово Данииловского сборника написано вполне независимо от литературного влияния Просветителя Иосифа

Волоцкого. Для того, чтобы видеть полную самостоятельность Даниила в его первом слове, для этого достаточно указать на то, что Даниил здесь пользовался новыми данными, какими не мог пользоваться в свое время Иосиф Волоцкий. Это данные, заимствованные Даниилом из бесед Златоуста на еванг. Матфея, которые переведены были Максимом Греком только при митроп. Данииле.

Преследуя цель представить полный взгляд Даниила на отношение к еретикам со всеми его подробностями и частными оттенками, невозможно следовать порядку изложения мыслей о еретиках, какой дан им самим автором, когда у него они разбросаны в виде отдельных отрывков в различных словах и даже в одном и том же слове изложены без всякой последовательности. Для большей цельности и отчетливости взгляда Даниила на еретиков удобнее всего, оставив в стороне порядок, какой находится у самого автора, сгруппировать в одно связное целое все касающееся у Даниила еретического вопроса и разбросанное им по различным словам.

Известный образ действий еретиков, какой охарактеризован был в первом слове, опасный для чистоты и целостности православия вообще, а особенно губительный для «простоты», или простого необразованного класса народа, требовал себе соответствующих мер противодействия. В качестве общего правила или руководительного начала для всякого православного в его жизни является увещание Даниила быть всегда строго внимательным к себе (внимать с «опасством») и всегда быть на стороже своих православных взглядов против всякого увлечения еретичеством⁸⁴⁷.

Если еретики жидовствующие представлялись во всех отношениях опасными для православия, то, стало-быть, необходимы были особенные меры для того, чтобы сохранить православных от еретиков, и точно также необходимы более точные определения отношений между православными с одной стороны и еретиками с другой, которые бы могли гарантировать чистоту веры православных и содействовать обращению к истине самих заблуждающихся.

В предупреждение соращения православных в жидовство Даниил запрещает православным всякие сношения с еретиками. Требование полнейшего отделения от общества еретиков тем не менее является у него не безусловным. Он допускает одно важное исключение, которое касается того случая, когда православный, вступая в сношение с еретиком, имеет в виду обращение его на путь и истинный. При такой великой цели общение с еретиками не только непозволительно, но и необходимо и душеспасительно. После строгих обличений православных за их общение с еретиками, Даниил представляет возражение, какое делали, вероятно, многие из обличаемых им православных в защиту своих связей с еретиками, именно они указывали, что если они и вращаются в обществе еретиков, то это делается ими вполне с благодетельною для православия и самих еретиков целью⁸⁴⁸. Даниил настаивает на том, чтобы для православных обращение еретиков к истине всегда служило делом первостепенной важности. Обращение заблудшего на путь истины, по взгляду митрополита, есть величайший подвиг, какой только может представить христианин в своей нравственной деятельности. Этот подвиг уподобляется по своему высокому значению тем взятым всем в совокупности добродетелям и подвигам христианской любви, какими определил ее сам И. Христос в своей проповеди о страшном суде Мф. 25:35–36)⁸⁴⁹. Обязанность христианина заботиться об обращении заблудших видна и из рассмотрения обыкновенных человеческих отношений и уясняется по аналогии с условиями жизни физического организма человека⁸⁵⁰. Долг обращения к истине заблуждающихся Даниил понимает очень широко и вменяет каждому православному в неременную обязанность пользоваться всяким удобным случаем для спасения заблуждающихся. По его словам, все православные *«засвидетельствовать им (еретикам) в ночи и во дни, и явленне в народ, и особне должны есмы»*⁸⁵¹.

Таким образом, православные по требованию Даниила должны были заботиться об обращении заблуждающихся. Но нередко могло случаться и то, что те лица, на которых простирались эти заботы, вовсе не расположены были

выслушивать увещания православных. Отсюда попытки к обращению, начатые иногда хорошо, переходили в горячие споры, где заранее постановленная цель стушевывалась и отодвигалась на задний план под напором других частных и скорее личных счетов. Само собою понятно, от подобного приема обращения с еретиками не могло быть никакой существенной пользы. Даниил понимал невыгоду подобных споров и давал вполне разумный совет своим пасомым «бегати безсловесных стязаний»⁸⁵². Споры с еретиками тогда только могут приводить к более или менее желаемому результату когда они опираются на одном общем для всех основании. Такими основанием одинаково важным и обязательным для обеих состязующихся сторон, должно служить «божественное писание», под которым, сообразно тогдашней богословской терминологии, разумелась вся область церковной литературы. Этот принцип споров должен руководить каждым православным при всяком споре его с еретиками⁸⁵³. По этому состязания о вере на почве божественного писания – вот исключительная сфера споров и рассуждений с еретиками. Непосредственно после запрещения неразумных споров Даниил продолжает: «аще ли же о благословных винах взыскание некое будет,» тогда «лепо есть избирати истинная разумения и рассуждения по свидетельству божественных писаний и отеческих преданий»⁸⁵⁴. Коль скоро спорящий еретик или вольнодумец при состязании обнаружит неуважение к доводам, почерпнутым из божественного писания и станет игнорировать их, вводя в тоже время другие посторонние соображения, не авторизованные божественным писанием, то это ясный признак того, что он неисправим, и что с ним должны быть скоро прекращены и религиозные состязания, как недостигающие своей цели. Вместе с тем здесь указывается и на крайний предел, после которого прекращаются всякие споры с еретиками.

Для того, чтобы вести более или менее с успехом состязания с еретиками, необходимо обладать значительными познаниями в области св. писания и церковной письменности, и это тем более, что тогдашние противники церковного строя и порядков превосходили в данном случае православных и,

отличаясь ловкостью в диалектике, нередко побивали и заставляли молчать пред собою многих из них. Значит совет Даниила бороться с еретиками на почве божественного писания имел в виду не всех православных, а только избранных и надежных, и главное способных к делу такой высокой важности. Особенно же митрополит имел в виду здесь пастырей церкви, как лиц по самому своему положению и званию поставленных от Бога учить и вразумлять заблудших, а также как лиц более просвещенных сравнительно с невежественною массою простого народа. И действительно митрополит Даниил, рассуждая об отношениях к еретикам, обращает внимание и на пастырей, завещая им сохранять своих собственных врученных им овец от заблуждений и заботиться об исправлении самих еретиков⁸⁵⁵.

Кроме сделанных указаний относительно состязаний с еретиками заслуживает внимания еще одно обстоятельство, которое, по воззрениям Даниила, может и должно повлиять на результат прений с еретиками и вольнодумцами в более или менее благоприятном для православных смысле. Обстоятельство это есть нравственная чистота христианина, спорящего с еретиком. Ставши по своей нравственной чистоте недостижимым для низкой клеветы, православный одною силою своего нравственного авторитета может много выиграть в глазах состязующихся с ним еретиков.

До сих пор излагались те воззрения м. Даниила, которые касались предварительных и подготовительных условий для состязания с еретиками. Кроме того у Даниила есть некоторые суждения, касающиеся самого метода или способа состязания с еретиками. Общим правилом для всяких прений с еретиками митрополит выставляет то, чтобы здесь все – «учение, или беседы, и вопросы и ответы – все буди благочинно, и благоговейно, и благочестно, и немятежно». Та же самая мысль с большею подробностью развивается в другом месте. После запрещения «безсловесных стязаний», как совершенно бесполезных и бесцельных, митрополит непосредственно за сим продолжает: «аще ли же о благословных винах взыскание некое будет, тогда стязания и испытания в любви божественней

со опасством покажем не поносяще, ни укоряюще друг друга, но любовне советующе и совопрошающеся, да взыскаемая вещи разрешение примут, или о церковных каковых либо, или о догматах неких распря, и елика такова или мала или велика, лепо есть тихо и кротко избирати истинная разумения и рассуждения по свидетельству божественных писаний»⁸⁵⁶.

В основе всяких рассуждений и состязаний с еретиками должна лежать *великая безграничная любовь к ним*. Любовь здесь должна освящать все, ею одною должны руководствоваться православные в своих столкновениях с еретиками. В данном случае взгляд Даниила является вполне определенным и проводится им с настойчивостью. Идея о любви, о снисходительности к заблуждениям своих братьев присуща была ему всегда, хотя в некоторых случаях и особенно под влиянием воззрений школы несколько подавлялась, уклонялась от истинного пути другою стороною любви его – любовью к Богу, ревностно по вере. Учению о любви к еретикам Даниил отводит весьма значительное место в ряду других своих рассуждений. Большая половина первой довольно обширной части восьмого слова посвящена им учению о любви к заблудшим. Вот одно из рассуждений и увещаний митрополита: «будем милосерди, братие, будем человеколюбезни, поможем в беде сущим, накажем безчинныя, утешим скорбящия, уврачуем немощныя, взыщем заблудшя, обратим прельщеныя. Помысли, обращается далее пастырь к своим пасомым, что ради пророци, что ради сам едиnorodный Сын Божий прииде? Что ради посла апостолы во весь миръ? да человеки спасет, да прельщенные обратит. *Сие и мы сотворим по силе своей, всяко тщание и промышление творяще, о заблудших возвращении по Христовым заповедям в славу имени Его Пресвятаго. Сице убо потщимся учити, наказати, врачевати, милостию, кротостию, сладкими словесы, сладостнейшими беседами от божественных писаний*». Все меры, основанные на любви к ближнему и запечатленные ею, должны быть испробованы и пущены в дело прежде, чем обратиться к отысканию новых из них и с другим характером действий. «Научим хулящая не хулити имени Божия, пишет между прочим Даниил,

непослушествовавшая же человеколюбне врачуй, цели, исправляй, или еще не исправляется, паки накажи любовью и мудростию: тихо, кротко совратившихся с праваго пути направи человеколюбне и милостиве, да и сам милость от Владыки Христа получиши в сем веке и в будущем». Мысль о любви к еретикам, как руководительном начале в обращении их к истине, повторяется Даниилом и во многих других местах.⁸⁵⁷

Но когда все меры любви и кротости в обращении и состязании с еретиками были исчерпаны и оказались безуспешными, тогда, по взгляду Даниила, православные должны заметно и чувствительно измениться в своих отношениях к ним. С этого момента споров православные должны начать «брань» с еретиками, которую митрополит называет похвальною и предметом которой должны служить вера и благочестие, а не личные счёты.⁸⁵⁸ Даниил представляет мало данных для определения понятия «брани». Несомненно брань в первом периоде своего развития должна носить на себе отпечатки любви, хотя проявления ее должны быть как можно более скрываемы. В этот период споров со стороны православных могут и должны быть употребляемы, хотя только для вида, и угрозы. «Возставим, говорится в девятом слове Данииловского сборника, падших, взыщем заблудших, обратим прельщенных: овех сладостными словесы и сладостнейшими беседами, и тихими, и мягкими врачевании пользовати, овех же сверепо, и страшно, и жестоко противу недугу врачевания приносить, точию милостивно, человеколюбно, душеполезно, спасительно: языком страшно и свирепо глаголя, душею же и сердцем милостию разливаясь».⁸⁵⁹ Не такого характера должна быть брань с еретиками, если первый способ, ведение ее не удался. Ее должен тогда покинуть тот дух любви и кротости, который скрывался за всеми употреблявшимися во время ее видимыми угрозами и застрачиваниями. Второй период брани с вольнодумцами есть уже в собственном значении брань. Отсюда уже всякие дружелюбные отношения к еретикам должны быть прекращены и должны смениться бранью с ними в самом строгом значении этого слова. Брань эта состоит между прочим в том, чтобы «воспретити, возустити, устрашити

еретиков». И в этом периоде споров и столкновений с еретиками должны быть употреблены против них репрессивные меры в роде угроз и застрашиваний, которые притом были бы настолько осязательны и чувствительны для всех, что воздействовали бы не только на лиц, непосредственно причастных ведущимся спорам, но и на всех вообще еретиков.⁸⁶⁰ Но в обоих видах брани с еретиками, особенно когда она вступила в период все большего и большего взаимного возбуждения и горячности, когда, по обыкновенному порядку вещей оба состязующиеся лица, не могли удержаться долго в пределах умеренности, православные, по увещаниям Даниила, никак не должны преследовать личных интересов и вести споры «ревность и ярость имети о Господи, а не себе на отмщение, не внеже смысла яростию испадати и ревностию, аки похабну кричати, но любомудрствовати свободно над страстьми».⁸⁶¹ Второй период брани с еретиками, строгий по характеру своего ведения, составляет последнюю ступень споров и связей с еретиками, за которую следует полный разрыв с ними.⁸⁶²

Разрывом с еретиками не должны оканчиваться все нравственные обязательства православных в отношении к ним. Долг православных состоит в отыскании еще новых посредственных мер воздействия на заблуждающихся. Здесь Даниил рекомендует две совершенно отличные одна от другой меры. Первая мера, указываемая митрополитом, есть именно молитва к Богу об обращении заблудших,⁸⁶³ молитва усердная, и искренняя «соборне и особне елико возможно» и с «множайшим дерезновением». Совершенно иного характера другая рекомендуемая Даниилом мера воздействия на еретиков. Для противодействия успехам еретической пропаганды, Даниил советует православным, после того как все меры испробованы и остались без результата, *производить вражду, раздор между еретиками*, чтобы по крайней мере этим способом ослаблять и уменьшать зло, производимое современными вольнодумцами. Здесь Даниил вносит новый нравственный принцип для православно-нравственного учения, принцип, который отзывается некоторым иезуитством.⁸⁶⁴

Вот программа, какою, по учению Даниила, православные должны руководствоваться в своих сношениях с еретиками и в воздействии на них в пользу обращения их к истинной вере. Программа за одним исключением, касающимся иезуитской тенденции, составлена на вполне гуманных началах. Она далека от суровой доктрины Иосифа Волоцкого. Только круг ее действий, по воззрениям Даниила, простираться должен не на всех еретиков. Даниил разделяет еретиков по категориям. Категорию таких еретиков, к которым должны были быть прилагаемы меры кротости и любви, составляют те из них, которые отличались несколько податливостью в своих убеждениях. Для обращения еретиков этой фракции вполне достаточно было применение к ним разнообразных мер, начертанных Даниилом в более или менее гуманном духе. Коль скоро еретики окажутся настолько упорными, что на них не подействуют никакие из указанных гуманных мер, то они уже тем самым переходят в разряд другого рода еретиков – *неисправимых*, закоренелых, для обращения которых к истине являются уже необходимыми и другие меры, меры внешнего административного преследования. К разряду еретиков, к которым должны быть прилагаемы меры гуманного обращения, относятся в частности те из них, которых увлекла в ересь неосознательная и преднамеренная развращенность ума, а невежество, или господство над человеком разных слабостей и страстей, сделавших из него своего раба и помрачивших его рассудок. Митрополит отчасти касается тех обстоятельств, которые иногда способствовали православным переходить в еретичество и без которых они навсегда оставались бы верными сынами православной церкви⁸⁶⁵. И этого рода еретики не могли быть особенно стойкими в усвоенных ими еретических понятиях и потому для возвращения их к истине вполне достаточны были те гуманные меры, программа которых представлена выше. И таких слабых по убеждениям еретиков, как нужно думать, было значительное большинство между современными Даниилу русскими вольнодумцами. Отсюда, судя по мерам, какие должны были быть практикуемы против еретиков в деле обращения их к истине, являются две категории еретиков:

еретики со слабыми убеждениями и склонные к увещаниям православных, и еретики упорные, неисправимые, открытые. Не может быть никакого сомнения в том, что митрополит делал разграничение между еретиками со стороны характера мер обращения их к вере. Снисходительность и гуманность в отношении к слабым еретикам не могут быть никаким образом примиримы с требованием Даниила строгих суровых мер против необузданных, открытых еретиков. Самый способ выражения автора, его грамматическая форма подтверждает такое разграничение. Непосредственно после строгого осуждения неисправимых еретиков и требования для них соответствующих суровых мер, автор тотчас же делает отступление и как бы оговаривается, когда продолжает: *разумети же и о сем подобает*, яко много человеком прилучаются многообразные напасти душевные (между прочим – ересь), и далее ведет речь о еретиках, которые впали в заблуждение по невежеству, или по чему-либо в этом роде, и которые по тому самому заслуживают снисхождения и должны быть исправляемы и обращаемы к истине посредством мер кротости и любви.

II. Осьмое слово

Для еретиков открытых, неисправимых митроп. Даниил рекомендует другого вовсе не гуманного рода меры воздействия. Осьмое слово⁸⁶⁶ митрополита Даниила, весьма обширное по своему объему, существеннейшим своим содержанием имеет указание особых, исключительных мер для еретиков неисправимых, и дерзких, оказавшихся нечувствительными пред мерами гуманного характера. Неисправимых еретиков Даниил отличает от всех других и обозначает их названием «врагов Божиих и хулителей имени Божия».

Осьмое слово Данииловского сборника имеет следующее полное оглавление: «яко подобает к властем послушание имети и честь им воздаяти; и еже на враги Божия».

Содержание первой части осьмого слова состоит из рассуждений о власти, о долге православных обращать еретиков к истинной вере, об условиях, способствующих уклонению в еретичество, о безграничной любви к еретикам и о строгом преследовании упорных и неисправимых из них.

Первая часть осьмого слова обилует, текстами свящ. писания. Она в некотором своем объеме составляет простое собрание евангельских, и апостольских изречений, связанных между собою единством содержания.

Так как первая часть состоит из нескольких отдельных мыслей, подтверждения для которых собраны во второй части слова, то и обозрение последней будет происходить параллельно с теми положениями первой части слова, подтверждению которых служат данные, содержащиеся во второй его части. В первой части осьмого слова находится несколько рассуждений о любви и снисходительности к еретикам слабых убеждений и уступчивым, соответственно которым во второй части слова помещены некоторые святоотеческие свидетельства, санкционирующие собою гуманный взгляд Даниила на уступчивых еретиков. Таково обширное свидетельство св. Иоанна Златоуста, в котором говорится, что

не должно ненавидеть грешников и еретиков, а молиться о них, и обращать их к истине любовью, милостию⁸⁶⁷. Ту же самую мысль содержит и другое свидетельство, взятое из творений Златоуста⁸⁶⁸, а третьим необширным свидетельством Златоуста категорически утверждается, что еретиков вообще не должно убивать и умерщвлять⁸⁶⁹.

В осьмом слове на первом плане стоит рассуждение о власти. Трудно прямо и точно указать исторические обстоятельства, послужившие поводом в глазах Даниила к написанию рассуждения о власти. В содержании самого рассуждения нет ни чего такого, на основании чего можно было бы относить происхождение его к тем или другим историческим условиям современной русской жизни. Поэтому о исторических поводах, вызвавших собою рассуждение Даниила о власти, можно только догадываться и догадываться путем изучения явлений современной русской жизни, соприкасающихся с вопросом о власти.

Время м. Даниила было временем новых государственных порядков, когда только что входило в силу единовластие, сменившее собою свободу удельно-вечевого строя общественное жизни. Оно же в рассуждении государственной власти принадлежало еще к эпохе переходной, неустойчивой, когда новые понятия о власти и ее правах не успели еще сделаться общим достоянием народа, когда напротив существовали кружки людей, дороживших старыми понятиями о власти и ее прерогативах, и враждебно относившихся к новым порядкам, отнимавшим и нарушавшим многие из их древних родовых прав. В царствование Василия Иоанновича были нередки случаи «отъезда» русских бояр к Литовскому князю и некоторых литовских бояр к Московскому государю. В них выразилось не вполне подавленное сознание в русском боярстве своих древних прав – свободной и юридически законной перемены своих господ. А потому в особенности при Василии Иоанновиче вошел в силу обычай в предупреждение отъездов брать от ненадежных бояр клятвенные записи, чаще всего за поручительством высших представителей церкви.⁸⁷⁰ Могло быть, что митрополит Даниил, к которому чаще всего за

поручительством обращались бояре, и за подписью которого и до сих пор сохранилось не мало грамот, желая ослабить невыгодный для правительства взгляд боярства на свои права, позаботился представить его неблагоприятным с религиозно-нравственной точки зрения, и своим рассуждением о повиновении власти выставил его противным учению И. Христа и Его церкви.

Точно также происхождение рассуждения Даниила о власти можно ставить в причинную связь с развитием современного религиозного либерализма и еретичества. По крайней мере, несомненно известно, что немного времени спустя после смерти Даниила ученики и последователи Феодосия Косого проповедовали мысль о несовместности существования начальства с духом христианского учения.⁸⁷¹

Трактуя в своем рассуждении о власти, Даниил не определяет, какую именно он власть понимает, когда говорит о власти. Если судить по аналогии с Иосифом Волоцким, который в своем тринадцатом слове, посвященном им обоснованию законности преследования еретиков, точно так же как и Даниил, помещает и сходное с Данииловским рассуждение о власти, то нужно допустить, что здесь имеется в виду власть прежде всего гражданская, государственная, а не церковная. Самое рассуждение Даниила отличается общностью предмета и не дает ничего для определения того, какая здесь понимается власть. В отношении Даниила это различие властей не могло иметь особенного значения в виду того, что он смешивал и сливал права светской и духовной властей, и потому мог ограничиться общим рассуждением о власти, имея в виду и духовную и светскую.

Но ближе будет к истине, если ставить рассуждение Даниила о власти в непосредственную связь с современным положением еретичества. Некоторые выражения Даниила изводят на такого именно рода мысль. «Рцы убо ми, спрашивает Даниил своих современников, непосредственно после изложения учения о власти, почто сопротивляешися Божию повелению, сиречь, власти, от Бога учиненной? Почто законы Духа Святаго престапеши? Почто имя Божие хулиши?

Ибо таковая содевая всяко отмщение приимеши от Божиих служителей».⁸⁷² Из только что приведенных слов можно видеть, что речь митрополита направляется на еретиков, которые, вовсе отказывая в повиновении церковной власти, в то же время заявляли себя отрицательным отношением ко многим пунктам догматического учения православной церкви и дерзко относились ко многим ее учреждениям, что, взятое вместе, и составляло именно все то, что назвал Даниил «хулою имени Божия».

Рассуждение Даниила о власти и ее правах не обширно. Учреждение власти в обществе человеческом рассматривается, как величайшее благодеяние для него. Земные власти суть то божественное учреждение, чрез которое Бог действует в людях, и при помощи которого Он продолжает дело спасения рода человеческого. Благодетельные и спасительные действия Богоустановленной власти проявляются в двух различных формах: они бывают направлены то «в отмщение злодеям», то «в похвалу благодетелям». Таким образом власть обнаруживается в двух отличных один от другого видах: она бывает карательною силою для недостойно живущих людей и силою, награждающею людей добродетельных. Те и другие отправления земной власти одинаково учреждены Богом.⁸⁷³ Богоустановленность власти и отсюда обязанность безусловно подчиняться всем ее действиям и почитать ее Даниил основывает преимущественно на разных изречениях апостолов Петра и Павла⁸⁷⁴ и отцов церкви: Златоуста⁸⁷⁵ и Василия Великого.⁸⁷⁶ Если только историческое происхождение рассуждения о власти ставит в связь с еретическим движением, то смысл и назначение его будут состоять в том, чтобы показать и доказать право преследования и наказания еретиков, как обыкновенных гражданских преступников. – Действительно, по взгляду митрополита, еретики не только враги церкви, но вместе с тем и враги государства и, в качестве таковых, должны быть судимы, как обыкновенные государственные преступники, воры и разбойники. «Осужаеми бывают, так рассуждает Даниил, татие и разбойницы и прочии злотворящеи человецы, приемлют же казнь поправшеи и оплевавшеи образ земнаго царя, и аще

убозии, и прочие казнь приемлют, множае паче хулящеи Сына Божия и Бога и Пречистую Богородицу».⁸⁷⁷ Такая же точно аналогия и в том же самом духе проводится между обезчестивающими образ земного царя и хулителями царя небесного в свидетельствах св. Иоанна Дамаскина⁸⁷⁸ и в житии св. Стефана Нового, на которые и ссылается Даниил в подтверждение своих суждений. Но если нарушители общественных порядков и государственные преступники подвергаются строгой ответственности пред законом и наказываются соответственно степени своего преступления, то тем более должны подвергаться суровым наказаниям еретики, открыто издевающиеся над уставами церкви и ее божественным учением и при всем том не поддающиеся никаким мерам исправления.

К неисправимым еретикам Даниил беспощаден. Православным запрещаются всякие сношения с еретиками. Ни дружба, ни какая-либо другая нравственная связь с ними не допустимы. Даже общение с еретиками чисто внешнего характера, каково напр. общение в пище и питии, и то, по взгляду Даниила, не может быть терпимо⁸⁷⁹. Свое запрещение каких-либо сношений с еретиками митрополит аргументирует тремя выдержками из слова И. Златоуста «о ложных пророках и безбожных еретиках», где, действительно, встречаются следующие увещания: «ныне молю не совокуплятися с ними (еретиками) не в коейждо вещи: ни в ядении, ни в питии ни в дружбе, ни в любви, ни в общении, ни в миру⁸⁸⁰. Для них никакого другого чувства не должно существовать в сердце православных, кроме чувства крайней «совершенной ненависти», которою должен «возненавидети» их каждый православный». Ненависть как бы она сильна ни была, тем не менее она принадлежит к области чувства, и потому она не может быть особенно чувствительною для еретиков. Против них необходимы меры действий. И действительно, митрополит убеждает православных возревновать против врагов Божиих – еретиков «божественною ревностию и проявлять к ним праведную ярость»⁸⁸¹. Как ни сильно выражение Даниила, оно тем не менее мало дает указаний на то, в чем именно должна

проявляться ярость православных к еретикам. У Даниила нет ни каких более существенных и самостоятельных определений понятия божественной ярости, которую должны быть воодушевлены все православные по отношению к дерзким еретикам. Только по аналогии и путем сопоставления с другими суждениями митрополита можно ориентироваться в настоящем предмете и определить то понятие, какое соединялось у Даниила с названием божественной ярости. По самому ходу его мыслей, и главное, под непосредственным освещением приводимых им свидетельств; вполне ясно, что говоря о божественной ярости, митрополит имел в виду проявление ее в действиях, но вовсе не такого нравственного и миролюбивого характера, каким отличались почти все прежде рекомендованные им меры обращения с еретиками, а напротив все меры против неисправимых еретиков сводятся к мерам чисто внешним, мерам репрессивного характера. Побуждения, какие указывает митрополит, как основание и оправдание преследования еретиков, заслуживают внимания. «Будь, говорит он, ревнитель по Господе Боже, не попусти еретиком хулити имени Христа Бога, помяни Владыки твоего Христа человеколюбие, колико тебе ради сотвори: небо, солнце, луну и звезды, землю, море, источники и реки, и вся движущаяся в них, и яже на земли живущая, и яже по воздуху летающая, вся тебе даде и надо всеми тебя царя постави; и еще что над сими? Бог человек бысть тебе ради, и вольную и безчестную страсть претерпе тебе ради, и будущая благая тебе обеща, и царство небесное, и с ангелы житие, а ты не хочеши злодейственным еретиком... воспретити, возустити, устрашити?»⁸⁸², Начало устрашения еретиков Даниил основывает на словах св. Ап. Иуды: «овех убо милуйте, рассуждающе, овехъ-же страхом спасайте» (Иуд. 1, 18–23)⁸⁸³, на словах Ап. Павла из первого послания к Тимофею: «обличай пред всеми, даже и прочии уцеломудрятся (1Тим.5:20) и на толкования последних, принадлежащем Златоусту⁸⁸⁴.

К сожалению, сам митрополит не определяет точно характера репрессивных мер. Равным образом собственные рассуждения Даниила не дают ничего для определения того,

какие из мер строгости и наказания еретиков считал он за самые крайние и последние меры. Характер репрессивных мер и крайние границы их определяются автором не на основании собственных рассуждений и соображений, а целой серией чужих – святоотеческих и других свидетельств. Даниил ловко скрывает свои собственные взгляды за рядом авторитетов древних отцов и учителей церкви и как бы заставляет их говорить вместо самого себя. Здесь у него нет ничего самостоятельного, он не произносит от себя ни одного слова: все зиждется здесь на одних чужих мнениях, и вся авторская деятельность его обнаружилась здесь только в подборе и известной группировке таких данных древней святоотеческой и церковной письменности, которые вполне отвечали его понятиям и взглядам на рассматриваемый предмет. Концентрируясь все около одной общей идеи о законности преследования еретиков приводимые митрополитом свидетельства тем не менее, по своему частному содержанию, распадаются на несколько отдельных групп, и каждая из них с той или другой стороны освещает указанный предмет, и тем до некоторой степени констатирует значение и силу общего положения автора о законности преследования еретиков.

Первая группа находящихся во второй части осьмого слова свидетельств вся направлена к положению о том, что все наказания и даже самое последнее из них – смертная казнь, при известных условиях вполне законны. Такого именно характера свидетельство Иоанна Златоуста, в котором говорится между прочим что «убийство по воле Божией человеколюбия всякого есть лучше убийство оно»⁸⁸⁵, толкование блаженного Феодорита на пророка Иосию, где различаются убийство законное (по приговору суда) и убийство как преступление⁸⁸⁶, и также толкование св. Евсевия, епископа Емесского, на Деяния Апостольские, где между прочим говорится, что «убийство Бога ради несть убийство»⁸⁸⁷. Как в большинстве перечисленных свидетельств, так равно в приводимом Даниилом свидетельстве св. Афанасия Великого находится не мало указаний на убийства, освященные самою волею Божиею, каково напр. Убиение по повелению Моисея нарушителя закона о субботе,

убиение Иисусом Навином Ахара, Финеесом – Замвия, Самуилом – Агага, царя Амаликова. Ап. Петром – Анания и Сафиры и др.⁸⁸⁸ Таким образом, при известных условиях и обстоятельствах смертная казнь – вполне законное явление. Она приложима, как карательная мера против всяких преступников. Как исторический пример применения смертной казни, Даниил указывает на передаваемое одною русскою летописью событие – именно на разрешение данное русскими епископами великому князю Владимиру казнить разбойников⁸⁸⁹.

Вторая группа свидетельств непосредственно относится к вопросу о наказании еретиков. Все свидетельства этой группы направлены к одному и тому же выводу, именно, что казнить еретиков позволительно. В главе их стоит толкование Феофилакта Болгарского на Евангелие Иоанна, где примером строгости к людям недостойным представляется сам И. Христос, который торжников, осквернявших храм иерусалимский «не просто изгна, но безчестным биением плетеным бия и опрокидая пенязником деки»⁸⁹⁰. Далее, приводимое митрополитом краткое изречение Златоуста одобряет и повелевает «Божиих присно мстити»⁸⁹¹, а другим свидетельством того же святого отца заповедуется всякому православному «язвы налагати на хулителей Христа Бога, заушать, сокрушать их уста и наносимыми еретикам язвами освящать свои руки»⁸⁹², а по третьему свидетельству того же святого отца – Златоуста некоторые хулители признаются достойными побития камнями⁸⁹³. Из свидетельств, прямо указывающих на необходимость и законность казнить еретиков, одно принадлежит блаженному Феодориту и сущность его сосредоточивается только на указании, что и Моисей повелевает убивать лжепророков⁸⁹⁴. Другое свидетельство того же рода приписываемое св. Иоанну митрополиту Никейскому, «о сопряжении крест Армянских», рассуждает о некоторых заблуждениях Армян и находит их настолько важными и пагубными, что содержащие их признаются достойными побития камнями⁸⁹⁵. К этой же самой группе по своему характеру относится и обширное свидетельство св. Нила Синайского, много распространяющееся о ревности по Боге,

которая должна уподобляться ревности Моисея, нередко повелевавшего убивать нарушителей закона Божия⁸⁹⁶. Содержание всех свидетельств этой группы касается только одной стороны вопроса о казнях еретиков, именно предмета его, не давая никаких данных для суждения о лицах, которым принадлежит право преследования еретиков.

Третья группа приводимых Даниилом свидетельств восполняет собою пробел именно с этой стороны вопроса. Долг наказывать и преследовать еретиков принадлежит прежде всего светской власти и особенно государю. Историческими примерами, подтверждающими этот взгляд Даниила на законосообразность употреблений жестоких мер преследования еретиков со стороны государей, служат: сказание, заимствованное из похвального слова св. царю Константину и царице Елене Евфимия, патриарха Терновского, где между прочим в числе заслуг, оказанных христианству св. Константином, выставляется и то, что он «повеле в идольстей пребывающих прелести главною казнити казнию,⁸⁹⁷ – другое сказание о Константине Великом, из которого видно, что сей первый христианский государь распорядился неисповедающих св. Троицу как зло «и зле от жития пременят» (т. е. убивать) «и дому их в разграблении быти»⁸⁹⁸. Третий исторический пример оправдывающий преследование еретиков со стороны правительства, заимствован из похвального слова великому князю Владимиру, который восхваляется за просвещение всей русской земли св. крещением, где многие из русских «не любовью, но страхом повелевшего (т. е. князя) крещашуся».⁸⁹⁹

Но и самой церкви принадлежит право преследовать еретиков. Приводимое Даниилом свидетельство «от изложения рекше воспоминания бывшего церковного соединения» указывает на это именно право церкви, когда в нем утверждается, что апостолы, а за ними их преемники и представители в церкви «св. церковь оградиша, запрещения же и отлучения соборныя церкви безчинным и непокоривым положиша, некия же и до смерти осудиша».⁹⁰⁰ Примером, строгого отношения к еретикам из пастырей церкви служит у Даниила св. Феодор, Архиепископ Едесский, одобливший, как

это видно из его жития, такие меры светского начальства, последствием которых было то, что еретики «злою зле погибоша смертью».⁹⁰¹ Даже частные лица, св. мужи разного времени, и те, побуждаемые ревностью по святой вере, всеми, находившимися в их распоряжении, средствами преследовали еретиков. Так, св. мученица Феодосия, жившая во время иконоборческих смут, когда по приказанию царя и одобрению патриарха, стали снимать образ И. Христа с ворот царского дворца, то она в сообществе других благочестивых женщин явилась в дом патриарший и била камнями нечестивого патриарха Анастасия – иконоборца, а другие девять святых мужей, когда уже слуги взошли на лестницы и готовы были снять с ворот образ Христа Спасителя, отняли лестницы и предали смерти некоторых из исполнителей распоряжений нечестивого императора.⁹⁰²

Таким образом, на основании представленных в осьмом слове Даниилом свидетельств, можно придти к следующим положениям, оправдывающим факт преследования еретиков. Прежде всего против дерзких и неисправимых еретиков являются вполне законными строгие меры преследования и наказания и даже самая смертная казнь. Право преследовать и казнить еретиков принадлежит светской гражданской власти. Но судить еретиков и осуждать к разным наказаниям, в этом вполне может принимать участие и власть церковная. Наконец в преследовании еретиков по мере сил и возможности и сообразно занимаемому положению в обществе должен принимать участие и каждый православный. Вполне ли разделял изложенные воззрения м. Даниил, трудно сказать. Но он сам сделал подбор известных свидетельств, которые необходимо приводят к известным заключениям.

Наказание осьмого слова обширно по своему объему. Будучи по своему характеру самостоятельным пастырским поучением, оно тем не менее в некоторых своих мыслях однородно с первыми двумя частями осьмого слова. Содержание наказания в общих чертах состоит в развитии следующих мыслей. Здесь в начале пастырь говорит о любви к себе некоторых из своих слушателей, заповедует им любить

Бога, и особенно останавливается на увещании о любви к ближним, дает настойчивые советы заботиться об обращении еретиков к истинной вере и исправлении братий, подвергшихся напастям и слабостям, предлагает некоторые частные условия и способы исправления еретиков и отчасти определяет характер отношений к ним. Точно так же, как и первая часть слова, и наказание его отличается обилием текстов Св. Писания. Особенно много взято здесь из посланий ап. Павла, Петра и Иоанна. Более характерные и выдающиеся взгляды на еретиков, какие проводятся в наказании осьмого слова, были уже рассмотрены в соответствующих их содержанию местах.

В осьмом слове м. Даниила находится очень много данных святоотеческой литературы, которые тождественны с теми, какими пользовался Иосиф Волоцкий в своем Просветителе. Но это несколько не говорит против самостоятельности Даниила в написании осьмого слова. Замечательно, что те памятники святоотеческой литературы и церковной письменности, авторитетом, которых в свое время пользовался Иосиф, хотя и находятся в осьмом слове Даниила, но в последнем случае они всегда почти имеют пред собою указание на источник, своего заимствования и на название слова, из которого сделано это заимствование. Притом приводимые Даниилом святоотеческие свидетельства отличаются всегда обширностью и даже часто излишней полнотою и буквальностью. Между тем в Просветителе Иосифа Волоцкого те же самые свидетельства, помимо того, что не сопровождаются никакими более или менее точными указаниями своего источника, кроме общего указания имени св. Отца, а иногда и без этого, они еще отличаются краткостью. А иногда бывает и так, что автор просветителя совершенно умалчивает об источнике, откуда заимствуется им то или другое сведение, и тем самым вводит в заблуждение изучающего его творение, который предрасполагается видеть здесь слова не того или другого церковного памятника, а самого автора Просветителя. Вообще в указании цитат Даниил далеко превосходит в аккуратности своего знаменитого учителя. Нечего упоминать о том, что в осьмом слове Даниила собрано не мало таких свидетельств, которые не имеют места в Просветителе.

Таким образом, Даниил, как автор восьмого слова, вполне, самостоятелен и чужд литературных заимствований из Просветителя. Рассматриваемое с точки зрения формальной, т. е. с точки зрения богатства священной богословской аргументации, осьмого слово Даниила может быть поставлено в параллель с тринадцатым словом. Просветителя. Оно так же обширно, как и последнее; оно так же обширно святоотеческими свидетельствами, как и это. Но по характеру содержания свидетельств оба слова имеют между собою некоторые различные оттенки. У Даниила является более преобладающе теоретическая сторона, тогда как у Иосифа – историческая. У Даниила находится более таких свидетельств, которые в принципе допускают преследования и казни еретиков, тогда как Иосиф более всего подбирает у себя исторические факты, свидетельствующие, что казнь еретиков законна. Здесь им перебирается, рассматривается с известной точки зрения история отношений разных византийских императоров к еретикам, поступки греческих святителей и преподобных мужей и т. д. В осьмом слове Даниила исторический элемент сравнительно слабее.

Доказывая более теоретически законность казней и преследований еретиков, Даниил черпает свои доказательства из творений св. отцов, особенно из творений Златоуста. И Иосиф часто ссылается в своем тринадцатом слове на сочинения Златоуста, но у него несравненно менее выдержек из творений Златоуста, чем у Даниила. Последний в этом отношении находился в более выгодных условиях, так как удобно мог пользоваться новым переводом многих творений св. И. Златоуста, сделанным только в его время просвещенным Максимом Греком.

Рассматриваемое с логической точки зрения, осьмое слово Даниила далеко уступает тринадцатому слову Просветителя. Последнее отличается ясностью, отчетливостью и большею связностью мыслей. Между тем в слове Даниила замечается спутанность, неопределенность выражений, их отрывочность, что взятое вместе весьма много затрудняет исследователя в

деле определения истинных взглядов изучаемого лица на известный предмет.

Что касается вообще до проводимых м. Даниилом взглядов на еретиков, то в некоторых отдельных пунктах, касающихся еретического вопроса, он является независимым от школы. Так если между Иосифом Волоцким и Даниилом и замечается сходство в воззрениях относительно того пункта, которым высказывается запрещение всякого общения православных с еретиками, не исключая и внешних видов его: ядения, питания и т. п., то касательно его нужно сказать, что это, высказанное ими обоими, требование не составляет особенности только их воззрений, но напротив есть правило, которое практиковалось гораздо ранее их и не раз высказывалось разными пастырями русской церкви. Так, напр., такое же точно требование высказывал в 1427 году митрополит Фотий в своем послании к Псковитянам⁹⁰³.

Программа действий, начертанная митрополитом для православных, как руководительное начало в деле состязаний и вообще обращения и сношений с еретиками, вся почти проникнута духом любви и снисходительности к еретикам. Изложенный в них круг воззрений Даниила на еретиков характеризует его, как пастыря, искренно любящего свою паству, и равно любвеобильного и к отпадшим членам ее, и как человека, склонного извинять слабости других. Митрополит начертал для своих современников целую систему гуманных мер по отношению к еретикам, между тем как Иосиф Волоцкий, вовсе почти обходя молчанием указание мер более или менее человеческого отношения к еретикам, сосредоточивал свое внимание более всего на доказательствах необходимости террора для обращения еретиков к вере или окончательного искоренения их. В глазах Иосифа все другие меры кроме казней представлялась даже вовсе недействительными против еретиков. Казни для него представлялись почти единственным, находящимся в распоряжении человека, средством для искоренения еретичества.

Далее, в то время как Даниил чрезвычайно много распространяется о любви к еретикам и о системе гуманных мер

по отношению к ним, Иосифа Волоцкого не позволяет питать к еретикам никакого другого чувства, кроме чувства крайней ненависти.

Даниил, как видно из его воззрений, с радостью готов был приветствовать всякое раскаяние и покаяние еретика. Не так смотрел на раскаяние их Иосиф. Он не верил вовсе искренности раскаяния еретиков жидовствующих и не считал поэтому возможным давать им освобождение из заключения в том случае, если ими приносилось раскаяние.

При сравнительной оценке взглядов Иосифа и Даниила на еретический вопрос, нужно принимать во внимание и те исторические условия, в каких находились еретики при жизни Иосифа и в каких – при Данииле. В последнем случае еретики были сдавлены, унижены, и потому одному митрополит Даниил мог отнестись к ним с некоторым сочувствием, которого они напротив не заслуживали в глазах Иосифа, когда они поражали своею дерзостью всю истинно-православную часть русского общества.

Но на некоторых частных воззрениях м. Даниила, соприкасающихся с еретическим вопросом, несомненно отразилось влияние идей Иосифа Волоцкого. Один пункт сходства между Иосифом и Даниилом касается чисто государственного взгляда на еретиков, по которому последние являются в существе дела обыкновенными преступниками в роде воров и разбойников различающимися от них только большею степенью виновности пред законом. Известно, что Иосиф допускал хитрость, или как он называл «богонаученное коварство», как средство позволительное и законное по отношению к еретикам. Равным образом, и м. Даниил считал законным средством по отношению к ним произведение вражды, раздоров и т. п., если только оно предпринимается в видах ослабления еретичества.

В принцип Иосиф Волоцкий и митрополит Даниил сходятся во взгляде на суровые меры преследования еретиков. Но сходство здесь довольно отдаленное. Даниил в самой значительной степени ограничивает круг лиц, к которым должны были быть приложимы крутые меры и даже смертная казнь по

отношению к еретикам. Митрополит допускает смертную казнь еретикам, но только в самом крайнем случае, когда исчерпаны все другие меры. Достоянна примечания одна черта, касающаяся взгляда и рассуждений Даниила о казнях еретиков. Он ни полусловом не высказался сам по этому щекотливому для него, как пастыря церкви, вопросу, а, держась в душе известного взгляда, вместо себя заставил высказываться то множество святоотеческих и других авторитетов, которое было указано в своем месте. У Даниила вовсе не находится ни одного самостоятельного выражения со словами «о казнях лютых», смертех, «конечной гибели», какими на оборот так богаты некоторые слова Просветителя Иосифа. Нет также ничего у Даниила о розысках еретиков, на доказательство необходимости которых Иосифом посвящено особое слово его Просветителя. Признавая в крайних обстоятельствах применимою к еретикам смертную казнь, Даниил тем не менее не заходит здесь так далеко, чтобы придавать ей священное значение для тех лиц, которыми она производится, и до некоторой степени искупительное значение для людей, подвергающихся ей, между тем как напротив Иосиф казнями еретиков усвоил такое именно значение.

Общее впечатление, получаемое после сравнения взглядов Иосифа Волоцкого и митрополита Даниила, склоняется в пользу последнего. Митрополит Даниил, всегда ревностный в других случаях хранитель и почитатель идей Иосифа Волоцкого, тем не менее в данном вопросе об еретиках несколько и даже довольно значительно отступился от крайне строгих воззрений своего учителя и отличается от него большею умеренностью и гуманностью своих требований по отношению к еретикам.

Вопрос об отношении к еретикам продолжал занимать русское общество в течение всего первосвятительства митрополита Даниила. Так можно утверждать на основании окружного послания митрополита Даниила, написанного им в последние дни своего святительства, именно в январе 1539 года, в котором митрополит живо затрагивает и еретический вопрос. Окружное послание Даниила есть вместе с тем и прощальное послание его с своею паствою, в котором Даниил

давал последние советы своей пастве, вызванные последними событиями общественной жизни России; а потому, если он в своем послании отвел значительное место рассуждениям об еретиках, то это служит ясным признаком того, что вопрос о них продолжал еще интересовать тогдашнее русское общество.

Глава III. Слова, излагающие учение о сохранении священного предания и обрядов церкви

Третье и четвертое слова Данииловского сборника запечатлены одним общим характером и сосредоточиваются на защите священного предания и всей церковно-обрядовой стороны русского православия. Отличие содержания одного слова от другого состоит только в том, что в первом из них, т. е. третьем, излагается учение о сохранении церковного предания и обрядов всех вообще, тогда как в четвертом слове предметом защиты служат некоторые частные обряды и обычаи русской православной церкви.

Слова Даниила, посвященные им защите предания и церковных обрядов, находятся в самой органической связи с современным религиозным состоянием русского общества и вызваны были особенностями религиозной жизни русского народа. Преобладание внешности, сухой обрядности над другими более живыми, духовно-нравственными отправлениями религиозной жизни проходит почти чрез всю историческую жизнь русского народа. Мало знакомый с догматическим учением православия, а между тем постоянно живя и воспитываясь в строгой церковной обрядности, народ стал смешивать в своем представлении и то в другое и переносить признаки одного понятия на другое. Таким путем в русском народе с течением времени образовался взгляд на обряд, как на нечто тождественное с догматом, оттого затем и на разности в обрядах русский народ стал смотреть, как на догматические отступления. Крайняя и односторонняя приверженность русских, к форме, к обряду, составлявшая одинаковое достояние почти всех членов русского общества, была причиной, по которой, при охватившем в XV–XVI вв. русское общество критическом движении, строгие ревнители православия и поклонники обряда с особенною настойчивостью взялись за защиту церковно-обрядовой стороны православия. Точно также в частности поступил, и митрополит Даниил. Было несколько отдельных фракций людей, проводивших идеи,

несогласные с установившимися взглядами на обряды церкви, которые вызывающим образом действовали на Даниила.

Первая фракция в тогдашнем русском обществе, не симпатизировавшая односторонней ревности к обряду, воплощалась в критицистском направлении, отцом которого был, как известно, Нил Сорский. Последний систематически начал уяснять христианство не в его внешней обрядовой стороне, а в его сущности, – в его чисто нравственных началах, из-за которых самые обряды отодвигались на второй план и получали свою ценность только тогда, когда они находились в генетической связи с духовно-нравственными началами религии и служили только внешним выражением их. Ученик Нила Сорского, Вассиан Косой продолжал развивать идеи Сорского о непозволительности монастырям владеть вотчинами, о ненужности употребления дорогих украшений в церквях и др. Кроме того Вассиан своими сочинениями и особенно новым сборником кормчей, где им сделаны капитальные изменения и главные значительные пропуски важных с точки зрения консерваторов документов, и дерзкими выходками, которые он позволял себе даже на соборе в отношении недавно канонизованных святых, наприм. Макария Калязинского и Ионы, митрополита Московского, вызвал Даниила на литературное состязание. Дело исправления книг, находившееся под непосредственным руководством Вассиана, его односторонние и резкие отзывы о неудовлетворительном состоянии современных церковно-богослужебных книг, невинные, но иногда не маловажные ошибки в книжных исправлениях Максима Грека, окончательно подорвали авторитет критицистского направления и сделали его сторонников в глазах высшей церковной иерархии еретиками. Так, по крайней мере, смотрел на них сам митрополит и, согласно своему взгляду на них, принимал против них меры литературной защиты.

Другую не менее важную фракцию, подавшею Даниилу и другим повод к защите внешней обрядовой стороны церковной жизни – было прозябавшее жидовство. Еретики жидовствующие извращали, а частью положительно игнорировали большую часть обрядов православной церкви, равно как и другие ее

учреждения. Они отрицали поклонение иконам, отвергали монашество и не хотели уважать священного авторитета некоторых писаний святых отцов и церковного предания⁹⁰⁴.

Можно еще указать на третье – особое течение современной русской жизни, которое не только шло в разрез с установившимся взглядом господствовавшего в русской церкви консерватизма, но угрожало некоторою опасностью и вообще русскому православию. Это течение есть западное, одним из видных проводников которого в России во времена Даниила был известный Николай Немчин.

Таким образом не мало было исторических условий, вызвавших митрополита Даниила на защиту церковного предания и церковных обрядов. Современное русское общество было весьма заинтересовано выдвинутым вопросом о степени важности разных церковных установлений, затрагивавшим многие стороны современной общественной жизни. Если в среде тогдашнего просвещенного общества было много таких лиц, которые отворачивались от всяких рассуждений касательно уместности или неуместности того или другого церковного учреждения, то с другой стороны среди его насчитывалось не мало и таких людей, симпатии которых находились на стороне нового либерального движения. И таких увлекающихся современными либеральными идеями было не мало в среде русского общества. Они были вполне православны, и вся вина их состояла в том, что они сами вступали в рассуждения с людьми отрицательного критического направления. О таких увлекающихся лицах знал еще Иосиф Волоцкий. «Аще кто и не отступи в жидовство, говорит Иосиф о некоторых из своих современников, то мнози научишася от них писания божественная укоряти и на торжищах, и в домех о вере любопрение творяху и сомнение имеяху»⁹⁰⁵. То же самое было и во время святительства Даниила. «Ты же видя и слыша, такими словами обличает Даниил современных, ему критиков церковных уставов, неподобная глаголющих, и церковные законы и уставы презирающих, не воспрещаеши, ни возущаеши, и скверная их уста не загражаеши, и не точию не воспрещаеши им, но услаждаеши о сих, и инех на сие понуждаеши».

Спорами увлекались не одни интеллигентные люди; примеру их следовала целая толпа людей менее чем посредственного образования, для которых общее движение также не прошло бесследно.

I. Третье слово

Общее во всем критическом и еретическом движениях было то, что как в том, так и в другом движении затрагивался вопрос о важности предания и обрядов церковных, разных установлений и учреждений церковных, большая часть которых сформировалась в церкви на почве святоотеческого предания. Поэтому сущность защиты церковных обрядов сводилась к защите важности церковного предания вообще. Так и делает митрополит Даниил. Он дает своему третьему слову соответствующее название, именно: «яко восходя Господь на небеса вдаде апостолом два завета ветхий и новый, сия же приемше святии апостоли, таже по них церковнии пастырие и учителя, иже вси духом Божественным наставляеми, ова убо оставиша, ова же узаконоположиша, и предаша святей церкви, и сия же вся церковная предания, писаная и не писаная, узаконенная нам о святых апостол и богоносных отец наших непреложно подобает соблюдать»⁹⁰⁶. В самом оглавлении слова указан и первый источник, откуда святая православная церковь получила свое божественное учение, обряды и учреждения, которые восходят к самому основателю христианства – Иисусу Христу. Христос предал апостолам свое учение только в основных и главных чертах, предоставив им, под руководством св. Духа, разъяснять его, и развивать на основании данных Им начал и благоустроить внешнюю жизнь церкви. Стало быть, если апостолам предоставлена такая широкая власть в церкви – власть созидать ее внешнее и внутреннее благоустройство, то с несомненностью отсюда следует тот вывод, что то, что ими или их ближайшими преемниками устно или письменно предано церкви, предано непосредственно или посредственно чрез других (св. отцев), то должно составлять для каждого из членов ее предмет величайшего благоговения и безусловной обязательности, как выражение дальнейшей воли самого Спасителя. Таков общий смысл третьего слова.

Содержание первой части слова распадается на два отдела, из которых первый, находясь в непосредственной связи с общим предметом слова, состоит из перечисления разных церковных установлений, дошедших и сохраняющихся в церкви на почве предания, – второй, совершенно самостоятельный по своему предмету, содержит в себе ряд обличений, направленных против дурного поведения во время церковного богослужения, какое допускалось современниками Даниила.

В первой части третьего слова перечисляется большая часть тех установлений церковных, которые сформировались на почве предания. Это перечисление замечательно для характеристики взгляда Даниила на объем и пространство церковного предания. «Многа и различна, говорит Даниил, устроения, чины же и уставы, правила и законы от Божественных апостол прият святаа церкви, таже по апостолах богоноснии отци много предаша и навершиша святей и соборней апостольстей церкви, подобне чины, и устроения, и весь устав христианского житиа: и на поставление патриархом молитвы и уставы, и чины, и разчинения, и пределы каждо их, и места, и седалища митрополитом, и архиепископом, епископом и архимандритом и игуменом, священником и диаконом, иподиаконом, и четцем, и певцем и свещеносцем, и молитвы на крещения... и на обручения же, и на венчания, и на покаания и на причащения животворящаго Тела и честныа Крове Господа нашего Иисуса Христа, отрицание же и обещание и молитвы на пострижения иноческаго малаго и великаго... и на погребение иноком и мирским, уставы, и тропари, и молитвы, и иже в литургиях дивно и освященно уставы счетаныя: первая Великаго Василиа, вторая Златоустаго, третиа Григориа папы Римского... и молитвы на Богоявление и на сшествие Духа, и в начало нового лета, и на освящения церкви, и на освящение святаго масла, и на освящение святаго мира, и на освящение вод, и на поставления православных царей, песни же, и пения, и седальны и тропари, и кондаки, и степенны и всенощные уставы, и пения господским праздником и прочим, другим же аллилуиа и посты, иныя же евангельскыа праздники, иныя же и славословныя нарекоша и уставиша, чтения же торжественна и

обычна, и повести, и словеса, и жития святых в праздничныя дни и обычныя узаконоположиша и предаша святей церкви».

Вторая часть слова, судя по характеру содержания собранных в ней данных, распадается на несколько отдельных групп. Первую группу свидетельств составляют данные, подтверждающие собою мысль оглавления слова – мысль о двух заветах, врученных Христом своим апостолам и их преемникам. Ветхий завет конечно, здесь принимается только в смысле констатирования его с известными ограничениями, какие последовали в отношении к нему в христианстве. В подтверждение своей мысли о вручении Иисусом Христом двух заветов митрополит ссылается на евангельское повествование о милосердии самарянина (Лук. X гл.) в связи с толкованием его, где под образом самарянина представляется сам Искупитель мира, а два динария, врученные самарянином гостиннику в уплату за уходы за избитым разбойниками, означают собою два завета ветхий и новый, врученные Христом апостолам и последующих времен епископам и учителям⁹⁰⁷. Соворшенно то же самое повторяет и другое свидетельство Даниила, взятое им из толкового евангелия⁹⁰⁸.

Большая часть приводимых Даниилом во второй части третьего слова свидетельств касается его учения о важности и о пределах церковного предания. Здесь находятся: слова апостола Павла в связи с толкованием их, принадлежащим Златоусту⁹⁰⁹, св. Василия Великого⁹¹⁰, Иоанна Дамаскина⁹¹¹, Иоанна, митрополита Никейского⁹¹², толкового евангелия⁹¹³ и отрывок, из жития Илариона Меглинского. Во многих из приведенных здесь Даниилом свидетельствах действительно упоминаются очень многие из тех дошедших до нас путем предания церковных установлений, которым отводит у себя место Даниил.

Среди множества церковным установлений Даниил особенно останавливается на защите православного учения о почитании св. икон и св. мощей. Здесь Даниил непосредственно направляет свою речь против жидовствующих, более всего игнорировавших иконопочитание, и доходивших в ненависти к нему до открытого поругания над иконами. Доказательства в

защиту иконопочитания, сгруппированные во второй части слова, даны митрополитом в целом определении седьмого вселенского собора,⁹¹⁴ в свидетельствах Толкового евангелия,⁹¹⁵ «многосложного свитка»⁹¹⁶ и наконец Никона Черногорца.⁹¹⁷

Для того, чтобы придать более значения своим доводам в пользу сохранения и уважения церковного предания и всех установлений церкви, Даниил пользуется своим обычным приемом: он старается подыскать какую-нибудь из осужденных церковью древних ересей, заблуждения которой совпадали бы или, по крайней мере, соприкасались бы со взглядами современных ему русских еретиков и вольнодумцев, чтобы тем самым исторически показать их несостоятельность, лживость и еретический характер. Это ему отчасти удается сделать и здесь в отношении противников церковных установлений ссылкой на слова св. Василия Амасийского «о Павликианстей ереси»⁹¹⁸ и одним указанием на сказание о той-же ереси в «кринице»,⁹¹⁹ где, действительно, можно находить нечто общее между павликинами и современными Даниилу русскими вольнодумцами, так как павликиане между другими своими заблуждениями держались отрицательных воззрений на предание, считая за источник своего вероучения только евангелие и апостол, т. е. одно свящ. писание.

Наказание третьего слова отличается своею краткостью и состоит из одной мысли, которою определяется цель написания слова. Слово написано, по замечанию автора, в целях «истинного извещения правая веры» и преимущественно для людей посредственного образования, для массы народа.

Третье слово соборника митрополита Даниила написано независимо от сочинений Иосифа Волоцкого. Положим, многое из того, что защищает в своем слове Даниил, защищает и Иосиф против возражения жидовствующих (наприм. иконопочитание). Но здесь находится существенное различие между тем и другим. Иосиф в своей защите пользуется главным образом доводами свящ. писания и особенно ветхого завета, а потом разбирает отдельно каждое частное положение еретиков и вольнодумцев, тогда как Даниил в своем слове в защиту

церковного предания⁹²⁰ и разных уставов церкви, попиравшихся еретиками, берет общее учение о предании и аргументирует его доводами, заимствованными преимущественно из святоотеческой литературы. В третьем слове находятся и такие доказательства, которые взяты из свящ. писания и которые таким образом с особенною пользою могли быть приложимы к полемике с жидовствующими. А обширный круг святоотеческих свидетельств, находящийся в третьем слове, с удобством мог быть направлен против увлечений современных вольнодумцев, которые, хотя и не отказывались от православия, но склонны были к свободному, критическому отношению к разным церковным установлениям.

Мысль о сохранении преданий церкви и об уважении ко всем основанным на нем церковным учреждениям с величайшею настойчивостью проводится митрополитом Даниилом и в других его словах, равно как и в посланиях. Несомненно обстоятельства времени вызывали митрополита на усиленную бдительность.

Содержание слова Даниила о важности церковных преданий замечательно вообще для характеристики Даниила как богослова и писателя.

Пред Даниилом ясно обозначались два противоположные друг другу направления. С одной стороны пред ним грозно обрисовывалась масса строгих и темных ревнителей строгой обрядности с решительным требованием сохранения ее во всех самых мельчайших ее подробностях, с другой стороны пред ним выступал кружок людей просвещенных, критически развитых, и с скептическим недоверием относившихся ко всему современному строю церковной жизни, и в этом направлении в отдельных случаях, переходивших границы умеренности и правильного понимания вещей. Даниил избрал средний путь между обоими направлениями, но, несмотря на то, он не избег крайностей. Конечно, как просвещенный пастырь, он не мог быть строгим ревнителем буквы обряда или богослужебной книги. Иначе невозможно было бы существование переводов и книжных исправлений Максима Грека, равно как едва ли возможно было бы со стороны непосредственно его самого

широкое пользование переводами сделанными преп. Максимом Греком. Суд над Максимом свидетельствует, что Даниил преследовал Максима за те или другие ошибки в его книжных исправлениях, а не за самый принцип исправлений. Но главный недостаток в воззрениях Даниила тот именно, что у него, как человека, хотя и многоначитанного, но научно необразованного, не было ясного и точного разграничения между понятиями догмата и обряда. Отсюда и на молитвы (с известным их догматическим содержанием) он смотрит, как на памятники символические, заглаживать которые (но не исправить) в богослужебной книге для него значило заглаживать «великий догмат премудрый». А такой преувеличенный и односторонний взгляд Даниила исходил из принципиальных особенностей его школы, которая слишком расширила значение источников христианской доктрины и почти весь круг сочинений религиозного характера рассматривала как нечто единое целое и общеобязательное, обозначая их общим названием божественных писаний. Точно также, и митроп. Даниил слишком расширяет значение богослужебных и других церковных книг, придавая содержащимся в них церковным песнопениям и другим памятникам силу почти равную свящ. писанию в его строгоканоническом смысле. Равным образом по той же самой причине и жития святых, прямо называются им «Священным Писанием».⁹²¹ Прямым следствием смешения канонических, и неканонических памятников, является то, что Даниил слабо различает то, что в церкви основано на св. предании и то, что – на св. писании, и смутно сознает пределы св. писания, понимаемого в строгом, его смысле, и оттого впадает в ошибку, распространяя значение св. писания на такие книги, которым церковью усвоено второстепенное значение, каковы жития святых, поучения, книги богослужебные. Вследствие подобных отношений к церковным памятникам Даниил усвоил себе преувеличенное понятие о важности обрядовой стороны церковной жизни и таким образом приближается к формальному взгляду на религию, каким жили тогда почти все русские умы. Говоря так, мы вовсе не отождествляем Даниила с тою массою русского общества, которая понимала веру, как только

совокупность обрядов. Это с особенною ясностью видно будет в других местах нашего исследования. Таким образом во взгляде на значение обрядов и разных существующих установлений в церкви, имеющих внешний характер, Даниил является сторонником консервативного направления, ратовавшего за сохранение всякой внешней обрядности, но не доходит в этом своем взгляд до крайности – до благоговения пред буквою обряда. Здесь он впадает в ту ошибку, что дает несколько преувеличенное значение обрядовой стороне церковной жизни. Не различая во всей строгости догматического учения от учения об обрядах, не представляя себе ясно того, что основано в церкви на строго-апостольском предании, и что только свято хранится церковью на основании заветов какого-либо из св. отцов, Даниил постоянно, и с одинаковою силою и совместно, неотделимо друг от друга, настаивает и на сохранении и чисто-апостольского учения и предания, и преданий, связанных с именами отцов и подвижников церкви последующего и сравнительно позднейшего времени, и обязанных своим происхождением только этим последним. В первой части третьего слова указана целая группа церковных установлений, по своему происхождению составляющих, по словам митрополита, достояние предания, и рассматриваемых им, как нечто единое целое с преданием. В действительности же между указываемыми в слове разными церковными установлениями и обрядами есть такие, которые, по своему историческому происхождению и временному, обусловленному случайными обстоятельствами, появлению в церковной жизни, никак не могут быть в строгом смысле отнесены к категории учреждений с характером происхождения от церковного (апостольского) предания. Существующие в круге церковно-богослужебной практики «тропари», «молитвы», «песни и пения Господским праздником», «повести», «словеса» (поучения), «жития святых» и др. весьма многие из них никак не могут быть отнесены к разряду таких авторитетов, важность и сила которых запечатлена была бы их происхождением чрез предание. Между тем Даниил не полагает различия между этими последними

церковными установлениями и такими, которые действительно освящены преданием, как источником богодухновенным.

Рассматриваемое с точки зрения материальной, т. е. с точки зрения вескости священной аргументами, третье слово заслуживает внимания. Некоторые из приводимых в нем свидетельств св. отцов, как напим. свидетельства Василия Великого о важности церковного предания, имеют высокое богословское значение.

Третье слово Данила имело свое историческое значение для современников и ценилось ими, на что указывает существование нескольких редакций и, сокращений и выписок из слова, происхождение которых относится не позже второй половины XVI века.

II. Четвертое слово

Изо всей массы обрядов, какими так богата православная церковь, Даниил останавливается только на двух, имеющих между собой ближайшую связь, это на крестном знамении и на поклонении в молитвах на восток. Изложению учения об этих обрядах посвящено четвертое слово Даниила, которое соответственно своему предмету имеет следующее оглавление: «яко прияхом предания писаная и неписаная: и да знаменуем лице свое крестообразно, и еже на восток обращаться в молитвах, и зрети же, сице и покланяться»⁹²². Даниил раньше в третьем слове защищал всю внешнюю обрядовую сторону православной церкви, и таким образом сюда входили и только что указанные внешние выражения молитвенного обращения человека к Богу. Если же он не ограничился однако общей защитой, какая простиралась и на способ внешнего выражения молитвенного настроения, христианина, то это служит ясным доказательством того, что у Даниила были особенные более или менее уважительные и причины, которые и заставили его обратить свое внимание и на этот предмет.

Действительно, мы видим весьма солидные основания, которые вызвали Даниила на путь защиты православного обычая об употреблении крестного знамения и о поклонении на восток при совершении молитвы.

Известно уже, в какой силе, у нас на Руси в продолжение XVI века и ранее господствовал формализм в религии. Обряды церкви получили в глазах русского народа значение не внешних только средств при возношении к Богу молитв, но сделались для них самой целью, исполнение которой в раз навсегда определенной и санкционированной форме необходимо должно было сопровождаться желаемыми последствиями. От исполнения только одной формы обряда, по представлению русских того времени зависело и то, услышана ли будет Богом молитва, которая соединялась с тем или другим обрядом. Такое догматическое отношение к обрядам обратило исполнение их в простой, лишенный истинного смысла и значения, механизм.

Люди старались как можно более вычитать молитв в то самое время, когда их ум занят был совершенно посторонними предметами. Интерес последних оказывал давление на исполнение той или другой формы обряда, выражавшееся в желании скорее кончить его. Отсюда само собой вытекало новое следствие – торопливость при исполнении обряда. Большинство напрягало свое внимание на то, чтобы в сравнительно короткое время сделать как можно более поклонов, или вычитать молитв. А так как исполнение всякого обряда непременно сопровождалось крестным знамением, то исполнение его более и скорее всего подвергалось изменению и извращению и настолько, что в конце XV века и в первой половине XVI на этот предмет было обращено внимание многих книжников того времени, и тогда уже начались открытые жалобы на это со стороны некоторых книжных людей. Так автор известного слова «о крестящихся» жалуется на то, что «есть мнози неразумнии, иже не крестообразно крестящиеся, но точию махающе по лицу своему творят крестящиеся»⁹²³. Поэтому в XV–XVI вв. появлялись специальные поучения «о крестном знамении», в которых раскрывалась священная важность изображения крестного знамения⁹²⁴. Даже сам Вассиан Патрикеев, несмотря на строго проводимый им взгляд на второстепенное значение обрядов в деле религии, и тот однако счел нужным давать советы о том, чтобы «крестное знамение на лице все полно крестити»⁹²⁵. Филофей, старец Елизарова монастыря, настолько возмущен был неисправным исполнением крестного знамения, что решился обратиться к самому великому князю Василию Иоанновичу с мольбою принять меры к искоренению отступления от древнего обычая. Послание Филофея так и обозначается посланием «о исправлении крестного знамения», где между прочим старец жалуется на то, что «не полагают на себя человецы право знамения честнаго креста»⁹²⁶. К тому же в конце XV и в начале в XVI вв. в русской церкви стали употребляться и употреблялись два вида перстосложения для крестного знамения – двуперстие и троеперстие⁹²⁷. Это с одной стороны.

Другая не менее важная сторона вопроса о крестном знамении связана с ересью жидовствующих, последователи которой отвергая большую часть обрядов православной церкви, вооружались против поклонения и почитания св. икон и в частности против поклонения св. кресту и евангелию⁹²⁸. Таким образом Даниилу предстояло выполнить две разнородные задачи. Он должен был защищать важность и силу употребления крестного знамения, как внешнего знака христианства, против возражений со стороны жидовствующих, и представить правильный способ изображения крестного знамения для православных в виду возникших недоразумений касательно его внешнего выполнения. Так именно и делает Даниил в своем четвертом слове.

В содержании первой части четвертого слова предлагаются рассуждения о многосторонней пользе и благотворности изучения божественных писаний и советы о твердом хранении писанных и неписанных церковных преданий. В заключении ее находятся нравственное приложение, призывающее к совершению добрых дел. Как уже можно видеть, содержание первой части слова мало имеет общего с главным его предметом.

Вторая часть четвертого слова, наполненная обширными, многочисленными и разнообразными свидетельствами, развивает те положения, какие указаны в оглавлении слова. Собранные здесь данные по своему содержанию распадаются на несколько отдельных групп. Первая группа свидетельств посвящена изложению и обоснованию учения о силе и важности крестного знамения. Прежде всего Даниил представляет у себя ряд таких святоотеческих данных, которые свидетельствуют о том, что христианам дано их Спасителем особенное знамение, что они все запечатлены этим спасительным знаменем или символом. Сюда именно относятся толкование Оригена на 7 ст. IV псалма⁹²⁹ толкования на 6–7 ст. LIX псалма святого Афанасия Александрийского⁹³⁰ Феодора⁹³¹ св. Василия Великого⁹³² и Евсевия Памфила, епископа Кесарийского⁹³³. Почти все перечисленные толкователи, объясняя слова псалма: «дал еси боящимся Тебе знамение, еже убежати от лица лука»,

сходятся между собою в том, что они понятие знамения рассматривают более как внешний символ, когда все они знамение или печать, какою запечатлен каждый христианин, ставят в полное соответствие с тем внешним знаком, какой кровью агнчею начертан был, по повелению Божию, евреями на порогах своих домов пред исходом их из Египта, – знаком, который спас от смерти всех еврейских детей от избивавшего всех египетских первенцев ангела. Дальнейшим разъяснением мысли Даниила о даровании христианом внешнего спасительного знамения служит приводимое им толкование неизвестного на 3–6 ст. IX главы книги пророка Иезекииля, где слова пророка о знамении, какое запечатлено на лицах мужей благочестивых, прямо объясняются в том смысле, что ими «прообразован знамение животворящего креста», от коего получается благодать и освящение пригвоздившегося на нем Христа Бога нашего.⁹³⁴ Таким образом, крест, – это орудие спасения всего рода человеческого, еще в Ветхом Завете, как показывают святоотеческие толкования, был предвозвещен св. мужами. Из другой группы приводимых свидетельств видно, что в Новом Завете, когда спасение человека чрез смерть Сына Божия на кресте, соделалось совершившимся фактом, его спасительное значение выдвинулось еще рельефнее. Св. отцы не находили слов для выражения всего того, что сделано для мира св. крестом. Златоуст, напр., восхваляя св. крест, говорит о нем: «сей крест вселенную спасе, заблуждение изгна, истину возведе, землю небо сотвори, человеков в ангелов содела... крестом Христовым вся совершаются яже на нас».⁹³⁵ Общие суждения св. Златоуста о спасительном значении креста Христова для мира получают прекрасное дополнение в словах св. Ефрема Сирина, где св. крест представляется как «оружие христианам, победа смерти, упование верным, свет концем, отверзитель раю, еретичеству потребление, утверждение вере и велие сохранение и похвала христианам»⁹³⁶. Но важность св. креста засвидетельствована не только св. отцами, но и обнаружилась на деле, выразившись в разных чудотворениях. Эта спасительная сила крестного знамения засвидетельствована еще с первых времен существования

христианства. Так, в житии св. Евангелиста Иоанна Богослова рассказывается об одном христианине, сначала располагавшем громадным материальным богатством, но потом под влиянием постигших его разных бедствий разорившемся до того, что он решился прекратить свою жизнь самоубийством. С этой целью он обратился к одному еврею чародею и два раза полу чал от него самое сильное смертельное зелье и принимал его, но всегда оставался целым и невредимым потому только, что он пред каждым принятием яда осенял себя крестным знамением, которое всякий раз уничтожало своею спасительною силою убийственное действие яда⁹³⁷. Подобное же рассказывается и в житии св. Феодора Едесского о некоем мученике Михаиле, принявшем по повелению нечестивого царя чашу с ядом, предварительно ознаменовавши ее крестным знамением, и также оставшемся целым и невредимым. Наконец чудодействованная сила св. креста засвидетельствована явлением его на небе царю Константину, сопровождавшимся дарованием ему победы над язычеством⁹³⁸. И вообще, по словам одного толкователя «мнози отраву пивше, креста знамением без вреда сохранени быша»⁹³⁹.

Вторая мысль рассуждения о крестном знамении является с совершенно другим характером. Предмет ее чисто практического свойства, сосредоточивающийся, как известно, на указании правильного способа употребления крестного знамения и на самый способ сложения перстов руки для исполнения его. Разнообразие в перстосложении и неопределенность в его форме и наконец извращение исполнения крестного знамения естественно должны были обратить на себя внимание многих лиц особенно направления строго консервативного. Таким образом, в русском обществе возбужден был вопрос о перстосложении, вызванный частью механическим исполнением крестного знамения, а частью изменением самой формы перстосложения.

Митрополит Даниил во второй части своего слова, осудив своих современников словами «слова о крестящихся» за механическое и беспорядочное махание рукою при совершении ими крестного знамения, заповедует им на основании того же

слова при исполнении ими крестного знамения «первое положить руку на челе своем, потом же на персех, также потом на правом плечи и потом на левом, – то есть по нему истинное воображение крестному знамению»⁹⁴⁰. Это способ употребления или исполнения крестного знамения. Самым же правильным способом сложения перстов руки для него Даниил признает *двуперстие*. Основание своей мысли он находит в известном для истории раскола подложном «Феодоритовом слове», где читаем между прочим: «сице благословити рукою и креститися: три персты равно имети вкупе – большой да два последних по образу Троическому».⁹⁴¹ Слово Феодорита – это единственное ясное доказательство Даниила в пользу его учения о двуперстии. Два другие доказательства могут быть объясняемы и толкуемы одинаково и в пользу двуперстия и в пользу троеперстия. Вообще они отличаются своею неопределенностью и двусмысленностью. Одно из них принадлежит тому же Феодориту и заимствовано Даниилом из испорченного Феодоритова толкования на 4 ст. XXII псалма. Самая сила доказательства сосредоточивается на словах толкования о составлении креста, который «от дву бо палиц составляется»⁹⁴². Другое доказательство, важное для Даниила, принадлежит Петру Дамаскину, который объясняя значение крестного знамения, говорит, что «два перста и едина рука являют распятого Господа нашего И. Христа, в двою естеству и едином составе познаваема»⁹⁴³. Оба свидетельства и Феодорита и п. Дамаскина, особенно последнего, говорят об употреблении при крестном знамении двух пальцев, но ни то, ни другое не определяют подробно комбинации их с другими пальцами руки, при составлении из них формы для крестного знамения. Поэтому можно быть одинаково правым, утверждая на основании этих свидетельств истинность двуперстия и троеперстия, смотря по тому, какой будет сделан счет и какое будет сделано расположение перстов руки. Таким образом, в пользу учения Даниила о двуперстном сложении остается одно свидетельство Феодоритова слова, но и то оказывается, как вполне доказано, подложным.

Во второй части четвертого слова Даниила находится особая категория свидетельств, общий предмет которой составляет рассуждение о поклонении в молитвах на восток. Совершенно на той же почве среди того же самого консервативного направления, среди которого по преимуществу вращались рассуждения о важности формы перстосложения, укрепилось мнение об исключительном обращении при совершении молитвы на восток. Были такие поклонники и строгие ревнители формы, которые усвоив себе правило об обращении при совершении молитвы на восток, расширяли его границы до того, что считали для себя обязательным поклоняться иконам или церквям только тогда, когда они обращены были на восток. Во всяком другом случае, по их мнению, поклонение священным предметам вовсе не должно быть допускаемо. Сведения о существовании такого мнения сохранены Иосифом Волоцким, на которого здесь и ссылается Даниил, впрочем не указывая его имени⁹⁴⁴. Хотя у преп. Иосифа это мнение рассматривается и опровергается на ряду с мнениями жидовствующих, но отсюда никак нельзя тем не менее заключать о принадлежности его еретической партии. С жидовствующими, игнорировавшими большую часть обрядов православной церкви, не может иметь ничего общего мнение, настаивающее на узком требовании о всегда и везде обязательном обращении в молитвах на восток. Очевидно, то и другое мнение диаметрально противоположны друг другу. Несомненно мнение об исключительном обращении в молитвах на восток держалась одна какая-либо фракция консервативного направления. Даниил не особенно настаивает на несостоятельности такого мнения. Он указывает ему надлежащие пределы, во всем же остальном, касающемся значения обычая поклонения на восток, он соглашается с ним и даже представляет в пользу его несколько доказательств. Такая постановка митрополитом вопроса о поклонении на восток свидетельствует о его второстепенной важности в ряду других вопросов. Даниил, не уничтожая вовсе значения требования об обращении в молитвах на восток, ограничивает его обязательность, допуская возможность и даже необходимость

обращения в молитвах и на запад, и во всякую другую сторону в том случае, если там окажутся какие-либо священные здания или предметы. В пользу своей мысли он представляет в пример св. отцев, которые «сами содержаху и другим предаху правило о поклонении на восток, а идеже обретаху Божественное евангелие и животворящей крест, и честныя иконы, ту покланяхуся». Исполнение обычая молитвенного обращения на восток обязательно только при отсутствии пред человеком какого-либо из священных предметов. В таком случае восток заменяет собою всякий внешний предмет для молитвы. Так делали многие из древних святых мучеников, пустынников, отшельников, наприим. Мария (Египетская), Марк, Онуфрий. Когда они не имели перед собою священных предметов, то обыкновенно обращались при своих молитвах на восток. Общеизвестный обычай обращения в молитвах на восток Даниил во второй части слова подтверждает ссылками на свидетельства св. отцов древнего равно как и позднейшего времени: св. Афанасия Александрийского⁹⁴⁵, Василия Великого⁹⁴⁶, св. Иоанна Дамаскина⁹⁴⁷, и Иосифа Волоцкого, хотя автор и скрывает его имя, обозначая его свидетельство неопределенным термином «от иных книг».

Для большего обоснования своей известной мысли Даниил пускается в область собственных доказательств и опирается на разные тексты св. писания и события св. истории. Обычай поклонения в молитвах на восток Даниил мотивирует тем, что Христос в распятии обращен был лицом на запад, а потому и христиане обращаясь на восток, как бы тем самым противопоставляют себя пред, лицом Распятого; а также и тем, что рай, который был потерян Адамом, насажден был на востоке, и, обращаясь в молитвах на восток, христиане тем самым показывают, что снова стремятся в потерянный рай. Основание для обращения в молитвах на восток можно видеть и в том, что и второе славное пришествие Сына Божия последует именно с востока. Только что приведенные соображения Даниила, помещенные им в наказание четвертого слова, суть те же самые, какие находятся у тех самых отцов церкви, на которых несколько ранее ссылался он сам. Вся

самостоятельность митрополита здесь обнаружилась по преимуществу только в обобщении и известной комбинации данных, представляемых собранными и указанными раньше самим автором святоотеческими свидетельствами.

Употребление крестного знамения и обращение в молитвах на восток Даниил называет преданием апостольским неписанным: «много-же и неписано предание св. церкви имать, якоже рекоша богоноснии отцы, еже лице крестообразно знаменати, и еже на восток обращаться в молитвах и прочая много». Эти слова Даниила суть только простая перифразировка слов святого Василия Великого⁹⁴⁸ и Иоанна Дамаскина⁹⁴⁹, на которые он здесь сам же и ссылается. Это самым делом опровергает мнение некоторых ученых⁹⁵⁰ о намерении Даниила обосновать на писанном предании учение о двуперстии.

Первая половина наказания четвертого слова тесно связана с рассуждением о поклонении в молитвах на восток и развивает в себе те самые мысли, которые были уже указаны в своем месте.

Вторая половина наказания написана в духе пастырского поучения и содержит в себе обличения современников в сквернословиях, в склонности к увеселительным зрелищам и песням и в крайнем презрении к пастырским наставлениям.

Рассуждение Даниила о силе важности и чудодейственности св. креста и крестного знамения, направленное против жидовствующих, отличается вескостью своей аргументации. Здесь митрополит, очевидно зная скептическое отношение еретиков ко многим церковным памятникам, останавливается на изречениях св. писания и на древних, всеми уважаемых, толкователях, т. е. на таких данных, важность которых не отрицалась и жидовствующими. И только в последней исторической части своего рассуждения Даниил помещает отрывки из житий святых.

По своей полноте, силе аргументации и обширности приводимых святоотеческих свидетельств рассуждение Даниила о важности и спасительности креста Христова и крестного

знамения далеко оставляет за собою позади полемическое рассуждение о том же предмете Иосифа Волоцкого⁹⁵¹.

Учение Даниила о двуперстном сложении для крестного знамения оказалось бездоказательным с точки зрения критики тех оснований, на которых оно им утверждалось⁹⁵². Учение о двуперстии пало темным пятном на личность митрополита Даниила, как одного из проводников тех мнений, которые впоследствии легли в основу раскола. Но в этом случае не одно учение о двуперстии сделало личность Даниила авторитетною в расколе, а весь общий дух его направления и направления всей школы, к которой он принадлежит.

Учение Даниила о поклонении в молитвах на восток, несмотря на свой частный характер, обосновано митрополитом очень вескими данными.

Историческое значение четвертого слова м. Даниила для его современников и для людей ближайшего к нему времени несомненно и в этом отношении превосходит все другие сочинения Даниила. Оно в древности пользовалось большею популярностью, на что указывают разные более или менее многочисленные сокращения и переделки слова. В более позднее время, когда раскол отделился от церкви, последователи его ссылались на четвертое слово митрополита Даниила. Даже раскольники самого позднего времени на четвертое слово митрополита Даниила смотрят как на святоотеческое творение.

Заключение отдела

Полемическая деятельность м. Даниила, отчасти так можно назвать рассмотренный отдел слов его соборника, заслуживает внимания по тому уже одному, что она была благовременным ответом на вопросы своего времени. В то время, когда ересь жидовствующих распространялась среди русского народа с быстротою потока, когда она своим либерализмом увлекала многих православных, в недрах православной церкви выступают энергические личности Иосифа Волоцкого и Даниила, которые возвышают свои голоса в защиту попираемой еретиками истины и ведут полемику с противниками веры и церкви.

В рассмотренном отделе слов Даниила излагается православное учение о воплощении, искуплении, о сохранении церковных преданий и пр. можно сказать с обстоятельностью ученого. Можно удивляться каким образом Даниил при тогдашней бедности в книгах мог собрать поражающее каждого сколько-нибудь знакомого с его сочинениями число святоотеческих свидетельств. Кажется, для того, чтобы собрать священные аргументы для одного пятого слова его соборника потребуется очень много времени. Рассматриваемые с этой стороны сочинения Даниила внушают уважение к трудам их автора. Есть некоторые недостатки у Даниила – это учение о двуперстии, но оно объясняется духом и характером времени, когда наряду с истинными сочинениями распространено было множество подложных сочинений, из которых некоторые и ввели в заблуждение м. Даниила. Тоже самое нужно сказать относительно консерватизма в воззрениях Даниила, который у него начал переходить за пределы умеренности. Развитие его у Даниила до таких пределов есть плод влияния на него школы, а главное – консерватизм его развивался параллельно с крайними проявлениями современного ему вольнодумства в разных его фракциях, он шел только по пути диаметрально противоположному и в конце концов дошел до такой же крайности, какую заявляло себя русское вольнодумство.

Отсюда доходящий в некоторых случаях до односторонности церковный консерватизм Даниила есть следствие только *отрицательное* того же самого современного либерализма.

Рассмотренный отдел слов Даниила может быть назван в строгом смысле полемическим только по предмету, т. е. по отношению к вопросам, которых он касается, вопросам спорным для того времени, а не по самому изложению своего содержания. По своему содержанию этот отдел слов представляет положительное изложение и обоснование православного учения по тем пунктам, которые более всего подвергались возражениям со стороны современных м. Даниилу вольнодумцев. Такой характер полемической деятельности митрополита обуславливается тем главным назначением, какое он давал своему богословскому труду, тою скромною задачею, которая легла в основание его пастырской заботливости. Задача эта – охранение паствы от еретических заблуждений.

В полемике по нравственным вопросам об отношении к еретикам и по монастырскому вопросу м. Даниил является человеком партии, представителем после Иосифа Волоцкого его направления и вообще *Иосифлянином*, как тогда обозначали людей этого направления. Взгляд Даниила по указанным общественным вопросам в принципе тождествен со взглядом его учителя, но отличается от него большею умеренностью и меньшею запальчивостью, что составляет и достоинство, и особенность характера м. Даниила. Полемика Даниила по общественным вопросам его времени по монастырскому и еретическому есть по своему характеру полемика с направлением критицизма в его истинном и чистом виде. Здесь Даниил замечателен не столько как церковный писатель – полемист, сколько как представитель церкви, как администратор. При нем борьба двух направлений, консервативного и критического, находилась в состоянии *кризиса*, который, благодаря Даниилу, оказался благоприятным в пользу первого. Он внешними административными мерами сдвинул в лице Вассиана Косого критическое направление и тем

на некоторое время заставил молчать и других его продолжателей.

Характер полемики м. Даниила сравнительно с полемикой Иосифа Волоцкого имеет свои особенности. В «Просветителе» Иосифа полемика с жидовствующими ведется по пунктам, т. е. ставится положение, проводимое еретиками, и затем оно разбирается и опровергается. Не то у Даниила. Он дает у себя только положительное православное учение с той его стороны, которая подвергалась нареканиям со стороны еретиков, предполагая последние вполне известными своим современникам и потому обходя их молчанием. При такой постановке дела в сочинениях Даниила мы вовсе почти не находим сведений, которые бы сообщали что-либо об учении самих еретиков, тогда как «Просветитель» Иосифа очень богат этими сведениями. Рассматриваемый с этой стороны с – точки зрения ценности чисто исторической, сочинения Даниила стоят неизмеримо ниже сочинений преп. Иосифа Волоцкого. Первый рассмотренный отдел сочинений Даниила характеризует его по преимуществу как ученого (по своему времени) богослова-полемиста. Если только расширить значение церковной проповеди до того, что в объем ее относить и полемические богословские трактаты, написанные с учеными приемами, то этот первый отдел слов Даниила должно обозначать в таком случае проповедью ученою.

Даниил более замечателен как администратор. Иерархическая деятельность митроп. Даниила, принципом которой было возвышение и занятие высших иерархических мест в церкви людьми одинакового с ним направления, имеет большое историческое значение. Он образовал в свое довольно продолжительное святительство особую школу архиереев, которая была проникнута идеями Иосифа Волоцкого. Этим самым Даниил на долгое время определил последующий характер русской церковной жизни, дал ей ясное, определенное и сформированное в своих деятелях направление. Административная иерархическая деятельность митрополита Даниила в связи с литературной подготовила и заранее определила характер решений Стоглавого собора.

Что это было именно так, для этого достаточно самого беглого перечня лиц, стоявших во главе церковной иерархии во время непосредственно следовавшее за смертью Даниила. – Утвердившись на митрополичьем престоле, верный вполне иосифовским преданиям, митроп. Макарий продолжал действовать в духе церковной политики своего предшественника Даниила и давал быстрый ход иосифлянам. Так он назначил на свое место в Новгород во архиепископа иосифлянина Феодосия⁹⁵³. И вообще большая часть архиерейских кафедр в XVI веке занималась иосифлянами: в Смоленске Савва Слепушкин и Гурий Заболоцкий, в Полоцке Трифон, в Рязани Леонид Протасов (родственник митроп. Даниила), в Казани архиепископы: Гурий, Герман, Лаврентий, Тихон и Иеремия. Замечательно еще то, что некоторые епископские кафедры как бы обратились в постоянное владение иосифлян. Так кафедру Крутицкого епископа преемственно занимали постриженники Волоколамского монастыря: Савва Черный, Нифонт Кормилицын, Галактион и Симеон. Крутицкая кафедра, несмотря на свое второстепенное положение в ряду других, выигрывала много в том отношении, что занимавшие ее епископы были ближайшими помощниками и влиятельными советниками митрополита и в то же время людьми приближенными ко двору в. князя⁹⁵⁴.

На Стоглавом соборе кроме самого митроп. Макария присутствовали четыре епископа, вышедшие из Волоколамского монастыря. Это Акакий тверской, Савва Черный, еп. Крутицкий. Гурий Смоленский и Феодосий Новгородский⁹⁵⁵. На Стоглавом соборе был еще Никандр еп. Ростовский, человек, по Курбскому, не воздержной жизни⁹⁵⁶. Благодаря такому подходящему составу членов собора все вопросы, подлежавшие его рассмотрению, получали решение в духе идей Иосифа Волоцкого.

Так на Стоглавом соборе обсуждался вопрос, издавна волновавший русское общество, вопрос о праве монастырей владеть вотчинами, который и решен был в смысле благоприятствующем Иосифу Волоцкому и его направлению⁹⁵⁷.

Несмотря на свое юридическое решение на соборе 1503 года вопрос о вдовых священно-служителях продолжал обращать на себя общественное внимание. – Своеобразное и одностороннее решение собора 1503 года по отношению ко вдовым священнослужителям вызвало против себя с одной стороны протесты, когда некоторые из священнослужителей, сделавшись вдовцами, брали себе под видом услужения вдов и других женщин и жили в связи с ними, и в тоже время продолжали служить, не обращая внимания на соборное определение; тогда как другие для того, чтобы сохранять за собою право священнослужения, принимали монашество, но делали это не из уважения к последнему, а из простых расчетов и отсюда само собою понятно, выходили плохими монахами⁹⁵⁸. Стоглавый собор подтвердил определение собора 1503 года о вдовых священно-служителях⁹⁵⁹.

Мнение митрополита Даниила о двуперстном сложении для крестного знамения на Стоглавом соборе освящено было авторитетом собора и санкционировано всеми членами его и объявлено как обычай общецерковный в русской церкви⁹⁶⁰.

Отсюда, из указания некоторых определений Стоглавого собора можно видеть характер направления его членов, которые почти все усвоили себе идеи Иосифа и людей его направления. – Но и тогда за массою Иосифлян находились единичные личности с противоположными воззрениями. – Так один из членов Стоглавого собора был Кассиан, епископ Рязанский и Муромский, выходец из заволжских пустыней. симпатии которого всецело принадлежали партии Заволжцев⁹⁶¹. На самом соборе он обнаружил настолько мужества, что имел под руками осужденный в 1531 году собором митроп. Даниила список кормчей князя Василия Патрикеева⁹⁶². Но одинокий голос Кассиана остался не замеченным на соборе.

Вопрос об отношении к еретикам получил юридическую санкцию в смысле благоприятном взгляду Иосифа Волоцкого. В соборном уложении Алексея Михайловича 1649 года для еретиков хулителей И. Христа, Пресв. Богородицы, честного креста и св. угодников определена смертная казнь чрез сожжение⁹⁶³.

Направление Иосифа, получив очень рано и политический характер, продолжало поддерживать в себе последний и в последующее время. Известно, направление Иосифа, поддержанное его учеником Даниилом, всегда действовало в пользу монархического единодержавного начала государственного правления. Поэтому сочинения преп. Иосифа воспитывающим образом действовала не только на в. князя Василий Иоанновича, но и на его сына Иоанна Грозного. Политические воззрения Иосифа оказали большое влияние на Иоанна в отношении его взглядов на государственную власть⁹⁶⁴, которые он так ясно и отчетливо выразил в своих письмах к князю Курбскому⁹⁶⁵, где он со всею подробностью сформулировал полную неограниченность власти государя и его единоличное право на все государство.

С ясностью и полнотою выразил политические воззрения своей школы Вассиан Топорков, племянник Иосифа Волоцкого. В малолетство Иоанна IV (1542 года) Вассиан был лишен своей Коломенской кафедры за жестокость и сослан в Песношский монастырь⁹⁶⁶. В одно из своих путешествий Иоанн Грозный посетил Вассиана в его заточении. Во время беседы с ним царь задал Вассиану вопрос о том, каким образом он мог бы хорошо царствовать и держать в покорности вельмож и бояр? Вассиан на это отвечал: «аще хочеши самодержцем быти, не держи себе советника ни единого мудрейшаго себя, понеже сам еси всех лучше; тако будеши тверд на царстве и все имети будеши в руках своих. Аще будеши имети мудрейших близу себя, по нужде будеши послушен им». Царю понравился ответ Вассиана и он поцеловал его в руку. Однако крайний взгляд Вассиана Топоркова и его школы на положение представителя государства вызвал сильное осуждение современников, из коих некоторые называли за то Вассиана прелукавым епископом⁹⁶⁷.

Высказанный Вассианом Топорковым взгляд на государственную власть до известной степени оправдывался в современной русской иерархии на деле. В русской церковной иерархии XVI века на взаимно-отношение церковной и гражданской властей установился даже такой взгляд, на основании которого современные иерархи говорили, «не

подобает глаголати пред цари, ниже обличати о различных законопреступленных делах их, неудобостерпима ярость их человеческому естеству, но и церкви смущение»⁹⁶⁸.

Цельною личностью противника установившегося на Руси абсолютизма является князь А. Курбский. Главными пособниками при установлении монархической неограниченной власти государя он считает именно иосифлян, и потому со всею силою вооружается против них, называя их *лукавою чашею*⁹⁶⁹, и др. нелестными названиями.

Несмотря на преобладающее в русской иерархии число лиц вышедших из волоколамской школы, однако выпадали моменты, когда в среде самой церкви, в виду ее высших представителей, выступали личности, которые открыто заявляли свое негодование на постриженников Иосифова монастыря. С этой стороны весьма замечательна челобитная Леонида, епископа Рязанского, к царю Феодору Иоановичу от 1584–1585 г. о том, что архиепископ Ростовский Евфимий не дал ему при столе царском есть с собою из одного блюда, и всячески позорил его, и что он Иосифовских постриженников называл не иосифлянами, а *жидовлянами*. Леонид перечислил в своей челобитной всех иосифовских постриженников, занимавших епископские кафедры, число которых восходит до шестнадцати человек, исключая самого Леонида и в ее заключение прибавлял, что при отце Феодора Иоанновича Иоанне Васильевиче (IV) укоризны никакой не было тем поименованным выше епископам»⁹⁷⁰.

Вызывает на серьезные размышления следующая, замечаемая в судьбе волоколамских подвижников, черта. Много видных архипастырей вышло из Волоколамского монастыря, многие из них долгое время играли очень видную роль и в церковной в государственной жизни, но большая часть их не доживала до конца жизни на своих высоких постах, а падала с своих мест. Из семнадцати человек иосифлян, занимавших разные епископские кафедры в период времени от 1506 и до 1589 года (года учреждения патриаршества) пали *девять*, именно: Даниил, Вассиан Топорков, еп. Коломенский, Феодосий, архиеп. Новгородский, Савва и Нифонт Крутицкие, Гурий

(Заболоцкий), еп. Смоленский, Леонид еп. Рязанский, Лаврентий и Иеремия Казанские. Замечательнее всего при этом то, что из девяти, оставивших под влиянием разных обстоятельств, свои кафедры, епископов иосифлян *шесть* человек нашли себе приют в том же самом Волоколамском монастыре и там закончили последние годы своей жизни. В Волоколамском монастыре умерли и там погребены: Даниил митрополит, Феодосий Новгородский, Иеремия и Лаврентий Казанские, Савва и Нифонт Крутицкие⁹⁷¹.

И как строго религиозно церковное направление, направление Иосифа Волоцкого, поддержанное и развитое Даниилом, резко выделилось с течением времени в среде самой церковной жизни. Воззрения Иосифа сделались достоянием той массы книжников, которая полтора века спустя после него воспротивилась нововведениям Никона⁹⁷².

Общий дух и характер направления Иосифа Волоцкого хорошо поняла гениальная личность патриарха Никона. Направление Иосифа, рассматриваемое по своим строго-церковным воззрениям, и воззрениям политическим шло в совершенный разрез реформаторской деятельности и взглядам, на значение государства и церкви самого патриарха Никона. Потому самому Никон строго-критически отнесся к личности преп. Иосифа, и несмотря на то, что Иосиф был канонизован еще при патриархе Иове⁹⁷³ он не признавал его святым⁹⁷⁴.

Из всей административной деятельности м. Даниила замечательнее всего то, что он административными мерами сдвинул в лице Вассиана Косого критическое направление. С падением в 1531 году Вассиана критическое направление потеряло навсегда право открытого, законного существования в обществе и в церкви. С этого времени направление критицизма объявлено вредным и даже еретическим; и если оно и теперь держалось, то более тайно и в отдаленных местах.

В незаслуженном осуждении прекрасного по своей идее критического направления виновата ересь жидовствующих. Направление критицистское, развиваясь на русской почве, столкнулось и вошло в известную комбинацию с ересью жидовствующих и в ней нашло не мало общего с собою.

Некоторое взаимоотношение между еретичеством и критическим направлением, можно сказать, имело определяющее и в то же время трагическое значение для последнего. В глазах людей консервативного направления люди реформы стали казаться настоящими еретиками и консерваторы мало отличали истинных еретиков от достойных уважения людей либерального, но вполне православного направления. Вольная и невольная связь свободного критического направления с еретичеством погубила и самое направление разумного критицизма, который со времени м. Даниила стал юридически рассматриваться как ересь.

Митрополит Даниил сдавил направление критицизма, но далеко не уничтожил его. Заволжье, Нилова пустынь воспитала в своих недрах не мало деятелей, выступивших в XVI в. Но судьба их была одинаково несчастна.

Самым прямым непосредственным продолжателем Нила Сорского, после Вассиана Косого, был инок Артемий. Начавший свои подвиги в Ниловой пустыни, он скоро так прославился своею благочестивою жизнью и просвещением, что Иоанн IV против собственной его воли вызвал его с Белоозера и сделал игуменом Троицкого Сергиева монастыря (1551–1552).⁹⁷⁵ Но строгому пустыннику не понравилась жизнь в богатом Троицком монастыре, иноки которого отличались и корыстолюбием и своеволием, и Артемий скоро оставил игуменство и снова удалился в Белоозерские пустыни⁹⁷⁶. В течение своего кратковременного игуменства Артемий успел оказать важную услугу собрату по направлению, Максиму Греку, выхлопотав для него право перехода из Твери в Троицкий Сергиев монастырь⁹⁷⁷.

Артемий был человеком строго-православным, но тем не менее в 1554 году он осуждается на соборе как еретик. Между тем все еретичество Артемия состояло в том, что он строго проводил воззрения преп. Нила Сорского на религию и все явления современной жизни.

Так Артемий со всею ясностью формулирует принцип критического отношения к церковным памятникам и здесь часто буквально повторяет слова Нила Сорского. Среди самых

авторитетных церковных писаний Артемий различает по степени важности и обязательности *«кая заповедь Божия, кое отеческое предание и кое человеческий обычай»*. Он заявляет, что мы «не просто, не яко прилучися, святых предания и словеса учения их приимем, но яко *в истину Духа Святаго законы»* и проповедует ничему не верить кроме свидетельства богодухновенных писаний⁹⁷⁸. С точки зрения своего направления Артемий относился критически и к «Просветителю» Иосифа волоцкого и находил в нем недостатки. Он рассматривал «Просветитель» не как святоотеческое общепризнанное творение (преп. Иосиф тогда еще не был канонизован), а как произведение частного лица, следоват. и погрешимое⁹⁷⁹.

И в нравственных воззрениях Артемий тождествен с преп. Нилом. Артемий ратовал против излишней приверженности к обрядам. Он в нравственных воззрениях исходил из духа евангельского учения и требовал применения евангельского учения к жизни. Он везде преследовал духовно-нравственные цели: *«письмя бо умерщвляет, а дух живет»*, поэтому он постоянно настаивал на том, чтобы делом исполнить заповеди, а не на словах и в обрядах. На соблюдение заповедей Божиих Артемий смотрел как на истинное церкви Христовой украшение, без которого ни пост ни молитвы, ни бдения не принесут никакой нравственной пользы человеку⁹⁸⁰. На этом основании он последовательно отвергал действительность заупокойных молитв, если только человек сам вел безнравственную жизнь⁹⁸¹ и пр.

Частные нравственные воззрения Артемия точно также повторяют воззрения Нила Сорского. Артемий проводил совершенно одинаковый с ним взгляд на монашество. Артемий, верный духу своего учителя Нила, отрицательно смотрел на вотчинные права монастырей отвергал законность казни и преследования еретиков⁹⁸².

Критицизм Артемия проявлялся в пределах несколько не противных православию. Он не утверждал того, что должно руководствоваться одними только евангелием и апостолом, как в том несправедливо обвинял судивший его собор⁹⁸³, он этим

указывал с точки зрения своего критицизма только на преимущественное и предпочтительное и освящающее значение евангелия и апостола в ряду произведений святоотеческой и другого рода литературы. Что это именно было так, в подтверждение этого достаточно указать на то, что Артемий в своих посланиях защищает все установления и обряды православной церкви: иконопочитание, монашество, посты, церковное предание и др.

Артемий сослан был на заточение в Соловецкий монастырь, откуда он бежал в Литву (в Луцк), где и действовал с успехом для охранения православия в его борьбе с латинством⁹⁸⁴.

Дело Артемия прекрасно характеризует свое время. Оно показывает, какие быстрые шаги делал у нас односторонний религиозный консерватизм, боявшийся всякой новой, хотя бы то и самой здоровой, мысли. Те идеи, которые позволял раньше проповедовать открыто пр. Нил Сорский и заслужил тем уважение всего современного общества, те же самые идеи спустя полвека осуждаются как ересь.

Не оцененный по достоинству в своем отечестве Артемий нашел более справедливое отношение к себе в своем добровольном изгнании в Литве. Захария Копыстенский в своей Полинодии, перечисляя учителей церкви восточной, указывает и на преподобного Артемия инока, который, «споспешествующу ему Господу, в Литве от ереси арианской и лютеранской многих отвергнул, и чрез него Бог справилжеся весь народ русский в Литве в ереси тии не перевернул»⁹⁸⁵.

В Заволжье около Артемия группировался особый кружок людей, непосредственно примыкавших к ученикам Нила Сорского и сосредоточивавшихся в его пустыне. Это были: Порфирий, Феодорит Кольский, просветитель Лопарей, и Иоасаф Белобаев. К этому же кружку примыкал и Семен Башкин, который, собственно говоря, и погубил все общество. Башкин, человек неособенно книжный, но с любовью к знанию, вращаясь некоторое время в обществ заволжской братии усвоил себе некоторые ее идеи. Человек не особенно богатого образования он прежде всего остановился на нравственных воззрениях заволжцев, как более близких к пониманию и более

конкретных. Он настаивал, также как и другие заволжцы, на согласии нравственной деятельности человека с духом евангельского учения и идеалом всякого истинно верующего человека – И. Христом, и прежде других указывал на духовенство как такое, которое должно было служить примером для общества в исполнении на деле всех предписаний Евангелия. Сам Башкин был истинным христианином и в своей нравственной деятельности старался осуществлять на деле идеи заволжцев. Протест Вассиана Косого и Максима Грека против жалкого положения рабов, который выражался у них в виде обличений, у Башкина нашел применение к жизни в том, что он дал полную свободу всем своим рабам, справедливо находя существование рабства противным евангельскому учению. Нравственные воззрения Башкина, сформировавшиеся под влиянием заволжцев, были причиной и служили объяснением того, что заволжские старцы «не хулили злобы его, а утверждали его в том»⁹⁸⁶.

Любовь к пытливости, к исследованиям, плод влияния на него заволжцев, мучила Башкина и он старался проверить свои нравственные воззрения на свящ. писании. Не обладая большими знаниями, он при изучении св. писания, путался в противоречиях и обратился за разъяснениями их к придворному священнику Симеону. Это обстоятельство и погубило Башкина⁹⁸⁷.

Невозможно вполне доверять официальным документам – судным спискам, по которым судился Башкин, как это ясно видно из несправедливого осуждения Артемия⁹⁸⁸. На соборе против Башкина ввозилось не мало таких обвинений, которые противоречили показаниям самых авторитетных свидетелей.

Отличие Башкина от Артемия можно видеть только в одном пункте. Жизнь Башкина в Москве сделала его доступным западному влиянию, именно влиянию лютеранства⁹⁸⁹, под влиянием которого в связи с критическим направлением Белоозерья у него составилась свободный взгляд на церковные письменные авторитеты. Мысль Вассиана Косого о неисправном состоянии церковных книг в России и о корыстных целях, коими руководились многие переписчики монахи, внося в книги

выгодные для себя суждения, поддержанная влиянием западного либерализма, у Башкина расширяется, и он уже дает ей крайнюю формулировку, утверждая, что и вселенские соборы писали свои определения по гордости и «яко все себя для писали, чтобы им всем владети и царским и святительским»⁹⁹⁰. Но так как это свидетельство находится в судном списке, которому вполне доверять невозможно, то еще трудно сказать, в какой мере выражался либерализм Башкина в отношении к постановлениям вселенских соборов. Но во всех других пунктах Башкин повторял только Артемия и был так же вполне православен, как и первый. В нем только была сильная «жажда истины, потребность веры и братской любви»⁹⁹¹.

Обращения Семена Башкина к священнику Симеону сопровождались трагическим значением как для него самого, так и для всего его кружка. О разных вопросах, с которыми обращался Башкин к Симеону, и на которые последний часто не мог давать никаких объяснений, передано было священнику Сильвестру, приближенному Иоанна IV. Как Симеону так и Сильвестру вопросы и рассуждения Башкина показались «недоуменными» и даже подозрительными. Дело передано было великому князю, который велел арестовать Башкина и быть собору для исследования его учения. Вместе с Башкиным схвачено было много его единомышленников – особенно заволжских старцев⁹⁹². Тут привлечены были к соборному суду Артемий, как советный с Башкиным, Феодорит и Иоасаф – как друзья Артемия. Даже Максим Грек и тот попал в подозрение, как находившийся в близкой связи с Артемием. Всемогущий в других случаях Сильвестр и тот навлек на себя подозрение своим хорошим отзывом об Артемии⁹⁹³.

В 1553–1554 г. составилсЯ обширный собор на еретиков. Большинство членов собора, проникнутые идеями Иосифа Волоцкого, строго судили о подвергнутых суду лицах. Здесь снова был поднят вопрос о преследованиях еретиков и он решен был в духе Иосифа. На соборе принесена была самая книга Просветитель Иосифа, которую все называли светило православия. Присутствовавший на соборе Кассиан, еп. Рязанский, молчаливый свидетель деяний Стоглавого собора,

не выдержал теперь, когда в числе подсудимых лиц увидел своего учителя и сподвижника по пустыне Иоасафа Белобаева, и стал защищать всех подсудимых белозерцев и критически разбирать «Просветитель», доказывая, что в нем подобраны не везде верные свидетельства. Но единоличное заступничество Кассиана прошло бесследно; он даже подвергся небесной каре, последствием которой было отречение его от кафедры. Собор осудил Артемия, Башкина, Феодорита и др. как опасных еретиков и разослал их по разным монастырям.

Собор 1553–1554 года, служащий новой открытою вспышкой борьбы двух направлений русской мысли, представляет одно из замечательных явлений в истории развития последних. На нем противоположность взглядов того и другого выразилась в таких же резких, если только не более, чертах как это было на соборе 1531 года под председательством м. Даниила. Разность состояла в том, что пред собором 1553–1554 г. находился целый кружок заволжских старцев, тогда как пред собором Даниила подсудимых было только двое. Исход собора 1553 года также был несчастен для заволжской братии и после него направление Нила Сорского заметно сходит с исторической сцены.

Собор 1553 года замечателен и для характеристики консервативного направления. Отцы собора, строгие ревнители всего старого строя, своим осуждением неповинных заволжцев ясно дали понять всем, что современная церковная иерархия готова отнести к разряду еретиков всякого, кто вздумает рассуждать о религиозных предметах с точки зрения чего-либо более нового и живого.

А по делу Висковатого, который осмелился рассуждать и публично высказывать свои мнения по поводу написания некоторых икон в церквях по новым образцам, собор 1553–1554 года высказал даже мысль, запрещающую мирянам всякие рассуждения о вере, как несвойственные их положению в церкви⁹⁹⁴. Таким образом систематически преследовалось всякое уклонение мысли от установившихся порядков и понятий, как проявление «проклятого» мнения.

Одним из выдающихся представителей церковного консерватизма в половине XVI в. был митрополит Макарий, для которого такие незначительные отступления от издавна установившейся нормы, как пение аллилуиа по дважды, вместо трех раз значило петь «только на грех себе и на осуждение»⁹⁹⁵.

Но в лице продолжателей Нила Сорского на Белоозере церковная иерархия убила, и то далеко не совсем, только одну особую струю в общем умственном брожении Заволжья. В XVI веке здесь развилось самое сильное и разнообразное брожение умов; направления, прежде отчетливо обозначавшиеся и отличавшиеся одно от другого, теперь перемешались, перекрестились и таким образом образовался настоящий умственный хаос, в котором можно отметить и оттенить только самые основные элементы:

1. Не убитое окончательно критическое направление Нила Сорского, которое даже в лице напр. Башкина, стало переходить границы умеренности.

2. Ересь жидовствующих в ее чистом виде продолжавшая прозябать и создавшая на своей почве новые, особые секты.

3. Выродившееся на почве ереси жидовствующих направление чистого рационализма, элементов которого заключалось так много в жидовстве, причем сами собою выделились и стушевались специфические особенности жидовства, как элемента случайного.

4. Наконец проникшее в Россию влияние запада, которое само шло в разных видах – в форме католичества, лютеранства и в других фракциях западного реформатства.

Благодаря всем этим разным условиям в отрицательном направлении русского общества произошло сильное смешение и разнообразие мнений, воззрений, общею чертою которого был крайний рационализм.

И действительно на Белоозере около половины XVI века встречаются и «отроды ересей Люторскихъ»⁹⁹⁶, и такие из либеральных иноков Кириллова монастыря, которые утверждали, что апостольские послания писали старцы или пресвитеры церковные, а не сами апостолы и называются апостольскими только «чести ради»⁹⁹⁷.

Но самым рельефным цельным отображением рационалистического брожения на Белоозере является ересь Феодосия Косого, который был постриженник Кириллова монастыря.

В ереси Косого можно подмечать разные элементы, соответствующие условиям, вызвавшем общее брожение умов. В догматическо-теоретическом учении Косого, напр. в отвержении им божественности Иисуса Христа, в отрицании воплощения и искупления, почитании икон, в учении о поклонении единому Богу и пр. повторяются ни более ни менее, как положения ереси жидовствующих.

Учение Косого есть выражение крайнего рационализма, усилившегося под влиянием западного протестантского движения. Он проводил мысль, что истинные книги суть только священное писание ветхого завета. Он не отрицал канонического достоинства и всех новозаветных канонических книг, исключая послания ап. Павла Евреям, подлинность которого он отвергал по примеру западных протестантов лютеран.

Взгляд на источники вероучения Косой применил и к практике. Он отрицал всякое уважение с богослужебным и аскетического и молитвенного содержания книгам, равным образом не признавал канонического достоинства правил соборных и называл их простыми человеческими преданиями, так как они написаны были только епископами⁹⁹⁸. Так широко понимаемый критический принцип привел его к отрицанию почти всей религиозной внешности, особенно монашества, которое он называл человеческим преданием.

Но в учении Косого можно находить воззрения, выработавшиеся на почве истинного православного критицизма. Постоянные ссылки Косого на евангелие и апостол, как на единственный источник вероучения⁹⁹⁹, и имеют своим первоисточником мысль преп. Нила Сорского, с особенною полнотою развитую Вассианом Косым о преимущественном и определяющем значении евангелия и апостола по отношению к другим церковным памятникам. По этому до некоторой степени прав Невоструев, который говорит, что мысль Вассиана о

предпочтительном отношении к евангелию и апостолу вела к лютеранству¹⁰⁰⁰, или вернее к русскому протестантству.

Косой и его последователи вполне в духе заволжцев отрицают право преследований и казни еретиков, равным образом высказываются против права монастырей на владение вотчинами и крестьянами. При этом замечательнее всего то, что еретики, последователи Косого, в оправдание своего отрицательного взгляда на вотчинные права монастырей ссылались на слова Максима Грека, который «зело понуждает инокам хранить заповеди нестяжания, о чем также добре писа князь Вассиан-инок»¹⁰⁰¹.

Собор 1553–1554 года, рассматривавший дело Артемия и других заволжских старцев православной фракции привлек к суду и еретика Косого и некоторых его последователей¹⁰⁰². Замечательно, собор не различал еретической фракции заволжцев от православной и относился к ним безразлично с одинаковым недоверием. Собор 1554 г. разослал осужденных по монастырям.

Все вообще отрицательное критическое направление, волновавшее долгое время русские умы, не уничтожилось соборными приговорами. Оно оставило после себя глубокие следы.

Ересь жидовствующих не уничтожилась и продолжала прозябать под видом разных сект, напр. секты субботников, в которой еще Димитрий Ростовский видел продолжение ереси жидовствующих¹⁰⁰³.

Крайний рационализм ереси Косого, – результат развития обоих направлений и ереси жидовствующих и православного критицизма в связи с реформационным движением запада, послужил основанием и почвою для образования рационалистических сект молокан, духоборцев и др.

На почве анти-иерархического движения стригольников, потом жидовствующих и Косого в XVII в. развивались по новгородской области церковно-демократические секты безпоповщины¹⁰⁰⁴.

И в XVII веке мнения с отрицательным характером время от времени прорываются. Так князь Иван Хворостинин,

находившийся на службе при дворе, отрицал церковные обряды, вечную жизнь, и запрещал своим людям ходить в церковь.¹⁰⁰⁵

В течение всего XVI и даже отчасти и XVII вв. Волоколамский монастырь продолжал поддерживать свое консервативное направление и служил местом ссылки как для нарушителей церковного порядка, так и для людей политически неблагонадежных.

Инокам Волоколамского монастыря (Герасиму Ленкову и Филофею Полеву) пред началом собора 1553 года поручался надзор над Башкиным¹⁰⁰⁶. После соборного осуждения Башкин был сослан в Волоколамский монастырь¹⁰⁰⁷. Около 1590–1592 годов в Волоколамском монастыре находился «на смирении» некто Васюк Курицын, может быть один из потомков известного покровителя жидовствующих, Феодора Курицына¹⁰⁰⁸. В Волоколамский монастырь отправляемы были и пленники¹⁰⁰⁹.

Слава знаменитого основателя монастыря, строгость монастырского устава и основанных на нем порядков, выдержанность характера иноков монастыря, их административные способности, направление и дух их воззрений, их многочисленность, наконец симпатии к монастырю великих князей сделали в своей совокупности то, что Волоколамский, Иосифов монастырь, не смотря на короткий период своего существования, занял в иерархическом списке монастырей очень видное место и затмил собою такие даже монастыри, которые славились своею древностью¹⁰¹⁰.

Отдел второй

Ко второму отделу обозрения сочинений митрополита Даниила относятся те части из его произведений, которые характеризуют его как проповедника нравственности вообще, безотносительно к отдельным направлениям своего времени, и которые представляют его нравственное мировоззрение в связи с рассмотрением недостатков и пороков, более или менее общих его современникам. При логической непоследовательности и беспорядочности в изложении какими чертами отличаются сочинения Даниила, невозможно прямо выделить известное число его слов и посланий, которые бы по характеру своего содержания в целом своем виде отвечали назначению отдела. Самая существенная задача при изучении сочинений – это то или другое мировоззрение автора; но преследуя ее невозможно при обозрении сочинений Даниила держаться того порядка, какой дан им самим автором. Это обстоятельство вынуждает отказаться от следования распорядку мыслей, находящемуся в словах и посланиях Даниила, и заставляет в выгодах чисто логических избрать другой, более отвечающий логическому построению мыслей порядок. В настоящем отделе будет изложен в возможной связи и последовательности круг нравственных воззрений митрополита Даниила и во многих случаях безотносительно к тому, где и из каких слов или посланий взяты те или другие данные для характеристики нравственных взглядов митрополита.

Все нравственное мировоззрение м. Даниила, рассматриваемое как с своей положительной, так и с отрицательной стороны, находится в связи с господствовавшими нравственными воззрениями и нравственным состоянием современного ему русского общества. Поэтому для того, чтобы можно было уяснить и понять его нравственное мировоззрение, необходимо историческое изучение нравственного состояния современного ему русского общества в Господствовавших в нем

нравственных воззрений, потому что оно само есть ни более ни менее, как только продукт того и другого.

Глава I

Характер и высота нравственных воззрений того или другого общества обуславливаются степенью состояния и характером просвещения. Древнерусское просвещение имело характер исключительно религиозный, под влиянием коего ум русского человека витал преимуществу в области отвлеченных материй невидимого духовного мира, спасения, вечного блаженства и под. Вращаясь в сфере духовных предметов религии древнерусское просвещение сравнительно мало давало человеку для его действительной жизни и для его обыкновенных земных отправлений. Видимый мир, земные блага и жизнь человека на земле затрагивались здесь не сами по себе, по своей сущности, но главным образом по отношению к другому, невидимому миру, именно настолько, насколько они являлась средством для достижения высшей духовной цели вечного блаженства. Но так как в действительности видимый мир и его блага не только иногда не служат средством для достижения спасения, но несравненно чаще, наоборот, составляют одно из препятствий в деле духовного нравственного развития человека, то это обстоятельство дает серьезные основания к тому, чтобы видимый мир и жизнь человека на земле рассматривать более с отрицательной стороны, как нечто ненадежное и опасное для нравственной деятельности. Таким образом, выходя только из одного общего направления древнерусского просвещения, должно придти к отрицательному, аскетическому взгляду на мир и его блага. Если же мы обратим внимание на содержание письменных памятников, на которых поддерживалось древнерусское просвещение, то увидим, что в нем были господствующими аскетические идеи, которые вместе с церковною письменностью занесены были на Русь из Византии. В то время, когда Россия подчинилась влиянию Византии, господство религиозных идей достигло в ней своего апогея и монастыри стали давать направление обществу. При всеобщем упадке нравов, при политическом одряхлении Византии, лучшие представители

византийского общества, отчаявшись в возможности жить и действовать в мире, среди общества нравственно растленного, отрекались от этого мира, бежали в монастыри и там посвящали себя на служение тому аскетическому идеалу, который был по их мнению, почти единственным средством для нравственного усовершенствования и спасения общества. Самым необходимым последствием чрезмерного преобладания аскетических идей в Византии было то, что идеал христианской добродетели выработался такой, который ставился вне общества, помимо обыкновенных человеческих отношений, воплощался в монашестве, в отрешенности от мира. Аскетизм был существенною стихиею византийской письменности. В сочинениях Ефрема Сирина, Макария Египетского, Иоанна Лествичника, Исаака Сирина, Диадоба, Дорофея, Максима Исповедника, Анастасия Синаита, Феодора Студита, Феодора Ефесского, Филофея Синаита, Симеона Нового Богослова, Марка Подвижника, Исихия и многих других раскрывается со всею подробностью внутренняя духовная жизнь христианина с преобладанием аскетического колорита. Вместе с христианством из Византии переходит в Россию и выработанная ею литература и здесь путем переводов получает широкое развитие и применение. Большая часть переводимых творений, какие были в ходу в древней Руси, принадлежит к аскетической литературе и более всего тогда переводились творения иноческие¹⁰¹¹. Не мало было исторических условий в русской жизни, способствовавших развитию в ней аскетических идей. Ко времени принятия христианства Россия не выработала своей собственной народной литературы и потому в ней византийская письменность немалое время заменяла собою народную и чрез то сделалась как бы родственною ему. Литературные памятники, завещанные Византиею, сослужили для русского народа и литературными источниками и образцами. Под непосредственным действием византийских образцов возникла и развилась и собственная русская литература. Первыми проповедниками и проводниками христианского просвещения были митрополиты и епископы, которые, будучи родом греки, естественно проводили в жизнь русских убеждения,

почерпнутые и образовавшиеся у них на почве изучения ими своей родной аскетической литературы. Под нравственно аскетическим руководством митрополитов действовали епископы и низшее духовенство и особенно монашество. Русское монашество сформировалось под непосредственным влиянием и по образцу греческого и в аскетических произведениях греческих находило изображение своего высшего идеала. Русские монастыри в свою очередь сделались для России первыми рассадниками просвещения. Пользуясь большим запасом знаний, почерпнутых из греческой аскетической письменности, русские иноки и подвижники проводили их в жизнь общества и распространяли их посредством устных бесед и посланий. Состояние просвещения также содействовало развитию аскетических идей. Будучи людьми мало образованными, не подготовленными и мало способными к отвлеченному богословскому мышлению, требующему сравнительно высшей степени умственного развития, древнее русские книжники более всего вращались в области нравственного учения, как более конкретного, а потому и более доступного для их ума, и не требовавшего для своего усвоения глубокого систематического мышления и главное обстоятельно раскрытого и развитого в произведениях византийской письменности, которыми они и пользовались в самой широкой степени, подвергая их некоторой переделке и изменениям. Одним из внешних условий развития аскетизма была сама история русского народа, которая сложилась для него неблагоприятно и тем дала широкий простор аскетическим идеям. Постоянные набеги разных кочевых народов, двигавшихся из средней Азии, сменившиеся тяжкими для народа междоусобиями князей удельно-вечевого периода, ужасы татарщины и продолжительного ига монголов, частые моровые поветрия, голода, опустошительные пожары и под. неопровержимою логикой фактов действительно вселяли в народ аскетический взгляд на мир, как на арену, полную зол и скорбей и вообще как на ничтожество. Благодаря всем этим, вместе взятым условиям, аскетическая идея сделалась господствующею и в самостоятельной русской литературе. Под

влиянием господствующих аскетических воззрений в древней Руси мир и жизнь человека на земле рассматривались более с отрицательной стороны и описывались по преимуществу в своих непривлекательных сторонах. Самое понятие мира обратилось в синоним греха, непостоянства и ничтожества¹⁰¹². Аскетизм, господствуя в воззрениях древнерусского человека, до некоторой степени прилагается и к самой жизни русского общества древнего времени. Самая обыденная жизнь древнего русского человека слагалась по монастырскому образцу, даже великие князья и цари окружали себя монастырской обстановкою¹⁰¹³.

Аскетические творения оказали большое влияние и на характер литературной деятельности м. Даниила. Самая большая часть из них встречается в его сочинениях. Многие слова и послания, если только предметом их служит нравственное учение, наполнены выписками из подвижнических произведений. Даниил воспитался на аскетической литературе и сроднился с аскетическим духом. Он даже собрал для личного пользования очень значительное число памятников аскетической литературы, которые и составили его замечательный и до настоящего времени сохранившийся сборник, носящий название «главника Данииловскаго», и где составителем сборника сгруппирована большая часть аскетических творений¹⁰¹⁴.

Аскетический характер церковной литературы оказал свое влияние на воззрения м. Даниила. Как человек, весьма рано отдавшийся монашеству, он сочувствовал и увлекался строгою моралью аскетизма. Существует специальное послание Даниила о том, «яко житие сие прелестное яко сон мимо грядет»¹⁰¹⁵. Не в одном только этом послании проводятся аскетические тенденции. Сочувствие к ним митрополита осязательно и во многих других его словах и посланиях. Он редко пропускает случай, чтобы не упомянуть о суете мирской и ничтожестве земного человеческого существования, когда касается в своих рассуждениях жизни современного ему общества. У Даниила так же, как и у его современников, мир

сей весьма часто называется «прелестным»¹⁰¹⁶, а жизнь человека житием «скоропогибающим», «суетным»¹⁰¹⁷.

В своих взглядах на мир и жизнь человека Даниил находится в зависимости от духа своего времени. Взгляды его на жизнь также суровы и строги и мало уступают в своей силе взглядам, истых ревнителей аскетизма. Исходный пункт его воззрений дышет строгостию настоящего аскета. Он увещевает своих пасомых, «настоящая *яко несущая* помышляти», откуда само собою вытекает и такого рода наставление, как наставление «презирать *настоящая*»¹⁰¹⁸. Необходимость «презирать» мир Даниил обосновывает на крайней неустойчивости всего того, что дает человеку этот мир, и с другой стороны и на скоротечности жизни самого человека, настолько короткой, что ему ни чего не остается более или менее осязательного от благ, предоставляемых ему миром. Даниил любил долго останавливаться на мысли о постоянной изменчивости и неустойчивости всех благ, какие только достижимы человеком на земле, благ, за которыми он так страстно гоняется, на что убивает иногда целую жизнь. «Что есть течение мира сего или есть слава его?» спрашивает себя в одном месте Даниил. «Вся басни, вся паутина, вся дым, и трава, и цвет травный, и сень, и сон» отвечает сам себе спрашивающий¹⁰¹⁹. В мире нет ничего более или менее устойчивого: в нем «вся преходна, вся мимомощественна есть», Жизнь мира и всего, что только существует в нем, есть постоянное движение и постоянное изменение: «непрочно есть и непостоянно *ничтоже* от сущих на земли и человеци, и вещи, и разумы, и словеса, и мысли, и дела их, превращает бо ся *яко коло* и *яко стень* преходит». «Что убо не мимомощественно, *что ли не пагубно в житии сем*»? В мире, по взгляду Даниила, «все лукавство и мимотекуща есть»¹⁰²⁰. Развивая свои аскетические идеи, Даниил воплощает их иногда в очень удачную форму. Здесь у него является живость и красота слова в такой мере, в какой редко у него можно встретить в другом месте. Прекрасна картина, начертанная Даниилом в одном из его посланий, где рельефно выступает как вся беспомощность самого человека, так и гибель в отдельности, по частям, всего того, на

приобретение чего была убита не одна, может быть, человеческая жизнь. «Придем, о любимче», так начинает свою речь Даниил, и видим во гробех ясно: где оно и оно много имение в бесчисленное богатство? Где крепость телесная ихъ? Где храбрость мужества ихъ? Где убо есть доброта телесная? Где есть юность? Где суть очи? Где языки многоглаголивые и ухищренные речи? Где лепота плоти и где красота юности? Где баня и прочее угодие плоти? Где одры слоновыя и золотопрядныя постеля? Где кони среброуздыя? Где оружия златобещанныя? Где высокия престолы? Где царие и князи и иже возвышенная слава? Где боярство и честь? Где красота и слава суетного сего жития? Вся исхоша яко трава, вся рассыпашася, вся погибоша. Где убо тогда мирское пристрастие? Где маловременных мечтаний? Где злато и сребро? Где раб множество и отроки предтекущие? Где многоразличные трапезы, и сладкия снеди, и хитрость поваров? Где красота разная? Где златыя и сребренныя сосуди? Где сладкия вина неразтворенныя в прочее питие благовонное? Где ристание конское и утешение суетное? Где радость прелестного сего века? Где веселие маловременное суетного жития? Все пепел, вся персть, вся прах, вся сень. Что убо всуе мятемся вси человеци гной суще, персть, и прах, и плоть, и кровь, трава и цвет травный, сень и дым... Вся убо видимая мира сего», так заканчивает свою речь митрополит, «красна суть и славна, но вскоре минует и исчезают яко дым, яко сон, или яко цвет уведает». В приведенной тираде можно основательно подозревать влияние на Даниила творений древних отцов церкви, особенно Златоуста.

Не менее сосредоточивает внимание Даниил на второй своей мысли, – мысли о скоротечности человеческой жизни. «Что есть житие наше, о любезне», пишет митрополит, «не яко же ли сонное видение? Не яко же ли цвет травный и пара, в мале восходящи и исчезающи, или речная быстрина мимотекущая, или яко роса утренняя»¹⁰²¹. Человек, будучи таким скоротечным существом в здешнем мире, должен видеть в этом ничтожество своей жизни и поэтому не увлекаться благами сего тленного мира. «Присно учимся о спасении душ

наших, пишет митрополит, скоро бо мимотекут дние лет наших, и все настоящее житие яко стена преходит, и яко дым исчезает, и яко сон и яко цвет и яко роса утренняя, съкращено бо есть житие сие и лета, и дние, и часы, и часци нимало поостояние имут: яко конь скоро мимотечет, и яко птица по воздуху скоро мимолетит, тако и дние наши, и часы и часци скоро мимотекут»¹⁰²². Еще настойчивее говорит Даниил о том же предмете в другом месте «невеси ли, еже слово се точию изглаголахом, и уже колико претече живота нашего прелестнаго: не веси ли вчера глаголавшего с нами и днесь в гроб отнесена, помысли колико при твоей памяти отъидоша на будущую жизнь, коликоже до твоея памяти, и каколи ныне скоро текут друг по другу на вечное селение»¹⁰²³.

Что касается влияния аскетических воззрений несомненно отразившихся на сочинениях митрополита Даниила, то нужно сказать, что это влияние замечается в разных частных взглядах Даниила не в *одинаковой степени* и проводится в них не с одинаковою последовательностью. Встречаются такие отдельные пункты в нравственном мировоззрении Даниила, в которых аскетизм отражается в самой крайней, даже противозаконной степени, тогда как можно указать в системе его нравственных воззрений и такие отдельные взгляды, которые отличаются умеренностью своих требований и практическим знанием жизни и очень далеки от суровых запросов строгих аскетов.

Суровый односторонний взгляд на мир, его блага и жизнь в нем имел свои особенные последствия в жизни русского народа. Если мир не представлял в глазах древнерусского общества ничего прочного и полезного в деле духовного спасения человека, то для достижения последнего должно было существовать на земле какое-либо учреждение, которое бы более всего было отрешено от мира и его призрачных благ, и которое бы потому самому более всего представляло в себе, средств для спасения человека. Византийская аскетическая письменность и за нею и русская книжность более или менее отчетливо указывали прямой и самый верный путь ко спасению в удалении от мира, в монашестве. «Патерики синайский и

скитский», говорит Буслаев, проникнутые самую восторженную поэзию отшельнической жизни, были любимым чтением наших предков от XI и даже до XVII в. включительно. Эти аскетические книги, отрывками внесенные в прологи, имели громадное влияние на древнерусскую литературу. В ежедневном чтении пролога они заучивались наизусть и нечувствительно входили в воззрения и убеждения наших предков, и *отражались в практической их деятельности учреждением и распространением пустынножительства в безлюдных захолустьях русской земли*¹⁰²⁴. Вот почему самая пустыня, олицетворявшая собою удаление от мира, монастырь, сделалась местом «духовных желаний» для благочестивых людей древности, и в то же время предметом самых живых поэтических изображений ее духовных красот¹⁰²⁵. Монашество таким образом совершенно последовательно становилось в умах многих русских людей древности почти исключительным идеалом истинно-христианской, высоко-нравственной жизни, и идеал монашеский сделался до некоторой степени идеалом истинного христианина¹⁰²⁶.

Взгляд на монашество, как на идеал высоконравственной, истинно-христианской жизни, содействовал быстрому развитию его на Руси. Лучшим доказательством тому могут служить прямые цифровые данные, касающиеся монастырей. Так с XI – до XIV века их возникло восемьдесят семь, в XIV и первой половине XV в. их явилось до ста пятидесяти¹⁰²⁷. Точно также в прогрессном порядке шло возрастание монастырей во второй половине XV и начале XVI века. За этот приблизительно период времени появилось новых монастырей почти вдвое более прежнего¹⁰²⁸.

Церковная письменность, проникнутая аскетическими тенденциями, сравнительно мало давала собою для действительной жизни, для обыкновенных человеческих отношений. Если же в памятниках церковной литературы и рассматривалась обыкновенная, мирская жизнь человека, его общественное, экономическое положение, отношение к другим членам общества и под., то рассматривалась более с

отрицательной стороны. Мирская жизнь с ее различными отправлениями оценивалась в них с точки зрения отношения ее к вопросу о сравнительных удобствах получения спасения. И мирская жизнь с этой стороны рассматривалась как такая, которая представляет в себе менее всего удобств для получения спасения и стоит здесь неизмеримо ниже монашества.

Уже в этом одном аскетическом взгляде на мирскую жизнь скрывалась почва к установлению взгляда на невозможность спасения в мире, мирским человеком. Такой взгляд действительно установился в русском обществе и очень рано. Он появился под непосредственным действием аскетического направления церковной письменности. Давая положительный идеал высоконравственной жизни в монашестве и трактуя о всевозможных неудобствах спасения в мире, памятники аскетического содержания распространяли еще и такие взгляды, которые прямо уже вели к мысли о невозможности спасения в мире. Это именно те взгляды, которыми унижалась нравственная личность женщины, а вместе с нею и все семейное начало.

Основа общества, государств и церкви есть семья, центр и средоточие семьи в свою очередь есть женщина. Между тем выработанные аскетическим направлением Византии взгляды на личность женщины, занесенные потом и в русскую письменность, не только не признавали за женщиной того высокого положения, какое ей по праву принадлежит в обществе и семействе, но унижали нравственную личность женщины¹⁰²⁹. Личность женщины представлялась в то время существом низшим и рассматривалась многими как постоянный источник соблазнов. Ей приписывались непостоянство, слабость и шаткость ее нравственных начал, склонность ко всему худому, злему, но особенно женщине приписывались коварство и лукавство – качества, которые до некоторой степени олицетворялись в женской личности¹⁰³⁰. В характере древнерусской женщины отмечалась еще редкая ее способность увлекать вместе с собою других (разумеется, мужчин) на путь порока и страстей. Женщина окружалась тогда ореолом злой

прелестницы и коварной обольстительницы¹⁰³¹. Нравственная несостоятельность женщины последовательно доводилась до того, что ей приписывались связи с демонами и даже рождение от них детей¹⁰³². Даже внешность, красота женщины рассматривались более с точки зрения нравственно-аскетической и трактовались как предмет соблазнов и обольщений. Отрицательный взгляд на красоту женщины доходил до того, что строгие моралисты древности решались запрещать смотреть на женщину¹⁰³³ и говорить с нею¹⁰³⁴. Наконец женщина в физиологическом смысле признавалось не вполне совершенною и часто унижалась во имя начала естественного¹⁰³⁵. Таким образом личность древнерусской женщины ни в умственном, ни в нравственном отношении, ни даже во внешних своих качествах не только не пользовалась вниманием и уважением, но многими рассматривалась как опасное для нравственного чувства человека существо.

Христианство, в форме чистого восточного православия, со времени своего появления в России и до татарского нашествия не успело проникнуть всего существа русского человека и сделаться необходимою стихиею всей жизни русского народа¹⁰³⁶. Равным образом и идеи византийского аскетизма, под влиянием которых по преимуществу выработался суровый взгляд на женщину, прививались к сознанию русского народа не вдруг. Занесенный из Византии низкий взгляд на женщину вращался в области только теории и не успел еще найти себе широкое применение в самой жизни русского народа до самой эпохи татарского нашествия; в домонгольский период русской жизни русская женщина пользовалась до известной степени открытым и гуманным положением в обществе¹⁰³⁷. Татарское нашествие оказало известное влияние на весь склад древнерусской жизни. Бедствия татарского ига и одновременно с ними происходившие внутренние неурядицы и другие несчастья на Руси способствовали глубокому проникновению христианства в народные массы. В эту эпоху замечается особенно сильное возбуждение благочестия в народе и господство религиозных идеи достигает высшей степени. Вместе с тем замечается и более глубокое проникновение в

народ идей религиозного византийского аскетизма с его крайними воззрениями на личность женщины. Их усиление сопровождалось дальнейшим развитием в русском обществе одностороннего взгляда на женскую личность, который и выразился в действительной жизни тем, что русская женщина после монгольского периода становится в приниженное положение в обществе и в зависимое в семье.

Взгляд на женщину, как на существо в нравственном отношении низкое и с естественной стороны не вполне чистое, должен был отразиться по необходимости и на взгляде на самый брак, основой которого служит несомненно женщина. И действительно, под влиянием отрицательного взгляда на женщину, преследовавшуюся именем злого существа, самый брачный союз с нею стал унижаться. Некоторое оправдание унижению брачных отношений могли дать слова Апостола Павла, похвалявшего девство и предпочитавшего его супружеству. (1Кор. VII гл.). Видя в браке учреждение само по себе низшее девства или монашества и принимая во внимание и то, что брачный союз должен быть заключен с женщиною, существом низшим, не вполне чистым по физической и нравственной своей природе, и служащим источником нравственного соблазна, некоторая часть древнерусского общества пришла к убеждению, что брачная и вообще мирская жизнь является преградой для получения спасения. В некоторой части русского общества мало по малу сложилось убеждение, что для надежного получения спасения христианству необходимо вести безбрачную жизнь, идеал для которого давно начертан был в монашестве. Отсюда само собою понятно, что в древности образовался низкий взгляд на брак, не вполне отвечавший его действительной важности, освященной христианством, объявившим его богоучрежденным и благодатствованным установлением. Так в некоторых письменных памятниках русской древности брак рассматривался, как грех как учреждение «неполезное»¹⁰³⁸, которое стоит неизмеримо ниже девства¹⁰³⁹. При таком одностороннем взгляде на браке не редко в древней Руси была случаи такого рода, что лица обоего пола, соединенные между

собою узами брака, проживали целые годы, не пользуясь его правами¹⁰⁴⁰. В половине XVI в. существовал известный кружок людей, которые «хулили брак»¹⁰⁴¹.

Идеальный взгляд на монашество и параллельно с ним развивавшийся взгляд на брак, как на низшую в нравственном отношении форму жизни, в людях мирских вселяли недоверие к возможности получения спасения и опасения за свою будущую участь. Мир и вся житейская обстановка казались для мирян опасными для души. Таким путем многие благочестивые люди древней Руси постепенно приходили к убеждению, что только под монашеским одеянием можно получать себе спасение, что самым верным и почти единственно надежным средством ко спасению – это бежать от мира и заключиться в монастырь. При таком взгляде на монашество многие массами поступали в монастыри. С другой стороны ревнители благочестия, оставаясь и живя в мире, отчаивались во своем спасении, считая себя окончательно погибшими для него, и случалось нередко так, что некоторые из них в отчаянии, порывали свои семейные узы, покидали жен и детей на произвол судьбы, нередко без пристанища, и скрывались в монастырях¹⁰⁴². От мужей не отставали жены и те часто поступали в монастырь тайно от своих мужей¹⁰⁴³. Благоговение к монашеству дошло до того, что некоторые находясь при жизни в положении, препятствующем принятию монашества, высказывали желание чтобы по крайней мере мертвенные останки их покрывались монашеским одеянием, рассчитывая в этом случае и этим путем получить некоторое облегчение своей загробной участи¹⁰⁴⁴.

Широкое развитие монашества имело некоторые неблагоприятные последствия для русского общества. Общество лишалось здесь весьма многих из своих членов, которые и по своему нравственному состоянию и умственным способностям могло бы во всяком другом случае принести ему много пользы. В замен их в самом обществе увеличивалось само собою и без того уже значительное число людей, к которым вполне приложимо название, по аскетической терминологии, «людей века или мира сего». Для таких людей вопрос о спасении имел более или менее второстепенное

значение, а цель жизни – наслаждение земными благами. От таких людей трудно было ожидать более или менее нравственной чистоты в жизни. Подобные люди, преданные всевозможным удовольствиям, не хотели много думать о своем спасении и нравственном усовершенствовании или уже окончательно отчаивались в достижении его. В том и другом случае результат был один и тот же – нравственная разнузданность. С другой стороны лица более нравственные и честные, видя вокруг себя постоянные нравственные уклонения в безобразия, действительно приходили к тому заключению, что в мире и среди мира невозможно получить спасения, что в нем царят одно только зло и диавол. Таким образом мало по малу на сцену выдвинут был вопрос, ставивший под сомнением возможность спасения в мире, вне монастыря. Мысль о невозможности спасения в мире появилась на Руси очень рано, еще в домонгольский период¹⁰⁴⁵. Убеждение в невозможности спасения в мире – не случайное явление в русской общественной жизни, оно сложилось временем и обстоятельствами и разделялось значительной массой людей, вполне сознательно утверждавших: «яко несть мощно спастися живущим в миру». Односторонность и несправедливость такого взгляда вызвала против себя целую обличительную литературу¹⁰⁴⁶. Особенно сильно вооружался против убеждения русских о невозможности или по крайней мере непреодолимой трудности получения спасения в мире и против взгляда на монашество, как на путь верный и почти единственно ведущий ко спасению, преп. Максим Грек¹⁰⁴⁷.

Убеждение известной части русского общества о невозможности спасения в мире, появившееся еще в домонгольский период, все росло и росло. Распространению его много содействовало татарское иго со всеми его продолжительными и тяжелыми бедствиями, какими оно сопровождалось для русского народа. В нашествии татар русские видели кару Неба за грехи народа; последствием этого убеждения было более глубокое проникновение в народе христианской религии. С татарскими владычеством совпали многие другие бедствия, послужившие поводом к появлению

мысли о близкой кончине мира. Оба эти исторические обстоятельства вызвали собою широкое развитие религиозных идей. Внимание общества более всего стало сосредоточиваться на делах благочестия, которому, сообразно его аскетическому пониманию, вовсе не гармонировала мирская и семейная жизнь. Убеждение о невозможности спасения в мире существовало и в первой половине XVI века и тогда еще интересовало собою умы весьма многих русских людей. Интерес вполне понятный. Сущность вопроса касалась не каких-либо отвлеченных догматических тонкостей, иногда вовсе непонятных для массы, и доступных только избранным умам, она задавала за самую жизненную сторону общества и касалась результата целой жизни и деятельности всякого человека.

Между словами м. Даниила находится одно такое, которое написано было им в связи с развитием обсуждавшегося вопроса о возможности или невозможности спасения в мире. Вопрос этот исторически возник как прямое следствие установившихся аскетических воззрений на видимый мир, его блага и мирскую жизнь человека, как на препятствия для нравственного развития человека и получения им спасения. В своих попытках уяснить пред пасомыми истинный христианский взгляд на мир и его блага, митрополит, не вдаваясь в разные побочные рассуждения, прямо за исходный пункт своих суждений берет самую сущность вопроса, послужившего камнем преткновения для многих из его современников. Сущность вопроса, как известно, сосредоточивалась на понятии «мира». С этого и начинается сам Даниил. Он этому предмету посвящает особое, тринадцатое слово и дает ему соответствующее название: «о еже что мир, и яже в мире».¹⁰⁴⁸ Здесь он определяет понятие мира и указывает, что мир сам по себе не есть зло, а под миром, как противником спасения, по употреблению отцев церкви, разумеется совокупность зла нравственного, а не физического.

В содержании первой часто тринадцатого слова можно отметить два отдела. В первом из них развивается общая идея слова, указанная в его оглавлении; второй отдел состоит из кратких частных пастырских наставлений, напр. о подаянии

помощи своим ближним, об управлении рабами и отношении к ним. В данном случае замечателен первый отдел, как прямо отвечающий общей идее слова.

Сообразно святоотеческому употреблению митрополит усваивает за «миром» значение препятствия для спасения человека только тогда, когда с названием мира соединяется представление о нем как о совокупности нравственного зла. Мир, как видимый объект, рассматривается им не как зло. О мире, как объекте, он мало рассуждает. Когда он трактует о мире, то имеет в виду мир в нравственном смысле. «Возненавидим мир, и князя его, и миродержательныя его вещи, так начинает свое слово Даниил и тотчас же ставит себе вопрос: что есть мир?» – «Плищъ, молва, лукавства, страсть к мимотекущим, лицемерие, неправда, грех вот что есть «мир». «Что есть мира сего князь дьяволъ? что есть миродержательныя его вещи» задает себе новый вопрос митрополит, желая в своем ответе показать, что именно в мире; служит диаволу средством для совращения людей ко злу, средством, которое митрополитом называется «миродержательными вещами диавола». «Ненависть, неправда, зависть, ложь, клевета, злопамятства, любление богатства, желание престол высоких (честолюбие), славы, чести, имени, мнение, гордость, превозношение, татьба, разбойничество, услаждение плотское, пристрастие к вещам, любодеяние и всякое блуждение и прочая *страсти* сия суть миродержательныя его (диавола) вещи, им же прельстив погубляет человеки», – вот средства, которыми, по словам Даниила, диавол может располагать в нравственный вред человеку. Обобщая определения, даваемые митрополитом понятию мира, должно придти к тому выводу, что мир, понимаемый в смысле противника добра и как начало злое, есть собственные страсти, греховные проявления, отклонения от нравственного закона, одним словом – совокупность нравственного зла, греховность. У современников Даниила с понятием мира соединялось непременно что-то злое, враждебное в нравственном отношении человеку. Даниил вооружается против такого взгляда. Мир, как объект, и его

видимые блага сами по себе не есть зло и не есть та сфера, где владычествует диавол, который «не владеет», по его словам, «тварию, небесем и землею, ни над свиниями имать власти, но точию от него прельщенными волю его творящими». Значит, причина зла не вне человека – в мире, а в нем самом, именно в его воле, а мир и его блага предназначены для разумного пользования и наслаждения ими со стороны человека.

Замечательно, между современниками Даниила находились такие, которые своеобразно понимали и по своему толковали его рассуждения о мире. На его убеждения возненавидеть мир, понимаемый им, как совокупность нравственного зла, они, выходя из понятия о мире, как видимом объекте, возражали, говоря: «что убо или делати не велиши, орати, купити, продаяти, рабы управляти, дома созидати»? Даниил отрицает такое толкование и в ответ на возражение высказывает средний, правильный взгляд на отношение человека к пользованию земными благами: «ни, не отрицаю», говорит он, «делати, но не плищьствуй, сиречь *не выше меры* пецися, но возверзи на Господа всю печаль твою».

В гомилетическом отношении первая часть тринадцатого слова не заслуживает особенного внимания. Он не имеет единства предмета, притом в ней находятся много сплошных текстов, взятых из псалтири, которые стоят особняком от других мыслей поучения.

Во второй, не самостоятельной, части тринадцатого слова сгруппированы доказательства в пользу высказанного автором правильного взгляда на мир, как совокупность зла, и как на внешний объект. Здесь находятся: четыре евангельские изречения в связи с толкованиями их – именно: толкование на 17–19 стихи XV главы¹⁰⁴⁹, на 15 стих XIV главы¹⁰⁵⁰, на 30 стих той же главы – Евангелия от Иоанна¹⁰⁵¹ и на 7 стих XVIII главы – Ев. от Матфея¹⁰⁵²; три толкования на послания – именно: на 4 стих IV главы послания Ап. Иакова¹⁰⁵³, на 15–16 ст. II гл. первого послания Ап. Иоанна Богослова¹⁰⁵⁴ и на 10 ст. VII гл. второго послания Ап. Павла к Коринфянам¹⁰⁵⁵; из святоотеческих творений приводятся обширные выдержки из творений Симеона Нового Богослова¹⁰⁵⁶, св. Дорофея¹⁰⁵⁷ и два

изречения св. Исаака Сирина: одно из его двадцать первого слова¹⁰⁵⁸ другое, составляющее из себя целую обширную часть слова, из второго слова¹⁰⁵⁹ и не мало изречений из старчества¹⁰⁶⁰. Все приведенные свидетельства вполне подтверждают взгляд самого автора. В них, как и у Даниила, понятие мира рассматривается, как совокупность нравственного зла, а не как – физического.

Наказание тринадцатого слова не имеет в своем содержании ничего общего с главным его предметом. Оно есть по своему характеру вполне самостоятельное пастырское поучение. Содержание его очень разнообразно, в нем нет связи логической и последовательности, оно состоит из целого ряда отдельных мыслей. В содержании поучения можно отметить несколько отдельных пунктов. В начале поучения даются пастырские советы об умеренности во всем в жизни – в пище, питье, платье, за тем о снисходительном отношении к нищим, соединенные с обличением грубого, нахального отношения к ним, – о правде и непосулоимстве в суде, обличения против роскоши, изнеженности, праздности, брадобрития, излишнего убранства и богатства сапогов, излишней заботливости о птицах, псах, наставления мужьям относительно своих жен, господам относительно рабов и слуг, отцам относительно детей; особенно замечательны здесь наставления к юношам, соединенные с строгим обличением их волокитства, и к отрокам, которые призываются пастырем к постоянной деятельности, удалению от праздности и к ревностному изучению наук и художеств. Самый сухой и краткий перечень показывает, как разнообразно по своему содержанию настоящее поучение.

Наказание тринадцатого слова весьма важно в историческом отношении: в нем сгруппировано много разных данных для характеристики быта русского общества XVI в. По своей исторической ценности, при своем обширном объеме это наказание может идти в сравнение только с одною первою частью двенадцатого слова.

Сложившееся убеждение о невозможности спасения в мире сопровождалось своими практическими последствиями в жизни

русского народа. Видя в монашестве почти единственно верный путь ко спасению, люди мирские, занятые повседневными житейскими заботами, за которыми им мало оставалось времени для удовлетворения собственно религиозно-нравственных потребностей, вполне проникались тою мыслью, что в мире, действительно, невозможно получить спасение. Убеждение, что весь окружающий человека мир, все разнообразные жизненные отправления в ходе общественного строя, семейные узы и проч., что все это составляет препятствие для нравственной усовершенствованности человека, послужило действительным тормозом в нравственном развитии русского общества. Понятие о мире, как о чем-то злом, на каждом шагу полагающем человеку те или другие препятствия в деле достижения спасения, с одной стороны слишком тяжелое и прискорбное для человека, с другой – стало утилизироваться им же самым к практической своей выгоде и в противовес истинному понятию о нравственности. Слово мир сделалось предметом всевозможных извинений. Как бы и сколько бы конечно не представлял мир опасностей, для спасения человека в конце концов невозможно предположить, чтобы от него могли отрешиться все люди, ищущие спасения. В таком случае и при таком исходе вся церковь должна была бы обратиться в один большой монастырь и чрез некоторое время закончить свое существование на земле. Это конечно хорошо понимал всякий, но все-таки находились такие, которые воспользовались распространенным мнением о невозможности спасения в мире и самый мир, житейские заботы скоро обратились для них в предмет всевозможных извинений в упущении ими тех или других нравственных обязанностей. Многие уверяли себя, что они, как люди мирские, след. непременно окруженные всеми соблазнами и искушениями, так щедро предлагаемыми им «миром», по тому самому не могут исполнить и не имеют у себя столько нравственных сил, чтобы выполнять все нравственные обязанности, возлагаемые на них званием истинного христианина. Путем подобных соображений многие последовательно приходили к тому убеждению, что им, как мирским людям, вовсе не безусловно необходимо

исполнять непременно все христианские обязанности, – это было бы сверх их сил, а они могут исполнять только некоторые из них. Иначе, так рассуждали подобного рода люди, за чем же существует монашество, если спасение достижимо одинаково среди мира и в пустыне, и если христианские обязанности и иноков и мирян одни и те же. В таком случае теряло смысл существование монашества. Если же оно тем не менее существует, то тем самым указывает на неодинаковость нравственных обязанностей тех и других. Значит, если уже кто, то только иноки, как люди, отрешенные от мира, обязаны со всею строгостью выполнять в своей подвижнической жизни все христианские нравственные обязанности. Совершенно иное дело положение мирян: им можно и даже должно сделать снисхождение, послабление. Самое ясное и определенное указание на существование подобного рода взглядов находится в сочинениях м. Даниила. В одном из своих посланий он напр. пишет, имея в виду несомненно известный взгляд на свои нравственные обязанности некоторых из своих современников: «не подобает мнети никомуже, яко мирским человеком незаконположено есть соблюсти евангельские заповеди, не буди сего, никтоже здрав ум имущи не помышляет сего»¹⁰⁶¹. С другой стороны между современниками Даниила находился кружок таких людей, которые оправдывающими свою нравственную несостоятельность обстоятельствами выставляли не юридическую необязательность для себя некоторых нравственных предписаний, а общий современный упадок нравственности. Выходя из области современных фактов, они приходили уже не к общему юридическому взгляду о не всеобщей обязательности правил христианской морали, а только к основанному на современных условиях общественной нравственной жизни и имеющему свою силу и значение только для своего времени убеждению в том, что хотя с теоретической точки зрения все требования христианской нравственности безусловно обязательны для всех христиан, и они действительно исполнялись людьми прежнего времени «первых родов», более твердыми и сильными в нравственной жизни, но что касается до современного слабого поколения, так

рассуждали современные Даниилу нравственные мыслители, то ему жить так «не вмещается». И замечательно то, что подобного рода нравственные воззрения высказывали даже некоторые из представителей церкви – епископов¹⁰⁶². В сочинениях м. Даниила существует также довольно ясный намек на то, что некоторые из его современников отрицали необходимость для своего времени строгого исполнения христианского нравственного закона и суровых христианских подвигов, имевших место в первенствующей христианской церкви. М. Даниил вооружается против таких вольнодумцев. «Ащелиже кто речет», говорит он, «ныне несть время потребы сея, еже трудитися и жестоко в болезненно житие показати, не глаголи тако, о суетмудренный человеце, что бо подобает творити иже образу Божию созданным человеком, что унее содевати и мудрствовати: объядатися, и пьянствовати, и блудити и иная безчинная стремления плотского похотения, и сего ради ити в муку вечную и во огонь негасимый? Се бо сатанин навет есть человеком, еже влагати паче подобия и к отчаянию приводити род человеческий»¹⁰⁶³.

Подобно 12 и 13 словам митрополита Даниила в сборниках XVI в. встречаются трактаты например, на такого рода вопросы: «аще кто жену имый и чада и богатство, и о житейских вещех пекийся тако ти может угодите Богу и съхранити заповедь»? Или другой вопрос: «аще кто будет стар и немощен, и онемоглся, и не может чернец быти, или чернеческих творити, но тако той может покаяться»? Рукоп. Кирилл, библия. № (не разборчиво) л. 159–164. 78.¹⁰⁶⁴

Конечно сформировавшийся взгляд на невсеобщую обязательность евангельского нравственного учения прилагался некоторыми до известной степени к жизни, оправдывался на деле. Следствия этого понятны. Многие извиняли себя слабостями мирского человека во многом таком, что вовсе было не свойственно христианину. На такого рода личностей, игнорировавших многие нравственные обязанности христианина последовали обличения. Обличения вызвали своего рода ответы и возражения со стороны лиц, которых они более всего касались¹⁰⁶⁵. Замечательны с этой стороны слова м. Даниила.

Он передает следующее возражение некоторых из своих современников: «ты же глаголеши», говорит он словами возражения: «дом имею, и жену и дети, и рабы, и многи печали житейская, како могу сия (т. е. евангельские заповеди все) сохранить человек мирянин сый? Сия бо иноких есть, иже вся земная преобидевших, себе же и Богу Единому внимающих». Как понималось в то время требование пастырей о тщательном исполнении евангельских заповедей, это видно опять из слов самого Даниила. На его пастырские увещания быть ревностными исполнителями всех нравственных предписаний, завещанных Иисусом Христом и Его церковью, ему отвечали: «ты и нам повелеваеши в лесы и в пустыни отходить и иноком быти»¹⁰⁶⁶. В опровержение установившегося между многими из современников Даниила мнения о невсеобщей обязательности всех нравственных христианских заповедей и написано им особое, слово (двенадцатое), которым наоборот утверждается, что «вси человеци, малии же и велици и всяк каждо нас, приемшеи Божественное крещение и евангельския заповеди Господни должны есмы всем сердцем своим, и всею мыслию своею, и всею душою своею обоя сия соблюдать, якоже обещание наше, еже во святем крещении, такоже и евангельския заповеди Христовы»¹⁰⁶⁷.

Общее положение слова идет в прямой разрез с установившимся взглядом общества. Могли возразить, что иноки добровольно избирают себе скорбный путь ко спасению и дают по собственной своей воле разные обеты, и потому им одним и свойственно исполнять всякое предписание нравственного закона. Даниил в противовес возражению ставит свое положение, которым уничтожается всякое значение и сила возражения. Иноки дают обеты, но и все христиане также дают обеты при самом святом крещении: обеты тех и других в существе не различаются. Значит, каждый человек, одинаково – мирянин и инок, с самой первой минуты своего возрождения и божественного усыновления в таинстве крещения является уже связанным обещанием исполнять все заповеди Того, во имя Которого крестился. «Заповеди евангельския», говорит Даниил, «всем предложени быша *иноком же и мирским*»¹⁰⁶⁸. Притом

соблюдение евангельских заповедей, которые мы при св. крещении дали обещание исполнять, должно быть самое строгое, точное и неуклонное. Стало быть и только тот по справедливости может называться христианином, кто неуклонно проводит и выполняет последовательно в своей жизни весь нравственный закон, завещанный Иисусом Христом. «Како кто христианин нарицатися может», спрашивает митрополит, «не соблюдая заповедей Христовыхъ? Которое есть именование христианское не ходящих в законе Господни?» После этого становится вполне понятным тот глубокий исторический смысл, какой скрывается за теми наставлениями м. Даниила, которыми он призывает своих пасомых к постоянному памятованию и исполнению обетов, даваемых христианином при св. крещении. Такова общая идея двенадцатого слова.

Вооружаясь одинаково и против несправедливого мнения о невозможности спасения в мире и против происшедшего из него мнения о необязательности для мирян некоторых нравственных требований христианской морали, м. Даниил сам стоит вполне на православной точке зрения и избирает для себя средний путь в определении возможности спасения в мире и в монастыре. Он признает и монашество и мирскую жизнь учреждениями, одинаково ведущими ко спасению. Избрание того или другого пути ко спасению, должно обуславливаться, по нему, личным расположением, склонностями и нравственными силами человека, при чем брачная мирская жизнь рассматривается им как нравственный закон, а монашество как высший добровольный подвиг. Вот замечательные слова, сказанные по этому поводу самим Даниилом: «зело желаю спастися всем человеком и в разум истинный приити, но хотящим и желающим мирский мятеж и молвы оставити, и безмолвно иноческим житием в тишине жити, и плакаться о своих согрешениях, *сим совет даю токмо*, аще хотят истинно, аще ли же не произволяют, да пребывают дом имея и жену и дети, *якоже и прежнии благочестивии мужие, иже в мире с женами и детьми живущии и Богу угодившии*»¹⁰⁶⁹.

Первая часть двенадцатого слова очень обширна. По своему объему она принадлежит к числу самых обширных во

всем соборнике м. Даниила. В содержании первой части слова можно отметить три отдела: первый и последний из них находятся в большей или меньшей связи с общим предметом слова; второй по характеру своего содержания представляет из себя нечто самостоятельное.

В начале поучения, или в первом отделе первой части слова, проповедник, имея в виду тему слова, призывает всех к памятованию обещаний, данных христианином при св. крещении, и к тщательному исполнению их, чтобы христианин мог потом предстать на последнем суде чистым и не страшиться наказаний. Непосредственно за сим представлен длинный ряд текстов св. Писания, из которых только некоторые подтверждают мысль проповедника об имеющем последовать страшном суде. В этом отделе поучения замечательно в гомилетическом и в то же время и в историческом отношении изображение проповедником различных аномальных сторон современной жизни русского общества, которые рассматриваются параллельно с нравственным учением самого Иисуса Христа, изложенным в евангелии. «Господь», говорит Данил, «заповеда рек: блажени есте егда поносят вас (Мф.5:11), ты же, христианин сый, супротивная твориши; и аще ты кто ударит в ланиту, обрати ему и другую (Мф.5:39), ты же не точию не обращаеши другую, но и единой не терпиши, таже и главу хочеши отрезати (поединки). Сия ли словеса обещания твоего во святем крещении, сия ли есть заповеди св. евангелия, яже приял еси творити и хранить? Господь заповеда рек: всяко слово праздно, иже аще возлаголют человеци, воздадут о нем слово в день судный (Мф.12:36), ты же всегда беспрестанно гнусная сотворяеши диавольская учения. Господь рече: блажени плачущии и горе смеющимся ныне яко возрыдаете и восплачете (Мф.5:4), ты же съпротивная Богу твориши, а христианин сый, пляшеши, скачеша, блудная словеса глаголеши... Господе заповеда рече: бдите и молитесь, яко не весте дне ни часа, в оньже Сын человеческий приидет (Мф.24:42), ты же непрестанно вся человеки соблажняеши, баснословиши, притчи смехотворныя приводиши, грохощеши, смеешися... Господь заповеда рек: блюдите да не отягчают сердца ваша обиядением

и пьянством (Лк.21:34), ты же обиядаешися яко скот, и пьянствуеши день и ночь» и под. Мы здесь не вносим обличений Даниила в их целом виде, в виду того, что они рассмотрены будут в других соответствующих их содержанию местах.

Второй отдел поучения весь сосредоточивается на обличениях разных пороков, которыми заражены были современники Даниила. Здесь находятся драгоценные в историческом отношении изображения и полные ярких красок картины крайнего разврата, до которого доходило тогдашнее общество, разных видов роскоши, изнеженности, щегольства, разнузданного волокитства, каким отличалось особенно современное молодое поколение, склонности к грубым увеселениям и удовольствиям и под.

В третьем отделении поучения содержится убедительное призывание проповедника к покаянию и братской любви, вслед за которым находится краткое опровержение известного уже мнения о всеобщей обязательности нравственных предписаний евангелия и о невозможности спасения в мире.

Вторая часть двенадцатого слова не отличается особенным богатством священной аргументации. Собранные здесь автором святоотеческие свидетельства своим главным содержанием имеют учение о всеобщей обязательности всех христианских нравственных требований – для иноков и для мирян, за исключением одного преимущества последних вступать в брак, и с этой стороны вполне отвечают данному им их собирателем назначению. Здесь приводятся свидетельства: толкового Евангелия¹⁰⁷⁰, св. Златоуста¹⁰⁷¹, особенно много изречений св. Василия Великого¹⁰⁷², Иоанна Лествичника¹⁰⁷³, Никона Черногорца (из его посланий) и св. Василия епископа Амасийского из его послания к «некому инок впадшу в отчаяние».

Наказание двенадцатого слова по своему началу примыкает к главному положению слова. В нем встречаются относящиеся к общей теме мысли о том, что настоящий истинный христианин должен исполнять все без исключения

евангельские заповеди, как он обещался исполнять еще при самом своем крещении.

Новый отдел поучения представляет из себя ряд отрывочных пастырских наставлений о трезвении, терпении, об удалении от объядения и пьянства, лукавства, зависти и проч.

Третий отдел поучения вращается в сфере обличений, касающихся лености к посещению церковного богослужения, и наоборот страсти к уличным представлениям или позорищам, к пересудам.

В последнем отделе наказания проповедник дает интересные рассуждения о характере и степени позволительности для христианина удовольствий или, как выражается Данииил, «прохлажений», которые ограничиваются им наслаждениями одними красотами природы.

Глава II

Средоточие семьи – женщина. Ей принадлежат в семье одинаковые нравственные права с мужчиной. Но далеко не на таких основах покоилось семейное начало в древней Руси. Низкий теоретический взгляд на женщину создал для нее неудовлетворительное положение в семействе. Назначенная быть царицею семьи¹⁰⁷⁴, она вместо того в семье играла роль скорее служанки, чем равноправной с мужчиной и более или менее самостоятельной личности. Священное имя матери не смягчало неудовлетворительного положения женщины. Древнерусская литература не создала для себя более или менее отчетливого идеала и цельного типа древнерусской женщины как жены и как матери. Если тогда хотели изобразить прекрасные нравственные качества женщины, то изображали ее более как подвижницу, постницу,¹⁰⁷⁵ и не как жену и мать¹⁰⁷⁶. Идеал древнерусской женщины рисовался более в отрицательных чертах. Невозможно было для того времени ставить в одинаковое в нравственном отношении положение мужа и жену как равноправных членов семейства¹⁰⁷⁷. Одним из главных достоинств жены признавалось полное отречение ее от своей воли: послушание жены пред мужем возводилось в высокую добродетель женщины. Принцип безусловного послушания жен в отношении к своим мужьям проводился очень строго и простирался до того, что жена без ведома и позволения мужа своего не могла выйти даже в церковь¹⁰⁷⁸.

Таким образом в древнерусской семье выступают две противоположные крайности: с одной стороны широкий произвол и неограниченная власть мужа, с другой – бесправность и пассивность жены. Понятие о браке как таинстве в то время не существовало. Брачные отношения супругов выражались в господстве мужа над женою¹⁰⁷⁹. Конечно, такой порядок вещей, в связи с другими условиями быта, о которых известно будет ниже, менее всего способствовал установлению духовной нравственной связи между супругами и даже прямо противодействовал ей. Действительно отличительною чертою

древнерусской семьи служит взаимная холодность супругов¹⁰⁸⁰. Как бы ни была послушна в своих семейных отношениях жена, она тем не менее не заслуживала за свою покорность должного ей уважения. Муж не хотел много доверять ей¹⁰⁸¹. Между мужем и женою существовало мало задушевности. Жена в семействе оставалась в положении старшей служанки и связью между нею и ее мужем служил по преимуществу страх пред ним, основанный на грубой физической силе и выражавшийся часто в побоях¹⁰⁸². Не пользуясь большим нравственным значением в семействе, лишенная доверия своего мужа, русская женщина прежнего времени сохраняла за собою более внешнее значение для мужа и для семьи. Смотря на жену более с точки зрения внешних естественных и ней отношений муж старался сохранить ее только для одного себя и потому старался изолировать ее от общества. К тем же самым мерам проводило древнерусского человека и распространенное убеждение в физической слабости и нравственной неустойчивости женщины вообще. В видах предупреждения могущей произойти отсюда опасности женщин старались строго охранять от всякого постороннего влияния окружающего общества. Таким образом явился терем, в тесной сфере которого по большей части и проводила свою жизнь древнерусская женщина. Так по крайней мере было в высшем кругу общества¹⁰⁸³.

Митрополит Даниил не много дает у себя суждений о том, как он смотрел на личность женщины. Но его отрывочные, разбросанные по разным местам, фразы, несмотря на свою краткость, могут дать представление о том, каких воззрений он держался в отношении к личности женщины. Здесь должно разграничить понятие митрополита о женщине вообще, рассматривавшейся, сообразно аскетическому толкованию, как источник разных соблазнов, и являвшейся в своем отношении к мужчине, опасною для него со многих сторон своей личности, и о женщине самой в себе, о женщине как отдельной личности, таком же нравственном существе как и мужчина. Общий взгляд митрополита на женщину несколько не возвышается над взглядом его современников. В своих суждениях о женщине, как предмете соблазна для человека, он повторяет только своими

словами то, о чем он начитался в произведениях аскетической литературы. Он постоянно, особенно в посланиях, проводит настойчиво ту мысль, что для спасения человека и избежания соблазнов должно как можно дальше держать себя от женского общества. Его пастырские советы о целомудрии главным образом вращаются на том, что должно «не токмо не совокуплятися или беседовати с женами... но ниже взира́ти безстыдно на лица их», что должно «отлучатися от бесед женских и не взира́ти на девицу». Вообще по воззрению Даниила *«преже всех подобает нам бегати бесед женских»*. Митрополиту казалось даже невозможным сохранить целомудрие человеку, который часто вращается в женском обществе. «Аще яси с женами, и пиеси, и беседуеши, и смеешися безчинно с ними, и глумы твориши и надо всеми сими хо́щеши девственник нарицатися, *не ктому ты девственника зряй*», пишет митрополит в одном послании; «аще хо́щеши в целомудрии и чистоте житии», поучает он в том же послании, «и благоугодите Богови, нелепо ти есть с женами беседовати и любити всяко беседы женския». На тему о нравственном вреде для человека, разумеется мужчины, женского общества написано Даниилом целое послание под названием «яко душевредно совокуплятися и беседовати с женами»¹⁰⁸⁴. Верность аскетическому направлению своего времени соблюдена автором и во взгляде его на красоту женскую. Подобно многим другим и он в красоте женщины, видит величайшую опасность для мужчины. «Ничтоже», по словам его, «пакостно якоже гордость и ничтоже губительно мужеству и крепости *якоже сияние и доброзрачие женское*»¹⁰⁸⁵. В своих пастырских наставлениях по возможности избегать общества женщин митрополит к самой личности женщины относится вполне безучастно. У него нет никакого осуждения женщины в самой себе, в ее существе. Говоря здесь о ней, Даниил рассматривает ее с одной отрицательной стороны, только в отношении к ней мужчины, и видит в ней для него один предмет соблазна, не осуждая в этом нисколько личность женщины самой в себе. В своем взгляде на женщину, рассматриваемую в ее собственной личности, митрополит является более

снисходительным к ней, чем многие другие современники. Отличие Даниила от последних в его взгляде на женщину вообще составляет то, что он не дает у себя места таким рассуждениям о женщине, которые бы с положительной стороны характеризовали ее, как злое и нравственно нечистое существо, о чем наоборот нередко трактовали аскетические творения русской древности.

Взгляд митрополита Даниила на брак несколько выше, чем какой проводился у других писателей. Он более близок к истинному пониманию нравственного значения брака. Он совершенно чужд мысли об унижении брачной жизни. Здесь автор стоит более на практической почве и взвешивает выгоды и невыгоды брачного и небрачного состояния с этой именно стороны, со стороны чисто *жизненной*. В своем взгляде на брак и девство митрополит исходит из той общей мысли, что каждый человек, судя по своему нравственному состоянию, и сообразуясь с своими нравственными силами, должен свободно избирать себе тот или другой род жизни¹⁰⁸⁶. Становясь на такую безразличную точку зрения, Даниил тем не менее самолично более склоняется в пользу девства или иночества. Нравственное значение девства для него кажется выше супружества: «девственное житие велико имать дарование, приносит бо *много сугубен плод* еже есть восток, велика есть девства высота, велико же и исправление его». Под влиянием такого взгляда на девство он пишет в одном своем послании: «что преславнейши есть, еже оставити мир, и яже суть в мире, и восприяти страдание и нищету духовную, ходатайствующая царство небесное»¹⁰⁸⁷. Как человек хорошо знакомый с жизнью, Даниил не обходит молчанием и тех трудностей, какие предстоят каждому девственнику. «Немал подвиг хотящим безженное житие жити, много подобает терпети хотящим целомудрствовати яко рать имати имать по вся дни: разждизает, сластит, мокрогит, скоктит, борет николиже может престати или умолкнути, горее бо видимыя рати... Николиже может почити иже безженное произволивый житие жити, всегда рати имать, внутри бо себе естественного властелина имать и ратника, ратник же ни в вечер дает покоя, ни утро, ни нощию, ни

полудни, но борет присно, жжет, палит, разждизает, сласть к сласти прилагает, страшит, во отчаяние поревает, всеу девствуеши глаголет, браком враждует, ни во что же подвиг девствующего облыгает, похотей плотских насытитися советует, и всяку лесть составляет, на всяку кознь наводит на иже во чистоте изволившего пребывати и безженное житие жити, како бы от них отгнати целомудрие, како бы девство их растлити, како бы блуд в них всадити, и како бы их в отчаянии в ров низвести и сим до конца погубити, сего ради жжет пещь сластную по вся часы не престая, и ненависть влагает на девственное житие, отсюда лености наносит, отонуду уныние напускает, о молитвах о неких не радити попускает, обеты отлагати шепчет, на отца духовного мерзость и укоризны налагает, и исповедатися о согрешениях запрещает и о сем велик студ человеком влагает дабы никтоже на покаяние пришел, дабы никтоже к отцем духовным о гресех своих не имел исповедание»¹⁰⁸⁸. Заслуживает внимания описание нравственного и психического состояния девствующего лица и его многотрудной борьбы с требованиями своей собственной природы, на котором так долго остановился Даниил. Из описания можно основательно заключить, что многие из тех симптомов борьбы девственника, о каких упоминается здесь, были вынесены Даниилом на своем собственном опыте.

Коль скоро человек определил, что он не в состоянии вынести обета вечного девства, то он должен предпочесть брачную жизнь. «Не возможий прийти к тризнице терпения и страданиям высоте девственного, ангельского иноческого жития да приобщится по закону брачному жене, яже и изначала Бог повеле»...¹⁰⁸⁹ В браке нет ничего греховного: «оженивыйся несть согрешил», «брак укоризны не имать», пишет митрополит: *«аще не можеш безженнаго жития жити, прииди к браку, не возбраняет жена к благому житию»*¹⁰⁹⁰, еще яснее повторяется та же самая мысль в другом месте. Различие нравственной деятельности и в девственном и супружеском состояниях заключается в том, что «оженивыйся толиких даров не примет, еликоже не оженивыйся Господа ради»¹⁰⁹¹. Вполне допуская брак, как закон, митрополит хочет ограничить права брачующихся

лиц в пользовании брачными удовольствиями. Впрочем, это ограничение является у Даниила не как нравственное требование, а как только благочестивый совет. Выходя из того взгляда на брак, что он установлен «детотворения ради и семеноположения», митрополит соединение с женою допускает тогда, когда целию его имеется то самое, что именно и составляет целию брака. «Глаголют о всех купно праведных», пишет он, «яко аще не бы возжелех чадо створити, не схожашеся на се дбндеже ражаемое отроча вознужится, егда паки другое чадо сотворити и хотя схожашеся друг с другом, в сих убо сии праведници показаша *еже по естеству*, еже дал есть Бог детотворения ради».

Как в девстве Даниил видел некоторые неудобства и трудности при его сохранении, точно так же и супружеская жизнь в его представлении, имеет свои невыгодные стороны и стесняет нравственную свободу человека. Конечно, эти неудобства по самому характеру настолько отличны от трудностей, соединенных с выполнением обетов девства, насколько отлично самое девство от супружества. Супружеская жизнь имеет за себя даже больше невыгодных сторон, чем самое девство. «Оба жития требуют внимания и трезвения много к спасению и *паче* же супружную тяготу многу сугубу имать от молвы и плища, и попечения суетного, девствующего бо ум имать любомудрие молчальное; на приплетшагося союзу брака колико омрочения, и молвы, и смущения востают; сугубый бо мятеж и попечение примет: без детей ему сущу, детей желание, егдаже родятся дети, о вскармлении детей попечение, жены хранение, дому прилежание, рабом управление, и иже поприлучают бывающа болезни рабом, жен, детем, и иже в скотех испадение, и иже житейских вещей неполучение, и отсюду молвы и сверепьства, и еже и судом которы, и на судищех стязания, и на путех беды, и в домех беды, оранья и сеяния неполучение, и всяк день приходит особно принося душе омрачение, в нощи же дневные печали приемше, сих же всех едино избавление есть еже бежати от всего мира». Нужно сказать, что картина житейской суеты, набросанная здесь, сделана удачно. Кроме чисто практических

невыгод, связанных с брачною жизнью, последняя имеет против себя невыгодные стороны и собственно уже для нравственного развития человека, так как тогда человеку «множайших трудов и хранения потреба ко спасения получению, яко посреди сетей многих и державы отступных сил жити избравшу, и раздражения греховная выну пред очима имущу, и к тех по хотению нощию же и дню привлачашу во своя чувства...»¹⁰⁹².

Сравнительная оценка девства и супружества, сделанная Даниилом, совершенно чужда крайностей аскетизма, она отличается знанием жизни и практическим взглядом на вещи. В сущности оценка сделана верно.

Взгляд м. Даниила на женщину, как жену и мать, не идет далее взгляда его современников. Некоторая особенность его взгляда видна только в том, что он старается смягчить суровые отношения мужа и жены, установившиеся временем, но не окончательно уничтожить их, признав их ненормальными. С другой стороны он возлагает большую ответственность на мужа за нравственное состояние жены, Эта мысль, конечно, не новая, она только является для него средством и противовесом против господствовавшего в его время грубого, жестокого деспотизма в отношениях мужа к своей жене. «Прииди к браку», говорит Даниил, «невозбраняет жена к благому житию, помощница бо дана есть; аще ли не благопотребна бе, сотвори благопотребну». В чем состоит «благопотребность» жены митрополит сам определяет в другом месте, когда говорит: «о мужие, наказуйте жен ваших бояться Бога и жити в законе Господни, и нищим подаяти; потщимся, возлюбленнии, божественная повеления творити», говорит он в другом месте, «да и жену, и дети и рабы и друг друга увещаем (в смысле поучать)¹⁰⁹³. Отсюда видно, что Даниил слишком хорошо понимал обязанности мужа и ставил неременным его долгом заботиться о религиозно-нравственном воспитании жены. Даниилом мужу вверяется заботливость даже о внешнем благоповедении своей жены: он напр. должен следить за тем, чтобы его жена не изощрялась особенно много в украшении своего лица, платья, нарядов. В основу отношений мужа и жены у Даниила полагается взаимная любовь: «жены своя любите»,

поучает он. Взаимная любовь мужа и жены не исключает права первого употреблять репрессивные меры для надлежащего вразумления последней: «аще и страх подобает наложить на нее (жену), но мерно, якоже подобает, законно к целомудрию, к благопокорению»¹⁰⁹⁴. В чем заключается законность наказания жены, на которую, как на всем известную меру, ссылается митрополит, и в какой форме должно производиться самое наказание, это можно было видеть раньше.

Отсутствие нравственной связи между мужем и женой положило свой особенный отпечаток на весь склад древнерусской семьи. Смягчающее влияние матери в древнерусском семействе значительно ослаблялось самым нравственно-унизительным положением ее. Мало того. На влияние матери на своих детей смотрели несколько подозрительно, ей не особенно доверяли¹⁰⁹⁵. Женщина внушала к себе более доверия тогда, когда делалась вдовою¹⁰⁹⁶. Полновластным владыкою в семье оставался только муж глава семейства. Насколько он являлся деспотом по отношению к жене, настолько же, если только не больше, деспотизм его простирался и на всех его детей. Дети обязаны были оказывать своим родителям безусловное послушание и покорность. Отеческая власть над детьми признавалась полной и безграничной¹⁰⁹⁷. По понятиям древнерусских моралистов, связью между родителями и детьми должен был служить страх, на котором главным образом основывалась система древнерусского воспитания. Простым самым средством для внушения к себе страха в детях признавались у наших предков физическая сила и внешние наказания. По этому-то воспитательные средства того времени весьма часто приправлялись розгой. Да такой метод считался самым рациональным и основанным на отеческой любви к детям¹⁰⁹⁸.

Если тяжело было в семействе положение сыновей, то еще хуже было положение девиц. Это будет вполне понятно, если мы обратим внимание на то, что русские того времени вообще не любили у себя рождение дочерей¹⁰⁹⁹. Самая главная обязанность родителей в воспитании дочерей состояла в заботе о сохранении физической и нравственной чистоты девицы. Об

умственном образовании и просвещении рассуждали весьма мало¹¹⁰⁰. Самым лучшим средством для сохранения чистоты дочери признавалось заключение в терем, откуда ее выпускали в самых редких и исключительных случаях, не надеясь на ее честность¹¹⁰¹. Впрочем и теремное заключение считалось одно не надежным для сохранения девиц и против них пускалась в ход система побоев, которых на долю дочери приходилось даже более, чем на долю сыновей¹¹⁰².

Древние моралисты говорили более о том, как воспитывать и обучать детей, чем – чему обучать. Внимание их, сосредоточивалось более на форме и способах воспитания и образования, чем на их содержании. Круг обучения был тогда самый узкий. Учение детей ограничивалось чисто формальной стороной религии выполнением обрядов, но даже грамотность не считалась особенно необходимою и оставалась в пренебрежении¹¹⁰³.

Теперь для нас понятен будет смысл наставлений м. Даниила об обязанности родителей о «наказании» своих детей. Даниил ничего не говорит о самом методе воспитания и приемах обучения детей, но за него говорит самый термин, употребленный им для означения своих мыслей, «наказание». Конечно, митрополит очень хорошо понимал то значение «наказания», какое оно имело в устах и в практике всех его современников и потому, если он не счел нужным объяснить в том самом предмете, которого он касается в своих рассуждениях, то отсюда можно не без основания предположить о его солидарности в понятии о наказании с понятиями о нем его современников.

В своих рассуждениях о детях митрополит сосредоточивается на определении того, что должно быть преподаваемо детям. Внимание его обращено было на *содержание* обучения и занятий детей, а не на способ и приемы их. Этот предмет, сам по себе весьма важный и интересный, характеризует автора с хорошей стороны. Обучение детей по предмету его разделяется на два разряда: это религиозно-нравственное воспитание и обучение, и мирское, житейское, необходимое для обыденной жизни. Конечно религиозно-

нравственное воспитание удерживает за собою все права первенства.

Даниил неоднократно говорит об обязанности родителей учить своих детей правилам веры и нравственности. Особенно определенно он высказывается по этому предмету в тринадцатом слове. «О отцы, поучает он там, «имейте попечение о чадах ваших, воспитывайте их в наказании и учении Господни *всегда* на благая дела спасительная: бояться Бога, и в законе его поучатся день и ночь; о юннии, к вам ми слово, возлюбите Христа Бога да живот вечный наследуете», продолжает он далее. Под разными названиями «учения Господня, закона Господня» разумеется вся вообще область религиозно-нравственных истин. Религиозное образование должно производиться, по Даниилу, в двух, одно другое восполняющих, формах. Первая форма – это обучение чтению и письму, что в то время производилось всегда по церковным книгам, и что всегда открывало собою возможность самому продолжать свое образование. «Любомудрствуйте юноши», поучает митрополит, «в хитростях трудящиеся елико по силе: или в *писательном* художестве или в *учении книжном*». Вспомогательным средством (или второю формою) к самостоятельному религиозному обучению служит для детей беседа с людьми религиозно-образованными: «не отлучайтесь бесед духовных, мужий боящихся Бога, наказания спасительная, и повести и притча *услышите*». Усвоение религиозных истин не должно быть только одним теоретическим, оно должно сопровождаться проведением и осуществлением их в жизни каждого. Тотчас же после совета слушать наставления благочестивых людей митрополит продолжает: «много пользуют беседы духовныя: и очищают тело, и просвещают душу: точию подщитесь и слышати и *творити* душеполезная мало глаголюще, вящше же разумевающе».

Для жизни необходимы и другие знания, которые бы давали возможность человеку обставить себя всеми достижимыми и позволенными удобствами. И здесь являются необходимыми и

мирские практическая знания. Даниил советует изучать «ино кое художество о Господи» и упражняться в «коем-либо рукоделии».

То и другое обучение должно идти безостановочно систематически. Дети никогда не должны оставаться праздными¹¹⁰⁴. По мере возраста детей родители их должны тщательно заботиться и следить об их нравственном воспитании и предупреждать развитие в них дурных наклонностей. «Тем же, о отроци, и девици, возлюбите тихое и смиренное житие в целомудрии и чистоте, даже и в сем веце велия радости насладитесь, в будущем же животе вечный наследите» так как «иже в юности в чистоте пребывая велия и неизреченная имать дарования»¹¹⁰⁵. Вот последнее наставление, обращенное Даниилом к молодому поколению!

Мысль о необходимости образования для всех, не исключая и женщин, высказанная митрополитом Даниилом в первой половине XVI в. Характеризует его как писателя просвещенного и достойного.

Рабы, или крепостные люди, составляли неременную принадлежность каждого более или менее зажиточного и знатного древнерусского семейства. Положение рабов в древней Руси было тягостным. Христианство не узаконяло рабства; но оно и категорически не восставало против него, сживалось с ним, как и со всякою другою формою жизни, давая ей иной более гуманный характер. Таким же именно гуманным образом относилась и православная русская церковь к положению несвободных людей, всегда возвышая голос свой в защиту угнетенных¹¹⁰⁶. Идея гуманного отношения к крепостным людям настойчиво проводилась в древних пастырских поучениях, в которых ясно и отчетливо заявлялась мысль о тождестве их нравственной природы и заповедовалось относиться к рабам, как к своим братьям¹¹⁰⁷. – Общая грубость сказала к во взгляде на рабов, когда она освящала собою употребление телесных наказаний для рабов, допуская их в очень широких размерах¹¹⁰⁸. Руководствуясь подобными правилами, господа деспотически и жестоко обращались с своими крепостными людьми. Кроме тирании своих господ, крепостные люди выносили много лишений. Редкий господин

хорошо содержал своих рабов даже в самом необходимом – в пище и платье. Даже строго благочестивые бояре и те не особенно были расположены хорошо содержать своих рабов¹¹⁰⁹. Довольно гуманный теоретический взгляд, древнерусского общества на рабов, утверждавший за ними тождество и полную равноправность их нравственной личности с своими господами, мало влиял на действительное положение крепостных людей, невыносимо страдавших от деспотизма господ, ставивших иногда своих рабов в положение вьючного животного.

Взгляд м. Даниила на рабство вполне гуманный. Положим, он не отрицает рабства или крепостничества в самом его принципе. Тогда этой идеи еще не нарождалось. Те самые лица, которые вооружались против владения монастырями крепостными людьми, те не проводили ясно идеи о безусловном уничтожении рабства. В своей оппозиции владельческим правам монастырей они руководились исключительно пользою, хотя бы то и нравственною, этих же самых монастырей, и не много более других заботились о свободе собственно самих крепостных людей. Мы видели, как тяжело было положение рабов в древней Руси Даниил сочувственно отзывался на стоны и плач несвободных людей и потому он обращается с пастырским увещанием к господам миловать своих крепостных. «О господия, милуйте рабов своих и имейте их *яко присная своя чада*». В другом месте он еще настойчивее убеждает своих современников «рабы управляти со смирением, и кротостию и миловати их, *яко оестественныя своя чада*». Гуманный взгляд Даниила на крепостных людей не исключает все-таки употребления против них мер строгости. Митрополит сообразно духу своего времени считает позволительным «на непослушных рабов великий страх износити с *тайным милованием сердечным*». Но это позволение далеко не то, какое давалось в то время другими моралистами, дававшими господам право более жестокого наказания своих рабов. Свое учение о совершенном равноправии личности крепостного митрополит основывает на двух положениях. Прежде всего он указывает на *тождество природы раба с господином*, – природы, понимаемой в самом

широком ее смысле и главное нравственной, возрожденной христианством природы. «Вси есмы создани рукою Божию», говорит Даниил, «и вси плоть едина, и вси в едином дому еже под небесем на вселенней в маловременнем сем житии вселени есмы от Господа Бога, и вси едином Божественным крещением крестихомся, и вси равно кровию Христовою искуплени быхом, и вси равно божественным причащением причащаемся, и вси плачемся к Нему кождо нас о гресех своих, и вси милости от Него просим и в сии веки и в будущий». На настоящее земное положение крепостных Даниил смотрит как на явление случайное, зависящее между прочим и от действия промысла Божия: «Вси есмы в руке Господни», так формулирует свою мысль автор, – егоже хочет обнищает, и егоже хочет богатит, аще и zde на мало время попустил есть овому господствовать, овому же работати, но в будущем несть раба ни свободна, кождо бо нас на страшнем суде Христове по своим делом приимет, или раб, или свобод, или князь или царь...»¹¹¹⁰.

В древнерусской семье особенно выделялась личность отца. Он был единственным и безусловным авторитетом во всем семействе, и единственною и верною связью в семействе признавался покорный страх перед его неприкосновенною личностью. Неограниченность отцовской власти, в связи с общею грубостью нравов, дурно отражалась на положении его детей и обнаруживалась в жизни неблагоприятными последствиями для семьи и для общественной нравственности.

В руках отца заключалась вся будущая судьба его детей – всего молодого поколения. Дети сами по себе менее всего допускались к участию в решении собственной судьбы и счастья. Браки их устраивались всегда только отцовскою властью¹¹¹¹. А в руках отца брак сына или дочери был часто только сделкою с родителями другой стороны, в основе которой лежали корыстолюбивые или другие практические расчеты, но никак не чувства и симпатии брачующихся. Притом дети не могли особенно решительно противиться заключаемому их родителями браку и потому уже, что при обычае теремной жизни и вообще при господствовавшей в то время замкнутости

женского пола очень часто случалось, что новобрачные и не знали друг друга до самого дня их брака. Большею же частью дело сватовства устраивалось при содействии и чрез посредство свах, которые, пользуясь большими подачками за свое ремесло, при ведении дела преследовали свои личные корыстные цели, мало обращая внимания на горькую судьбу, ожидающую тех лиц, о браке которых они хлопотали. А между тем им часто предоставлялись широкие права, напр. смотреть невесту и делать о ней отзыв жениху и его родителям. Последние, впрочем, здесь интересовались более внешним положением избираемой невесты, более всего стараясь о том, чтобы в брачном союзе их детей не было оскорбления их рода. Таким образом при заключении браков открывалось обширное поле для всякого рода обманов и интриг. Случалось, что родители при смотре невесты, не надеясь иногда на наружность и другие качества своих дочерей подставляли одну дочь вместо другой, поставляли красивых и дородных девок из своих дворовых, а для малорослых подделывали даже подставные стулья. И только тогда уже, когда подготовляемый брак делался совершившимся фактом, тогда уже начинало мало по малу обнаруживаться все накопившееся и до сих пор тщательно скрываемое зло. Если семейные раздоры и разлады не редки и тогда, когда брак заключается по взаимному согласию, то что же после этого можно сказать о браках вынужденных и соединенных иногда со множеством обманов и разных проделок. Здесь в первые же дни брачной жизни начинались разногласия. И тут-то часто приходилось супругу разочаровываться в своей молодой жене и с этой же минуты делаться непримиримым врагом ее¹¹¹². Чем больше муж изучал свою жену, тем больше видел пропасть, разделявшую его от нее. Начинались придирки и критическое отношение к недостаткам жены. Об этом мы узнаем из обличений м. Даниила. «Не глаголи», обращается пастырь к некоторым из своих современников, «яко онаго сице жена добролепна, и ового премудра, художествена, чада уплодоносила добролепна, благопокорна, художествена. любомудрена: моя же не сицева, но безумна и ненавистна ми есть: не буди тако ты к ней

клеветник тяжек»¹¹¹³. С другой стороны и молодая жена в навязанном ей муже часто видела далеко не то, чего она хотела видеть в своем суженом. С той и другой стороны являлось таким образом недовольство своим положением, а за ним росли и взаимные неприятности и ссоры. Смотря по характеру лиц, связанных невольным браком, различно слагалась семейная жизнь брачующихся. Были конечно личности, которые сживались с своею горькою судьбою и всю жизнь безропотно несли навязанное им их родителями бремя. Но находилось немало и таких лиц, которые без борьбы не хотели отдавать себя на произвол так несчастливо сложившейся для них судьбы. Было много и таких лиц, которые пытались отыскать выхода из своего несносного положения, с какими бы трудностями ни соединялось это. Действительно, много выпадало борьбы на долю того, кто ставил себе непременною целью, во что бы то ни стало, разорвать брачную связь с женщиной, к которой он ничего не питал, кроме вражды и ненависти. Исход представлялся один – именно развод. Но здесь непреодолимым, препятствием являлась конечно жена, противодействие которой разводу могло испортить все дело. С представлением о жене, как о препятствии к его свободе, обманутый или разочарованный муж обрушивался всем своим гневом на свою жену. Теперь несчастная женщина делалась жертвою постоянных и страшных истязаний. Муж немилосердно преследовал свою ненавистную жену, гнал ее и советовал ей убраться в монастырь, чтобы тем развязать ему руки. В случае отказа истязания возобновлялись и производились с удвоенным старанием. Помимо того, постоянные придирки, неосновательные подозрения нравственно убивали женщину. В таком ужасном и поистине отчаянном положении жене ничего не оставалось более, как удалиться в монастырь. Там ее если не ожидало счастье, то по крайней мере в нем она могла найти некоторый душевный покой и избавлялась от систематических побоев своего жестокого мужа. Действительно в древнерусском обществе заметно было стремление женщин к поступлению в монастыри вследствие тяжелых обстоятельств и условий, в которых поставлена была древнерусская семья¹¹¹⁴. Но не

всякая однако женщина могла решиться променять семейную жизнь на мертвый покой монастыря, особенно если она имела детей. Привязанность к детям заставляла ее пренебрегать всеми мучениями, которые приходились на ее долю от сурового мужа. А между тем последний не унимался и продолжал свои истязания по отношению к своей жене, надеясь в конце концов все-таки сломить ее волю и упрятать ее подальше в монастырь. Здесь-то иногда постоянные побои и истязания мужа доводили жену до умопомешательства. Указание на это мы находим у м. Даниила. «Ты же», так обращается митрополит к некоторым из своих современников в строго обличительном, тоне после наставления каждому любить свою жену, *«грызеши ея (жену) непрестанно, якоже и ума изступити ей от твоего сверепства, престани тако творя, о человече!»* Несчастьем и страшною болезнью жены муж хотел удобно пользоваться для того, чтобы окончательно порвать с нею свои брачные узы с целью сменить их на новые, более выгодные и приятные. Сумасшествие жены и служило для него благоприятным поводом к тому, чтобы начать дело о разводе. Всегда ли, что едва-ли возможно допустить, удавалось достигнуть здесь заветной цели, но что подобные попытки существовали, на это есть указания в четырнадцатом слове Даниила, где он, настаивая на мысли о нерасторжимости христианского брака, в числе существовавших, хотя и недействительных мотивов, к расторжению, упоминает доводы некоторых из своих современников; ссылавшихся на случай *«аще ума изступити и бесноватися единому от сих (находящихся в браке) прилучится»*¹¹¹⁵. Гораздо более шансов на успех имел развод того, кто сумел отправить свою нелюбимую жену в монастырь. Конечно не для всех в одинаковой степени было возможно отделаться от нелюбимой жены помещением ее в монастырь. Конечно не для всех в одинаковой степени было возможно отделаться от нелюбимой жены помещением ее в монастырь. Люди влиятельные и знатные находились в этом отношении в самых выгодных, условиях и они иногда, пользуясь выгодами своего положения, насильственным образом постригали своих жен. Но и кроме грубого насилия, в распоряжении мужчин,

находилось не мало средств, к тому, чтобы развестись с женою, заключить ее в монастырь и потом жениться на другой. Муж просто, основательно или неосновательно, по одному только подозрению, обвинял свою жену в неверности и отправлял ее в монастырь; а обвинить было очень легко посредством подкупа свидетелей. Таким образом и в этом последнем случае, если бы жена сама не захотела развода с мужем, то муж, особенно если он, обладал солидным положением и средствами, в большинстве случаев находил случай отделаться от жены, не только пользуясь законным основанием для развода – обвинением в прелюбодеянии, но и такими напр. предложениями как бесплодие жены. Но иногда сами мужья, недовольные семейной безурядицей, старались избавиться от навязанной жены и поступали в монастырь, давая тем возможность оставшейся в миру супруге вторично вступить в брак. Число искавших развода и права на вступление в новый брак увеличивалось еще насильственными пострижениями, производившимися из разных политических целей и особенно усилившимися в эпоху развития деспотизма в московской администрации. Жена, оставшаяся после насильственным образом отнятого у нее и отправленного в монастырь мужа, как несколько неповинного в его проступке, естественно могла не без основания хлопотать о дозволении вступить в новый брак. «Целые ряды проходят пред нами», говорит Аристов, «невольны постриженных лиц в XVI ст. из женщин и мужчин», разрывавших тем самым свои брачные узы и оставлявших многих лиц в мире для соединения новыми брачными связями после предварительного расторжения первых. Вообще ненормальные условия, которыми обставлена была древнерусская семья и общественная жизнь, много поддерживали и способствовали легкой сравнительно расторжимости браков, несмотря на вековое противодействие церкви и государства¹¹¹⁶.

Что действительно разводы нередко происходили в первой половине XVI в., об этом свидетельствует Герберштейн. Он же упоминает и о том, что факт разводов, как противных религии и церковным установлениям, тщательно скрывался от современников. Последнее сообщение проливает свет и

объясняет до некоторой степени сравнительную бедность исторических фактов о разводах в древнерусском обществе. Однако памятники сохранили для нас указание на некоторые факты развода. Тот же самый Герберштейн рассказывает, что в бытность его в Москве состоялся развод князя Василия Бельского из-за того, что его молодая жена была задерживаема в Литве его друзьями, хотевшими тем самым заставить его воротиться на место своего прежнего жительства¹¹¹⁷. Насколько законные и незаконные разводы или по крайней мере требования на них были сильно развиты в XVI в., в пользу этого говорят настойчивость митрополита Даниила, с какою он вооружается против развившегося среди современного ему общества зла. Он посвятил этому предмету целых три слова, чего он не делает ни в отношении ни к какому общественному для того времени вопросу, за разрешение которых, он брался. Была еще несколько иная причина, почему митрополит должен был остановиться на рассуждении о случаях позволительности и непозволительности развода. Допущенный митрополитом вопреки церковным постановлениям развод в отношении к великому князю подал прекрасный повод и другим, особенно из сильных и влиятельных людей, искать себе подобного же снисхождения церковной власти, но что, конечно, духовная власть не всегда соглашалась исполнять. А так как все-таки факт незаконного развода существовал и для всех был хорошо известен, то митрополиту и пришлось по этому поводу вступить в письменные объяснения со своею паствою и представить ей истинные причины, по которым только и может быть допущен развод, и тем снять с себя ответственность за ответственность незаконных требований касательно расторжения браков.

Слова м. Даниила против разводов никак нельзя рассматривать, как средство самооправдания его в незаконно-допущенном им самим разводе в отношении к великому князю. В содержании их нет никакого не только упоминания, но даже простого самого отдаленнейшего намека на факт развода в. Князя, ни вообще какого бы то ни было указания на факты современной жизни. Слова Даниила представляют по своему содержанию безотносительное теоретическое изложение

условия расторгимости и нерасторгимости брака. Рассматриваемые с точки зрения характера своего содержания, слова Даниила против разводов не только не могли сколько-нибудь оправдывать его, но даже наоборот служили для него своего рода обвинительным актом, изобличавшим и его в противоречии между своими собственными словами и действиями. В словах против развода он указывает только действительные законный причины развода, тогда как на деле митрополит сам допустил незаконный с точки зрения им же самим представленных юридических данных развод в. князя. Взаимоотношение и связь между допущенным вопреки церковным правилам разводом в. князя и тремя словами м. Даниила против разводов тем не менее до некоторой степени существуют и заключаются только в том, что незаконный развод в. князя, допущенный митрополитом, вызвал собою на сцену многих других искателей подобных же разводов, что до некоторой степени и послужило *в связи с другими историческими условиями современной, общественной, и семейной жизни, русского народа* поводом к написанию Даниилом своих слов о разводах.

Против вошедших в обычай разводов м. Даниил полемизирует в трех словах своего сборника, именно в четырнадцатом, пятнадцатом и шестнадцатом. В первых двух своих словах Даниил ставит одно общее положение, что первый и всякий брак ни и каком другом случае не расторгим, исключая одного – нарушения кем-либо из супругов супружеской верности. «Не подобает мужу от жены ни жене от мужа разлучатся разве блудные вины»¹¹¹⁸ – таково оглавление четырнадцатого слова и в тоже время общая идея его. Первая часть четырнадцатого слова, по своему объему не очень обширная, имеет ближайшую связь с общим предметом слова. В ней автор сначала возвращается в области общих нравственных рассуждений о том, что «лепо есть христианом паствитися под Христовыми заповедьми, и апостольскими предании, и отеческими учении» и любить Бога «паче отца и матери, и жены и детей»... и все желание свое ко Христу Богу стяжати». Затем

уже делается переход к рассуждению о браке и условиях его расторжимости.

В основание учения о нерасторжимости брака Даниил полагает известную заповедь Самого Спасителя: «яже Бог сочета человек да не разлучает разве словеси блудного» (Мф. XIX, 6. 9) и слова св. Павла о нерасторжимости брака без нарушения обета верности: «жена привязана есть законом в нелико время живет муж ея, аще ли умрет муж ея, свободна есть за него же хочет посягнути» (1Кор. 7:39). Далее приводятся и свои соображения. На нерасторжимость брачного соединения указывает самый акт, посредством которого была сотворена жена. «Егда убо в начале первого человека Адама от небытия в бытие сотвори Господь Бог, и жену аще бы хотел Всемогий, такоже бы сотворил, но от мужа взем сотвори, и свидетельствова и единство плоти в двоих лицах, *сопряжение узакони*». Современники Даниила мотивировали свое желание развода между прочим умственными и физическими недостатками своих жен, напр. слабостью рассудка, умопомешательством, неплодием и под. В опровержение основательности подобных доводов в пользу развода митрополит говорит: «приимши жена змиин совет *сотвори мужу беду велию зело*, но и изгнание и страдание обема наведе Бог, *сопряжение же не разлучи*». У митрополита готов и другой более наглядный пример, с очевидностью доказывающий, что никакие недостатки жены не могут служить достаточным поводом к разводу: «Иов колико пострада лет в велицей болезни прокажения, но жена его вины ради болезни его не остави его; також и сей, аще и безумные глаголы изнесе нань»; и вообще «друзи же», продолжает он далее, «*неплодством печальни беста и в ветхом и в новом законе, но в молитвах, и молениях, и в благотворениях предстояста Богови, сопряжение же не разлучаста*». Следующий отсюда вывод очень ясен, именно: никакие недостатки и преступления мужа и жены не дают ни тому, ни другому права к разводу, даже и в том крайнем и последнем случае «аще и ума изступит и бесноватися единому от сих прилучится, но сопряжения никакоже не разлучати от отцев речено есть».

Конец первой части четырнадцатого слова состоит опять из общих увещаний автора о исполнении всех христианских заповедей.

Вторая часть четырнадцатого слова, по обыкновению, состоит из массы священных аргументов. В ней большая часть священных цитат заимствована из области церковно-канонической. Во второй части слова Даниил в подтверждение своей общей известной мысли делает ссылки на слова Ев. Матфея (Мф.19:1–4) и Марка (Мк.10:1–3), слова Ап. Павла из его послания к Коринфянам (1Кор.7:10. 39. 27), на изречения св. Иоанна Златоуста¹¹¹⁹ и особенно много на правила св. Василия Великого именно на: девятое¹¹²⁰, двадцать первое¹¹²¹, тридцать пятое¹¹²², сорок восьмое¹¹²³ и семьдесят седьмое¹¹²⁴ – и правила соборов: Карфагенского сто второе¹¹²⁵ и Трульского, VI вселенского, собора восемьдесят седьмое правило¹¹²⁶. Общая мысль всех представленных здесь канонических аргументов одинакова с общим положением слова – именно, что раз заключенный брак не расторгим, ни в каком случае кроме нарушения супружеской верности одним из супругов. Но даже и в том случае, если муж окажется неверным в отношении к своей жене, то и здесь жена не должна оставлять своего мужа, а должна примириться с ним. Только одно, приводимое м. Даниилом правило – пятнадцатое пр. Тимофея Александрийского¹¹²⁷ рассматривает частный случай повода к разводу, именно расстройство умственных способностей жены, и решает его в отрицательном, смысле.

Третья часть, или наказание четырнадцатого слова мало имеет связи с предметом последнего.

Первая половина наказания касается совершенно постороннего предмета, именно вопроса о промысле Божиим, волновавшего умы современного Даниилу русского общества. Эта драгоценная в историческом отношении часть наказания была рассматриваема в своем месте.

Вторая половина наказания состоит из кратких отрывочных пастырских наставлений о том, чтобы каждый держал свой чин и исполнял заповеди Божии, почитал пастырей церкви, царя, и чтобы воины, вельможи, и воеводы довольствовались своими

доходами и оброками. Более представляет интереса та половина наказания, в которой проповедник касается, хотя и вскользь, положения русской женщины. Даниил здесь заповедует любить своих жен, не унижать и не осуждать их пред женами других, не тиранить их жестокими наказаниями, а в случае нужды, если и наказывать их, то с мерностью; настаивает на том, чтобы мужья не дозволяли своим женам вышемерного украшения и в лице и в платье. В заключении наказания находится увещание архипастыря об умеренности во всем в жизни: в пище, питье, платье, отдыхе и проч.; «во всем мера изяществует», говорит пастырь.

Наказание четырнадцатого слова важно тем, что находящиеся в нем пастырские наставления затрагивают собою бытовые черты современной народной жизни и касаются некоторых особенностей нравов современного общества.

Пятнадцатое слово по своему предмету и содержанию очень сходно с четырнадцатым словом. Тема пятнадцатого слова до буквальности тождественна с темой предыдущего слова: «по евангельскому словеси не подобает мужу от жены и жене от мужа разлучатися, аще не блудныя вины, обычай же о сих иная удержа»¹¹²⁸.

Первая часть слова стоит вне всякой связи с общею его темой. Она по объему не столь обширна, но в литературном отношении представляет из себя довольно оригинальное и до некоторой степени своеобразное, особенно в устах духовного пастыря, произведение. По своему содержанию эта часть слова представляет полное разнообразие, в котором трудно найти что-либо общее. Не без интересна эта часть слова и по характеру своего изложения, мысли слова воплощены в отрывочные выражения, встречаются фразы бессвязные. Для примера представим несколько выдержек из первой части пятнадцатого слова. «Преже всего подобает уразумети», так начинается пятнадцатое слово, «да всяка вещь, и начинание, и дело и слово о Бозе да бывает. Вся преходна, вся мимошественна есть, блаженна слава не настоящая но будущая. Аще не можеши безженнаго жития жити, прииди к браку, не возбраняет жена к благому житию. Блаженна всяка вещь Бога

ради бываема, паче всех любовь и милость предпочтена есть. Ничтоже нужнейши есть души, и ничтоже сладостнейши вечнаго живота. Тем же некая нужда содевает, некая же обычай утверди, и соблюдается и не писанием преданный церковный обычай яко закон. Неветрену мысль стяжи. *Друг верен – помощь кратка.* Богатство, слава, лепота телесная проходит, блаженное же житие, славу и честь и имя вечное имеет. Все настоящий век любят, и все беды и напасти в нем приемлют. Ищущим небесных и земная приложатся. Бегай от пакостных яко от змия, ищи духовных и возлюби сих от всея души. Купец еси подвижайся дондеже торг не разыдется»...

Вторая, несамостоятельная, часть пятнадцатого слова по своему содержанию вполне отвечает теме слова. Здесь находятся церковно-канонические основания, говорящие в пользу нерасторжимости брака, из которых два это – девятое¹¹²⁹ и двадцать первое правило св. Василия Великого, но с тем только различием от предыдущего слова, что девятое правило св. Василия Великого является здесь в связи с толкованиями Аристена и Вальсамона, чего нет в четырнадцатом слове. Из вполне новых аргументов канонических здесь находится только одно девяносто третье правило трульского собора¹¹³⁰.

Наказание пятнадцатого слова по своему содержанию совершенно независимое от главного предмета слова произведение. Это пастырское поучение не отличается единством предмета и содержания. Поучение может быть рассматриваемо в трех отделах.

В первом отделе поучения автор вооружается против пересудов, развитых в современном, ему обществе и особенно много распространяется против порока зависти.

Второй отдел поучения, замечательный для характеристики взглядов Даниила на церковную обрядность, написан против одностороннего понимания внешних предписаний церкви и в нем митрополит вооружается против некоторых односторонностей и крайностей господствовавшего в церковной жизни формализма.

Содержание последнего отдела поучения сосредоточивается на обличении роскоши, изнеженности и в

особенности склонности к праздности современного русского общества.

Конец поучения отличается силою обличительного тона и выразительностью. «Вси от душеполезных притчей и повестей», говорит в нем Даниил, «уклоняются, вси от духовных бесед бегают, вси плотская любят, всем греховная и беззаконная радостна, вся на земли хотят жити, вси по смерти жития не памяत्वуют, вси красятся, и упестреваются и поступающе хупаются, вси кощунници, вси смехотворци, вси злоглагольници, клеветници. Сия же не иных осужая и поношая глаголю, но себе укоряя и осужая и свою леность воздвизая», так оговаривается проповедник и как бы извиняется перед своими слушателями, и затем из строгого обличительного тона переходить в тон наставительный, в область отеческого, исполненного любви, назидания и продолжает: «обуздаем, любимици, язык, удержим несмысленныя вещания, бежим тучных трапез и пьянства... чистотою и кротостию и смирением и любовию поживем».

Наказание пятнадцатого слова содержит в себе указания на некоторые особенности религиозно-нравственных возрений древнего русского общества, равно как и указания на некоторые черты нравов и быта его. Рассматриваемое с этой стороны, оно имеет за собою не маловажную историческую ценность.

Взгляд митрополита Даниила на условия расторжимости и нерасторжимости брака, которые у него сводятся все к одному – именно к нарушению супружеской верности, свидетельствует о высоком, правильном понимании им христианского брака, как единого, благодатного духовнонравственного союза. Его взгляд на условия расторжимости брака утверждается и покоится только на учении И. Христа и Апостолов, и в нем он вполне расходится с современными византийско-русскими церковно-каноническими памятниками, которыми допускалось пять случаев, могущих послужить причиною к расторжению брака¹¹³¹. Такой высокий, хотя несколько и односторонний взгляд м. Даниила на брак обуславливался теми крайностями современной общественной жизни, когда браки не всегда отличались устойчивостью и расторгались сравнительно легко.

Происхождение шестнадцатого и последнего слова Данииловского сборника «о втором браце совокупления»¹¹³² тесно связано с вопросом о разводах. Шестнадцатое слово касается этого же самого вопроса только с другой стороны. В предшествовавших двух словах доказывалось, что раз заключенный брак нерасторжим, если только не нарушена кем-либо из супругов супружеская верность друг другу. Значит, всякие другие поводы к разводу не законны и не могут иметь никакого значения. И если тем не менее на основании их супруги вздумают разойтись, или один из супругов вынуждает другого к разводу и даже удалить от себя напр. муж свою жену, то это еще нисколько ни говорит о том, что их брак действительно расторгнут. Напротив, они юридически продолжают считаться связанными прежним браком и ни один из них не имеет права на вступление в новый, второй брак. А между тем у лиц, добивавшихся для себя развода, заветною целью было жениться в второй раз, в противном случае самое искательство ими развода, соединенное со многими трудностями, теряло для них свое существенное значение. И действительно, находилось не мало таких лиц, которые, прогнав своих жен, считали все дела с последними законченными, объявляли без всякой санкции со стороны церковной власти свой первый брак расторгнутым и затем вступали в новый, совершенно незаконный брак. Были такие грубые и развратные мужья, которые практиковали такой способ в широких размерах, сменяли несколько жен, вступали незаконно в третий и даже четвертый браки и сменили таким образом до шести и до семи жен в течение своей жизни. Таким образом в древней Руси существовало многоженство, хотя только в смысле преемственной смены женщин¹¹³³.

Даниил своим словом о втором браке имел в виду показать своим современникам условия, при которых только допустим с церковно-канонической точки зрения второй брак. Здесь слово «второй» может быть понимаемо и в прямом арифметическом смысле, и в смысле простой последовательности и преемственности брака. Иными словами Даниил, говоря о втором браке, имел в виду известные недостатки своих

современников, слишком легко относившихся к брачным узам и часто незаконно разрывавших их, и вооружался против заключения всякого нового брака прежде, чем не будет законно расторгнут брак предшествующий ему. Второй брак допускается митрополитом, но только в том единственном случае, когда последует смерть одного из супругов, и притом допускается не как закон, а как только необходимое послабление слабой природе человека, которое он должен до некоторой степени искупить несением церковной епитимии, всегда возлагающейся на лиц, вступающих во второй брак. В своем шестнадцатом слове Даниил несколько касается и третьего брака. В древней русской церкви взгляд на третий брак существовал очень строгий, а некоторые пастыри церкви положительно отвергали его, как вполне незаконный и противный уставам церкви¹¹³⁴. М. Даниил точно также отрицательно относится к третьему браку.

Первая часть слова о втором браке не имеет никакого отношения к его предмету. Она очень кратка и содержит в себе две общие мысли. Первая мысль сосредоточивается на изложении учения о том, что Бог установил две формы человеческой жизни – брак и девство, или монашество, из которых девство высшая форма жизни, не для всех доступная, но зато и весьма трудная. Вторая мысль поучения рассуждает о скоротечности жизни и всего земного.

Вторая несамостоятельная, часть слова о втором браке тесно связана с предметом слова. М. Даниил сначала приводит свидетельства св. Василия Великого и Иоанна Златоустого¹¹³⁵, которые допускают второй брак в случае смерти одного из супругов, но только в видах «отъятия ради большого зла», а приводимыми затем правилами: первым правилом Лаодикийского собора¹¹³⁶, седьмым правилом Неокесарийского¹¹³⁷ и вторым правилом Никифора, патриарха Константинопольского¹¹³⁸ вступление во второй брак обставляется несением специально положенной на брачующихся вторым браком епитимии.

Выше было замечено, что м. Даниил, говоря о втором браке, имеет в виду не один в буквальном смысле второй брак, но и всякий последующий брак после предыдущего брака,

сколько бы их ни было. Поэтому сюда должен подходить и третий и четвертый браки. Действительно митрополит во второй части своего шестнадцатого слова помещает несколько таких церковных правил, которые непосредственно касаются третьего и четвертого брака. Таковы правила: третье правило Неокесарийского собора¹¹³⁹ и четвертое¹¹⁴⁰, пятьдесят¹¹⁴¹ и восьмидесятое правило св. Василия Великого¹¹⁴², которыми осуждается третий брак, в четвертый и всякие последующие браки называются прелюбодеянием, беззаконием и скотским житием.

Наказание шестнадцатого слова, встречающееся не во всех списках Данииловского сборника, а помещающееся большею частью в списках позднейшего времени¹¹⁴³, не связано с общим предметом слова и представляет из себя самостоятельное поучение. Оно отличается силою слова и красноречием.

Общее содержание поучения обращается в учении о труде и очевидно направлено против склонности русского народа к праздности. С этой стороны оно рассмотрено будет ниже. – Замечательно по своему красноречию начало поучения. «Приидите, о возлюбленнии, беседуем беседы душеполезныя, и повести и притчи спасительныя. Что есть течение мира сего, или есть сладость его? Что убо есть величество и слава его мимотекущая? Вся басни, вся паутина, вся дым и трава и цвет травный, и сень и сон. Что убо радуемся пищаами и пьянством и позорищами? Радоватися убо о Господе повелено нам есть, а не о толстоте пищей и пьянства, и о щаплении, и о позорищах. Хощеши ли славен быти и честень? Хощеши ли богатства много имети, и радоватися, и веселитися и наслаждатися? Преобидим земная, презри мимотекущая... Кая убо божественная писания пищу и пьянство похваляет? Которыя Христовы евангельския заповеди и апостольское предание толстыя и тучныя трапезы предаша?» Возмущаясь крайнею привязанностью своих современников к миру и его удовольствиям, митрополит продолжает далее в таком тоне: «Доколе питание, доколе игране, и щапление, доколе дрование и тунеядение и от сего заимование, и поруки, и кабалы, и жене и детям мигание и слезы, и самому исчезновение и ума изступление! Что убо

предпосылаеши на небеса? Гордыни ли величество? Объядение ли и пьянство? Внимаем бесед сей духовней, о любезнии, будем делатели заповедем евангельским» и т. д.

Глава III

Ненормальное положение семенной жизни положило собою начало нравственному упадку древнерусского общества. Русская семья скрывала в себе начало зла, которое впоследствии выразилось в распущенности нравов.

Представители семьи – муж и жена не пользовались в ней равными правами. Женщина была нравственно обезличена. Между мужем и женой не существовало крепкой нравственной связи. Жена являлась более рабою мужа, безмолвною исполнительницею его желаний и требований. Такие условия семейной жизни не могли долго поддерживать взаимного расположения между мужем и женою. Последняя, как предмет новизны, сначала обращала на себя внимание мужа, но это могло продолжаться недолго. Интерес новизны с течением времени утрачивался для мужа и последняя внешняя связь между мужем и женою порывалась. Жизнь с нелюбимою или с нелюбящею женою, женитьба по приказанию родителей – все это заставляло мужчин недовольствоваться ласками своей надоевшей жены. И часто случалось, господа вступали в связь с женщинами из своей же собственной дворни, и пользовались своими служанками часто помимо их воли¹¹⁴⁴. Но развитый инстинкт иногда не удовлетворялся тем, что достигнуто без усилий и борьбы. Случалось, что нравственно испорченному господину нравилась жена его собрата по положению в обществе. Здесь, понятно, насилие уже не могло иметь места, вместо него пускались в дело интриги. Человек, которого затрагивалось чувство, не щадил средств для того, чтобы достигнуть цели. Особенно в этом случае им помогали слуги. За деньги для них представлялось и чрез них делалось возможным многое такое, что казалось для других едва достижимым. На подобные факты указывает и м. Даниил. «Всю свою крепость издав», так обличает митрополит своих современников, «в сласти плотския и о сих радуяся и веселяся, забыв писаное радоватися о Господе Боже, и паче будущих благих желая блудных сластей насыщатися, и о сих весь ум свой непрестанно

имея, слугам же на блудная сия бесовская деяния много сребра и злата истощеваеши; и что много исчитати всякая мечтания и прелесть века сего и всех учений бесовских велие сокровище бываеши, к плотским и мимотекущим весь преклонился, и присно к блудницам зряй, и сам себе многим блудницу сотвори»¹¹⁴⁵. Многие из русских князей и вельмож того времени вели развратный образ жизни, отчасти вынужденные обстоятельствами. Многие из них, занятые государственною службой, принуждены были оставлять своих жен и на новом месте своего служения оскверняли себя гнусным распутством и там на стороне заводили себе любовниц¹¹⁴⁶. Разврат в древнерусском обществе увеличивался и от разных других условий, в которых находилась тогдашняя общественная жизнь. Некоторые напр. долго не вступали в брак и жили развратным образом¹¹⁴⁷. Притом, в низшем классе русского общества существовал несколько своеобразный взгляд на церковный брак. Многим из них представлялось, что освящение церковью брака чрез совершение над ними венчания безусловно обязательно только для князей и бояр, а не для простых людей. Некоторые действительно осуществляли такой взгляд на деле, в жизни, и женились без венчания и церковного благословения, что, конечно, с религиозно-нравственной точки зрения было не более как развратом, любодеянием. Особенно это практиковалось на окраинах России¹¹⁴⁸. В XV–XVI в. сохранялись еще в русском народе некоторые праздники с языческим характером, хотя они и приурочивались уже к праздникам христианским, которые вносили собою в народ сильную нравственную распущенность и до некоторой степени освящали собою общественный разврат. Таковыми чисто народными празднествами были русальный день, совпадавший со днем рождества св. Иоанна Крестителя, день коляды, отправлявшийся в навечерие Рождества Христова и Богоявления, и день поминовения усопших предков, происходивший в Троицкую Субботу. На этих празднествах собирались массы народа обоего пола, веселились, плясали, здесь происходили разные игры и тут же происходили сцены открытого разврата¹¹⁴⁹.

Общая грубость нравов, одностороннее, формальное понимание нравственности способствовали тому, что на Руси образовался очень снисходительный взгляд на разврат. Общественная снисходительность дошла до того, что мужчине разврат и не вменялся даже в особенное преступление¹¹⁵⁰. Некоторые, ведя безнравственный образ жизни, успокаивали свою совесть соблюдением внешних религиозных формальностей, напр. снимали с себя крест и завешивали св. иконы – в то время, когда готовились к грешному делу¹¹⁵¹. Усвоенная односторонне, в смысле преобладания формализма, религиозность служила в данном случае для многих русских оправданием и защитой их безнравственности. М. Даниил глубоко огорчился таким превратным пониманием нравственных обязанностей и сильно обличал за это своих современников. После обличения их в том, что они «присно зрят к блудницам», пастырь с горечью в душе продолжает далее: «и еще всего окаяннее, яко нимала рыдаеши, и плачеши, но яко нечувствен пребывая, аки ничтоже зла сотворив, ничтоже согрешив, яко свиния в кале уваявся жируеши, ум же имущии и о воззрении неподобном не мало плачуще рыдают и слезы изливают, ибо Господь на сия немало осуждение положи... ты же сия ни во что полагаеши»¹¹⁵².

Не спасалась от разврата и древнерусская женщина. Униженная и постоянно оскорбляемая своим мужем, она за свое рабство и унижение мстила своему мужу тайною изменою, а иногда доходила даже до крайнего разврата¹¹⁵³. Женщины высшего круга были в высшей степени стеснены и заперты в своем тереме и за их поведением наблюдали весьма тщательно¹¹⁵⁴. Но ни терема, ни запоры не спасали женщину от падения. В противовес рабству, какое жена выносила от своего мужа, в ней рождались и развивались коварство и обман. Эти свойства достигали у женщин самых утонченных форм, и ими-то они пользовались для того, чтобы отыскать себе любовника на стороне помимо мужа. Как и у мужа, и здесь у жены роль пособников и пособниц играли слуги и служанки. Они вводили в дом разных торговков, гадалыщиц и пр., которые составляли особый класс женщин известных тогда под названием

«потворенных баб, что молодые жены с чужими мужи сваживают». Потворенные бабы вели свое занятие с правильностью ремесла и очень искусно внедрялись в дома, прикидываясь чем угодно и чем нужно. Они вторгались в дома знатных иногда в виде богомолки, заводили сначала знакомство со служанками дома, а там доходили до господ. Некоторые из таких пособниц разврата доводили свое ремесло до такого искусства и утонченности, что разом одна и та же женщина тайно служила мужу от жены и жене от мужа. Русские женщины не были недоступны и для иностранцев. В простом народе разврат иногда принимал наглые формы¹¹⁵⁵.

Нравственный упадок древнерусского общества не выражался в одной своей естественной форме. В XVI в. развит был порок «содомства», или мужеложества. Редко можно встретить хоть одно древнее слово с обличительным характером, где бы не бичевался этот ужасный порок своего времени¹¹⁵⁶. Замечательно, в то время, когда простой народ погрязал в грубом, хотя и в естественной его форме, разврате, высшие, привилегированные слои общества (боярство) изощрялись более в противоестественных формах этого порока¹¹⁵⁷. Одно послание м. Даниила представляет наглядный пример, до каких дурных последствий доходила эта страсть мужеложества в частных случаях, у отдельных лиц. Какое-то благородное лицо, находясь в самом крайнем состоянии своего нравственного падения, обратилось к митрополиту и искало у него благочестивого совета. Этот несчастный вполне сознавал и испытывал на своем организме пагубное влияние порока, но его страсть развилась уже до того, что он не был в состоянии удалить человека, на которого восходила его душевредная любовь¹¹⁵⁸.

И правительство и церковь вооружались против гнусного порока своего времени – содомства. Пастыри церкви писали послания, в которых бичевалось содомство. Таковы послания: старца Филофея к в. кн. Василию Иоанновичу¹¹⁵⁹, преп. Максима Грека¹¹⁶⁰ митрополита Макария¹¹⁶¹, неизвестного к Иоанну Васильевичу Грозному, приписываемое священнику Сильвестру¹¹⁶². Наконец отцы стоглавого собора открыто

жаловались на распространенность содомского греха¹¹⁶³. Весьма много писал против нравственной распущенности современного общества и м. Даниил.

Мы уже отчасти встречались с обличениями м. Даниила, направленными против крайней распущенности общества. Слова, равно как и послания его, довольно богаты этого рода обличениями. Пастырь указывает, что многие из его современников убивали свое время «умом и сердцем и всякими вещьми угожая блудницам». «Како же целомудр будеши», обращается митрополит к недостойным поклонникам грубой чувственности, «а ты весь к женам уклонился еси? Како же чистоту сохраниши, красносияющия лица обзираеши? Како же умиление сердечное приемши, а ты с отроки доброзрачными водворяеши, и беседуеши и светлость лица их любиши смотри?»¹¹⁶⁴. В противовес нравственному упадку общества Даниил в своих словах и особенно посланиях излагает самые настойчивые увещания к сохранению целомудрия, физической чистоты. Среди посланий Даниила находятся много таких, которые посвящены специально советам и наставлениям о целомудрии и указаниям средств для успешного достижения этой цели. С таким содержанием написаны следующие его послания, самые названия которых, уже отчасти указывают и на предмет их. Таковы послания: «о духовном внимании и трезвении и брежении»¹¹⁶⁵, «о целомудреннем и благоговейнем житии»¹¹⁶⁶, «о блудных помыслах»¹¹⁶⁷, «о целомудрии и о чистоте и о хранении девства», «о целомудрии и чистоте», «яко душевредно есть совокуплятися и беседовати с женами и с мужи женовидными»¹¹⁶⁸, и проч. Как в этих посланиях, так и во многих других, равно как и в словах м. Даниила в изобилии разбросаны наставления о целомудрии и об условиях для сохранения его. Особенное внимание во взгляде Даниила на целомудрие заслуживают те условия какие предлагаются им как практические средства для сохранения целомудрия. Кроме общих наставлений для целомудренной жизни угождать Богу и исполнять Его святые заповеди и т. под. пастырских советов, одинаково приложимых ко всякому другому нравственному явлению, Даниил указывает три частные условия, которые

помогают человеку вести жизнь целомудренную. Прежде всего человек в предохранение себя от нравственного падения должен стараться удалять и отсекал от себя всякие нечистые помыслы и главное – начала их или так называемые прилоги¹¹⁶⁹. Всякие мысли, особенно дурные, являются у человека тогда, когда ум его не занят чем-либо серьезным. Поэтому вторым условием, споспешествующим сохранению нравственной чистоты, служит требование никогда не оставлять ум свой праздным; чему может помогать занятие в свободное от житейских забот и трудов время изучением Свящ. Писания, пением, славословием, молитвами и т. п.¹¹⁷⁰ Допустим, что человек развил у себя настолько силу воли, что он может, когда он один отгонять от себя дурные помыслы. Но иное дело бывает, когда он находится в обществе других людей. Здесь могут быть рассуждения самого разнообразного, иногда довольно соблазнительного свойства, которые могут дурно повлиять на нравственное чувство присутствующих и повести их на путь соблазна. В предупреждение этого Даниил указывает, на третье новое средство, благодетельным образом действующее на нравственность, это – удаление от худых обществ и нецеломудренных бесед и рассуждений особенно общества женщин и доброзрачных отроков, хотя бы эти последние имели в виду чисто религиозные побуждения, в то время когда вступают в рассуждения¹¹⁷¹. Даниил запрещает даже одно воспоминание о женщинах, и отроках, хотя бы те и другие являлись в сознании человека окруженными не иначе, как самыми достойными качествами и святостью¹¹⁷². Последнее условие, способствующее к целомудренной жизни, совет избегать дурного общества и особенно женщин и отроков, по взгляду Даниила, самое существенное. Он настаивает на нем с особенною силою. Для него оно казалось самым первым условием нравственной жизни человека и он не допускал мысли, чтобы человек, вращаясь в таком опасном обществе мог остаться целомудренным. Этим объясняется и чрезвычайная настойчивость Даниила, с которою он относится к своему требованию чуждаться женского и отроческого общества. Редко

можно найти послание, где бы он не высказывал своего совета бежать от женщин и доброзрачных отроков.

Нравственная пригодность и достоинство пастырских советов м. Даниила об условиях, содействующих сохранению целомудрия несомненны. Что касается до учения его о прилогах и о пленении, то оно не есть самостоятельное его учение, а буквально заимствовано им из святоотеческих творений (Филофея Синаита).

Часто одна крайность вызывает собою другую, так по крайней мере случилось с митрополитом Даниилом. Его поражала нравственная распущенность современников. Изыскивая средства для поднятия нравственности в обществе, и изучая для этого аскетическую литературу с целью позаимствоваться оттуда практическими наставлениями, Даниил увлекся аскетическим учением о духовной брани, о борьбе с лукавыми помыслами и под непосредственным влиянием и проникнутый ее идеями, он в одном своем послании проводит взгляд, противный началам истинно христианской нравственности, *допуская возможность оскпления*. В отношении отдельных личностей, которые по своему нравственному состоянию были на краю гибели и уже для них потеряли значение, всякие другие средства исправления – для таких м. Даниил *не считает предосудительным* употреблять для искоренения блудной страсти *оскпление*. В одном своем послании (тринадцатом), где он между прочим трактует о целомудрии и чистоте, он, как нравственные примеры, вводит в свои рассуждения три аскетические рассказа, в которых одобряется оскпление. Таков напр. рассказ о постнике Илие, который был оскплен тремя ангелами. Той же самой тенденцией, имевшей в виду оправдать оскпление, проникнуты и другие два подвижнические рассказы¹¹⁷³. Даниил сам непосредственно не высказывается в пользу оскпления, он только представляет примеры, которым мог следовать и не следовать тот, кому обращено послание. Но одно то уже, что он отвел у себя место подобным рассказам, достаточно ясно говорит в пользу солидарности с ними митрополита. Значит и Даниил в крайнем, случае до некоторой

степени склонялся в пользу возможности оскотпления, и это тем более будет вероятно, если мы примем во внимание отсутствие в сочинениях Даниила критического отношения к священным авторитетам, когда он и евангельские и апостольские изречения, и простые старческие и подвижнические рассказы ставит почти под один уровень и обозначает и те и другие авторитетным названием «божественных писаний».

В социальной жизни древнерусского общества существовало не мало условий, способствовавших так или иначе его нравственной деморализации. К числу таких условий относится особенная черта русского народа – нерасположенность его к настойчивому труду. Высший класс общества даже презирал всякий серьезный труд. Достоинством значительного человека поставлялись недеятельность, изнеженность, неподвижность. Занятие ремеслами, торговлей считалось достоянием только низших классов. Для значительного лица это казалось унижительным делом. Случалось часто, что лишь только бедному простаку полагается счастье и он тотчас же усваивает себе неподвижность, тяжеловатость богатого или знатного лица. Поэтому нам вполне становятся понятными обличения м. Даниила, которые отличаются резкостью своего тона. «Всяк ленится, так например пишет митрополит в одном месте, учиться художеству, вси бегают рукоделия, вси щепят торговании, вси поношают земледельцем». Для богатых и знатных время проходило большею частью в праздности. Представители русской знати и капиталов, по вполне справедливым словам, Даниила, «всуде дня своя иждивали». Не занятые ничем, они без серьезных целей блуждали по комнатам или по двору, заходили к своим знакомым одинакового с ними положения и здесь коротали день в пересудах и пьянстве. «Кая тебе нужна есть... который же тебе прибуток есть», спрашивает Даниил, обращаясь к празднотлюбцам своего времени, «праздну всегда быти, или кая тебе похвала будет якоже прелагаю преходити от места на место?» Еще сильнее другое обличение митрополита, где он говорит: «всегда наслаждения и упитения...

всегда праздность и безумная таскания якоже неких мощенников и оманников демонских научением»¹¹⁷⁴.

Нежелание трудиться так было развито в высшем классе тогдашнего русского общества, что многие из промотавшихся или опальных бояр решались скорей просить милостыню и бродить из города в город, из посада в посад, чем обратиться к честному труду.

Знатные женщины следовали в своей жизни примеру своих мужей. Нерасположенность к серьезному труду среди знатных женщин доходила до пренебрежения самыми естественными своими обязанностями – обязанностями матери. Знатной женщине считалось неприличным самой кормить грудью своих детей. За них это дело исполняли няньки и мамки из их же дворовых. Вместо того чтобы заниматься воспитанием своих детей, русские боярыни заботились об увеличении массивности и дородности своего тела. Они нередко пили особого рода водку, или по целым дням лежали на кровати, и все это они делали для того, чтобы потолстеть и тем привлечь на себя внимание мужчины¹¹⁷⁵. Конечно, все, что здесь говорится о праздности и лени русского народа, все это относится только к высшему и богатому его классу, в сфере которого приходилось более всего вращаться м. Даниилу. О бедном классе нет слова. Бедняки, мужчины и женщины, одинаково, работали как волы.

Митрополит Даниил оставил после себя особое поучение, в котором он вооружается против врожденной склонности русского человека к лени и убеждает по возможности избегать ее.

Наставление этого рода все сгруппированы в наказании шестнадцатого слова. «Возлюби страдание и труд и смирение... поучает митрополит, леньность бо многих погуби тунеядение... вся изнури»¹¹⁷⁶. Трезвитесь, подвизайтесь говорится несколько ниже, никтоже буде тунеядец, никтоже буди празден, праздность бо всем злым ходатайствена есть». Митрополит представляет назидательные соображения, из которых он выводит необходимость труда для человека. Труд, по взгляду Даниила, составляет самое первое призвание и назначение человека, пока он призван жить на земле. «В раю, говорит он, повеле Бог

Адаму делати и рай хранити; но изгнании же оттуду в трудех и потех лица хлеб ясти повеле ему Господь, а яже к Адаму реченная, ко всем речена быша, и сынове того и внуци, иже добре разумеваущии о Господи, никогдаже праздни бываху от трудов и постов». Призвание человека трудиться освятил наконец сам Господь И. Христос, Его св. Апостолы и Его Пречистая Матерь. «Господь убо», продолжает далее митрополит, «в плотstem смотреии, по первому возрасту родителем повинуюся и всяк труд телесен кротко, и смиренно, и благопокорно с ними ношаше; и егда прииде время, и ученики прием негордостно и шапливо и бездельно: рече бо Аз есмь посреде вас яко служай, и не прииде да послужат Ему, но да послужит (Мф. 20:28; Лук. 17:27), и овогда умывая нозе учеником, и без лености место от места пешь преходя тружаяся нашего ради спасения образ дая нам. И Пречистая Богородица никогдаже бездельна и праздна пребываше, но в посте, и во бдении, и рукоделии, сице и Апостолы делающе речь своима рукама...» Нравственный долг постоянно трудиться Даниил в одинаковой мере распространяет на всех людей, к какому бы званию и состоянию они ни принадлежали. «Будем делатели заповедем евангельским, поучает он, и в неже кто зван бысть в том да пребывает: властель-ли еси, судия-ли еси, воин-ли еси, послушник-ли еси, купец-ли еси, рукодельник-ли еси, земледельец-ли еси, ловець-ли еси, бортник-ли еси, каменосечец-ли еси, кузнец-ли еси, швец-ли еси, древодель-ли еси, писец-ли еси, зодчий-ли еси, философ-ли еси, и прочии вси приемши от Господа художество тружайтесь, делайте не яко рукоделию и мамоне, но яко Богу работающе и внимающе, и сице от труда своего по силе Божественней церкви, и нищим, и странним и на своя potrzeby и potrzeby издающее».

Праздность предрасполагала к разного рода слабостям и порокам. Действительно, древние русские бояре и богачи не редко убивали свои досуги на чувственные удовольствия. У них большое значение имел стол, который поглощал у них, не мало времени и капиталов. Русское хлебосольство издавна известно. Русские вообще любили плотно покушать, особенно если

положение человека представляло к тому возможность и находились средства.

Один боярский обед состоял из такого множества блюд что не ошибаясь можно сказать, что он мог вполне удовлетворить аппетит целого десятка людей. Русские столы вообще отличались большим количеством блюд¹¹⁷⁷. Теперь для нас вполне понятны становятся обличения м. Даниила когда он напр. говорит: «кая убо сия еже не безсловесне убыточная и проторная творити, *кая убо есть нужна многое и сладостное и раздирающая ястие и питие имети выше меры*»?¹¹⁷⁸. Богатые и знатные держали у себя большое число прислуги, измеряя честь и значение свое огромным количеством, дворни. Самые простые будничные обеды бояр требовали значительных рук.

В зажиточном доме было несколько чинов, специально назначенных заботиться о боярской кухне, которые при обеде и выстраивались все перед барином. Ключники напр. стояли в поварне при отпуске кушаньев, дворецкий при самом столе. Несколько слуг носили кушанья из поварни; ключники и дворецкий, принимая их, разрезывали их на куски, отведывали и тогда уже отдавали слугам ставить пред господами¹¹⁷⁹. При такой постоянной церемониальности барского стола, при обилии блюд, можно себе составить приблизительное понятие о той суете и хлопотах, которыми занята была боярская кухня, если при этом взять во внимание то обстоятельство, что русские тогдашнего времени кушали три, а уже никак не менее, как два раза в день. Митрополит Даниил рисует не без интересную картину кухонной суеты знатного боярина. «Вчера и днесь, говорит он, повари в поварню стекаются, и сию украшают, и свиты изменяют, и руце простирают, и листы укрепляют, и ножи остряют, и дрова накладывают, и огонь вжигают, и котлы наставляют, и сковрады и горньци постовляют, к насыщению чрева пищу готовят, и сими наслаждается и укрепляется тело и потом к истлению сводится. И колико тщание и подвиги имать пища и питие, продолжает он далее, коликоже серебра и злата на сие исчезает, и колики подвиги, и поты, и труды, и болезни приемлют чреворабоющи...»¹¹⁸⁰. Была и другая причина, по которой древняя русская знать так любила обильные столы. У

русских в то время не было развито эстетическое чувство. Боярин также не отличался от простолюдина и образованием. Однако нужно было сделать отличие между тем и другим классом. И вот русские бояре усвоили себе взгляд на аристократизм и знатность, полагая их в дородности и тучности тела. Считалось даже признаком дурного тона иметь ограниченный немногими блюдами обед¹¹⁸¹. Таким образом и с этой стороны боярам и богачам приходилось обращаться к обильному столу. По желанию дородства и внешней представительности русские бояре и богачи считали одною из серьезных своих обязанностей заботиться об устройстве своей кухни. Они действительно, по словам Даниила имели большое «тщание и учреждение о брашнах и питиях» в тех видах и расчетах, что «земная плодоприношения, и часта и различна питания укреляют, и улаждают, и утучневают» их организм. И вот представители и руководители русского народа посвящали свои досуги на то, чтобы «насыщать безпрестани тело и утучневати» и это между прочим для того, чтобы «утучневающееся от плотского наслаждения тело» их производило подавляющее впечатление на маленький народ, и поражало его обилием «крови» и блеском «червления ланит и многоплотием»¹¹⁸². Против склонности русских к «тучным трапезам» митр. Даниил вооружается и в некоторых своих посланиях. «Кая убо польза, рцы ми, спрашивает пастырь чревоугодника своего времени, паче потребы растерзоватися, и утучневати, и умеренное преходите, сие бо и тело оскверняет, и душевное благородие погубляет, о добродетель испражняет, и от Бога отлучает, сие в раи руку к древу простерти сотвори»¹¹⁸³. В данном случае обличительный тон слов Даниила по необходимости не мог быть особенно сильным, так как, сам митрополит отличался, по свидетельству иностранцев, также тучностью своего тела.

Еще большую нравственную деморализацию вносило в русскую общественную жизнь пьянство. Русский народ издавна славился свою любовью к вину¹¹⁸⁴. Пили все почти одинаково: князья и бояре, дети боярские; женщины мало отставали от мужчин в пьянстве. Даже малолетние дети и те рано приучались

к вину, и что всего удивительнее учителями их в этом деле являлись сами же их родители¹¹⁸⁵. Наклонность к вину иногда заявляли и представители церкви епископы, а простое низшее духовенство даже перещеголяло другие сословия в расположении к пьянству¹¹⁸⁶.

Пьянство в русском народе пользовалось исключительным положением. Для него не существовало никаких запрещений в роде постов: пили и в течение постов. Временем самого отчаянного разума служили праздники. По народному представлению ничем так нельзя почитать праздника, как пьянством¹¹⁸⁷. Праздники на народном языке так и обозначались временем пития¹¹⁸⁸.

Самое отчаянное пьянство и разгул происходили на семейных праздниках – свадьбах, крестинах. Отличительной чертой русского пиршества было чрезвычайное множество блюд и еще больше напитков. Самую священную обязанностью каждого зажиточного хозяина было – угостить дорогих гостей допьяна и напоить гостей, если возможно до того, чтобы их потом без памяти отвести восвояси. Кто мало пил, тот огорчал хозяина, а кто пил много и с охотой, то тем показывал вид, что он любит хозяина. Поэтому были случаи, что на пирах заставляли пить насильно и даже побоями. Пиршества тянулись очень долго – с полудня и часто чрез всю ночь. Женщины обыкновенно пировали отдельно от мужчин на половине хозяйки. Только уже в середине пира хозяйка с женами своих сыновей, братьев, племянников и вообще родственников, живших не в разделе, выходила из внутренних покоев с вином и чарками в руках, которыми запасались и все ее спутницы. Мужья этих женщин вставали из-за стола, становились у дверей и, кланяясь, просили гостей целовать их жен. Гости принимали от женщин чарки с вином и непременно целовались с каждой аз них. На пиршествах у разгульных людей женский пол вовсе не удалялся. Можно себе теперь представить отношения на пирах двух полов. От отуманенных вином мужчин едва ли возможно было ожидать сколько-нибудь сносного и приличного обращения с женщинами. При виде последних их инстинкты пробуждались. А обряд целования женщин, довольно продолжительный, лишал

пьяных мужчин способности самообладания, и здесь-то происходили сцены цинического свойства. Тут мужчины и женщины подавали друг другу питье, брались за руки, целовались, обнимались, играли и т. п.¹¹⁸⁹ И вот в это-то время, при общем разгуле, при взаимном возбуждении мужчин и женщин, прогрессивно еще усиливавшемся под влиянием винных паров, и происходили те соблазнительные сцены, одну из которых обстоятельно рисует митрополит Даниил. «Жены красны блудница, или ино лице женовидно краснеющесе виден, говорит он, и светло и мягко тело обюхав (обнюхавъ), и притек, объем, целуеши, мызжеши, и рукама осязаеши, и толико безстуден и безумен быв бесовскою любовью восхитився к ней, аки бы ея внутрь себе вместити, сице помрачен сый; якоже от безсловесных бывая, аки жребец некий сладно яростивый рзяя и сластию распаляясь, аки огнем горя, яко вебрь к свинии своей похотствуя и употева, и пены испущая, сице и ты безсловесным позавидев словесное естество в безсловесное поработив. О человече! сице услаждаешися сладъми и от разгорения сладей макроты испущая не престаеши, и не точию не престаеши, и исцелитеся требуеши, но и огонь ко огню прилагая не стыдишися!»! Взятая вне всякого исторического освещения нарисованная Даниилом картина показалась-бы не более, как плодом расстроенного воображения, но теперь приходится невольно признать за ней значение исторического факта. Обязанностью и долгом каждого хозяина было перепойть всех своих пирующих гостей, не исключая и женщин, «до упойства». По словам м. Даниила, многие из его современников предавались пьянству, особенно на пирах, до потери всякого разсудка. «Рцы убо, говорит он, которые законы христианския твориши и храниши, а не паче ли диавольския? Господь заповеда рек блюдите да не отягчают сердца ваша обиядением и пьянством (Лук. XXI, 34), ты-же объядаешися яко, скот и пьянствуеши день и ночь многажды и до блевания, якоже и главою болети и умом пленитися... несть сие христианского закона, несть сие ищущих царства небеснаго»¹¹⁹⁰. Женщины немного уступали мужчинам в способности к пьянству.

Крайнее развитие пьянства на Руси вызвало против себя обширную обличительную литературу со стороны пастырей церкви. Против пьянства вооружались Лука Жидята, еп. Новгородский¹¹⁹¹, Феодосий Печерский¹¹⁹², митрополиты Никифор¹¹⁹³, Петр¹¹⁹⁴ и Фотий¹¹⁹⁵. Особенно много писал против русского пьянства современник Даниила Максим Грек¹¹⁹⁶. Но гораздо более сохранилось поучений, направленных против пьянства, безименных¹¹⁹⁷. В обличительных словах против пьянства в самых ярких чертах изображается, до каких крайних размеров доходило пьянство на Руси. В них не было и не могло быть особенного преувеличения, – это потому уже, что русские ни в чем другом не были так снисходительны, как по отношению к вину и его поклонникам¹¹⁹⁸.

После сделанного краткого исторического очерка развития пьянства, какое оно имело в древнерусском обществе, не покажутся сколько-нибудь преувеличением обличения митрополита Даниила. Мы отчасти видели уже, что они сходятся с современным ему нравственным состоянием общества и подтверждаются многими другими обличителями нравов того времени. Даниил несколько дополняет то, что выше сказано о тогдашнем пьянстве. В его обличениях, направленных против пьянства, находится важное само по себе указание на то, что русские были очень склонны к широким пиршествам, и потому устраивали их очень часто, пользуясь самым ничтожным, а иногда и вовсе неблагоприятным к тому предлогом. «Всегда наслаждения и упитения, всегда пиры и позорища, всегда бани и лежание, всегда мысли и помыслы нечистые, всегда праздность...» так, обличает м. Даниил страсть своих современников к пиршествам. Митрополит весьма часто повторяется в своих обличениях против пьянства: «ты пианствуеши, обиядаеши»¹¹⁹⁹, – это самая излюбленная им форма обличения. «Доколе питание, доколе игране и щапление, доколе дрование и тунядение! Что убо предпосылаеши на небеса? Объядение ли, пиянство?» обращается митрополит с укором к пьянице. «Что убо раздуюмся пищаами и пиянствомъ? Радоватися о Господе повелено нам есть, а не о толстоте пищей и пиянства»¹²⁰⁰.

Иногда обличения Даниила дышат отеческою любовью: «бежим, любимицы, тучных трапез и пьянства, бежим блудниц и сиятельных лиц и светлости тела. Да бежим от объядения и пьянства», говорится в другом слове. Вооружаясь против пьянства, Даниил тем не менее вовсе не хочет изгонять вино из употребления. Он карает только порок, страсть, но что касается до умеренного употребления вина, то оно, по его мнению, даже полезно. В изысканности стола и обилии напитков русские находили не только удовлетворение широким потребностям своего чрева, но и видели здесь еще предмет для своей гордости и тщеславились этим. По этому поводу Даниил поучает: «и ядение твое, и питье да не буди проторно, и щажливо, и тщеславно, но да будет мерно и разумно во славу Божию». В чем именно, по мнению Даниила, состоит мерность в пище и питии (вина разумеется), это он несколько определяет в другом месте, когда говорит, убеждая своих пасомых заботиться о спасении души своей: «да не всю работу нашу чреву дадим, и да не все мудрование наше в плотских сластях имеем, но во всем меру уставим в пище и питии: в пище – яже к животу точию довлетися, сие же и в питии – в скорбех, в болезнях и от трудов покой в меру и в старости полезно есть, точию не пьянством, но в мале прохлаждении же и к животней силе естество окрепити»¹²⁰¹. Отсюда видно, что митрополит очень снисходительно относился к употреблению вина. Он, как видно, слишком хорошо знал характер и недостатки русского народа для того, чтобы мог требовать от него больше того, что он мог выполнить. Снисходительность Даниила простирается здесь до того, что он допускает выпивание в тех случаях, о которых говорится в одной народной поговорке, что русский человек с горя и с радости пьет. Только «горе» на языке митрополита имеет иное выражение «скорби».

Непременною принадлежностью русского пиршества равно как и вообще обыденной жизни были увеселения. Древнерусские увеселения отличались своим разнообразием. Сюда входили прежде всего разного рода игры – в собственном техническом значении этого слова – каковы игры, имевшие целью выигрыш: игры в шахматы, в зернь¹²⁰², тавлеи (шашки).

Также точно широкое употребление имела в древнерусском обществе музыка. Самыми распространенными музыкальными инструментами были в то время: гусли¹²⁰³ свирель¹²⁰⁴, сопели, сурны¹²⁰⁵, смыки (скрипка), гудки¹²⁰⁶, бубны и накры (барабан)¹²⁰⁷. Иногда музыка соединялась с пением, для какой-то цели служили особого рода музыканты, так называемые домрачей, которые под аккомпанемент струнного инструмента домры (род гитары) распевали песни, былины и подоб. Особым родом увеселения русских служила пляска, которая также соединялась с музыкой. Но самым общераспространенным и любимым народным увеселением были «позоры» или сценические представления «скоморохов». Скоморохи – это род комедиантов настоящего времени. Скоморохи образовывали из себя вольную труппу из гуляющих людей всякого происхождения члены которой отличались по большей части дурными поведением. Они были не только музыканты, но соединяли в себе разные способы развлекать скуку толпы: одни играли на гудке, другие били в бубны, домры, накры, третьи – плясали, четвертые показывали народу выходки выдрессированных собак или медведей. Между ними были глумцы и стихотворцы – потешники, умевшие веселить народ прибаутками, и складными рассказами. Самым видным и ходячим предметом русской забавы был глумец – шут, который в обличительных словах назывался глумотворцем, смехотворцем. Конечно, самый грязный цинизм здесь не только легко допускался, но даже заслуживал одобрение толпы. Больше всего скоморохи забавляли позорами – сценическими представлениями. Они разыгрывали роли, наряжались в самое оригинальное платье, надевали на себя вычурные маски и пр. Скоморохи ходили большими компаниями. Число их иногда доходило до пятидесяти человек и более. Местами сценических представлений скоморохов служили многолюдные улицы и рынки¹²⁰⁸.

Русские книжники еще в XIV в. и даже ранее оставили свидетельства об особенной любви русского народа к уличным зрелищам. В «слове, истолкованном мудростью», находящемся в известном Паисиевском сборнике, автор его жалуется на то,

что многие его современники живут «не слушая божественных словес, но аще плясци или гудци, или ин кто хитрец позовет на игрище, то вси тамо текуть радуясь». Рукоп. Кирилл. библиот. № 4/1021 л. 57. Буслаев. Истор. христоматия церковно-славян., и древнерус. языка Москва 1861. 529–530.¹²⁰⁹

Увеселения служили достоянием всех слоев русского общества. Музыка, игра в шахматы, представления скоморохов и под. существовали при дворе великих князей, и пользовались здесь большим вниманием¹²¹⁰. У бояр и низшего класса музыка и игры были также в широком употреблении, особенно на разных семейных праздниках напр. свадьбах¹²¹¹, а еще более на праздник: народных, каковыми тогда были русалии, коляда¹²¹². Музыка и игры находили себе поклонников и в духовенстве.¹²¹³ Митрополит Даниил в одном поучении говорит: «ныне суть неции и от священных еже суть сие: пресвитеры, и диаконы, и поддиаконы, и чтецы и певцы глумятся и играют в гусли, в домры, в смыки, к семуже и зернию, и шахматы, и тавлеями и в песнях бесовских и в безмерном и премномом пьянстве». Из того же самого поучения Даниила видно, что любовь к увеселениям обнаруживало не какое-либо захоластное духовенство, напротив – духовенство Московского Успенского собора, – самое высшее и ближайшее к средоточию церковной власти¹²¹⁴.

Пастыри Церкви вооружались против всякого рода увеселений и развлечений¹²¹⁵. Отрицательное отношение к увеселениям началось одновременно с принятием христианства и продолжалось чрез всю древнюю историю русского народа. Против увеселений и переряживаний писал еще Лука Жидята, а за ним и другие пастыри церкви и духовные писатели: автор слова о правой вере, скрывший свое имя под названием Христолюбца, автор слова на собор архангела Михаила (XV в.), игумен Памфил, Максим Грек, ненавистный автор церковных неисправлений пред Стоглавым собором, самый Стоглавый собор, Домострой и проч.¹²¹⁶ Отрицательный взгляд на все мирские увеселения и работы обуславливался господством аскетических воззрений на жизнь, сквозь призму которых рассматривались и мирские утехы и забавы. На образование

этого взгляда много имели влияния происхождение и самый характер этих увеселений.

Самый разгар всевозможных увеселений происходил на праздниках: народных русалиях, коляде. Между тем эти праздники сформировались еще на языческой почве, и хотя с течением времени несколько и получили христианскую окраску, но тем не менее в характере их сохранилось не мало языческих особенностей и обрядов¹²¹⁷. А язычество рассматривалось, как царство дьявола, поэтому и все сохранившееся в каком-бы то ни было виде следы его рассматривались как произведения и действия враждебной человеку силы дьявола. Точно также и в частности и увеселения в глазах древних книжников сделались ничем иным, как сетями дьявола, которыми верующие отвлекались от Бога¹²¹⁸. Отсюда уже вышел взгляд на самых исполнителей, искусства как на людей с нравственной точки зрения самых несостоятельных и отъявленных негодяев¹²¹⁹.

С другой стороны отрицательное отношение к древнерусским увеселениям обуславливалось их характером. Древнерусские увеселения напр. песни и сценические представления скоморохов отличались большею частью самым безнравственным содержанием и грубым цинизмом. Поэтому если безусловное отрицание всяких мирских удовольствий, рассматриваемое в принципе, есть крайность, так как оно исключало собою целую область поэтического и эстетического народного творчества, то с другой стороны рассматриваемое в современных жизненных условиях и проявлениях, какими обставлялись мирские удовольствия и увеселения древней Руси, оно было явлением вполне естественным. При грубости народа и при крайней испорченности лиц, бравшихся за сценическое ремесло и другие увеселительные средства, удовольствия русского народа носили на себе отпечаток грубости и безнравственности. Поэтому-то представители церкви были вполне правы, вооружаясь и против распущенности общества и против одних из самых деятельных проводников ее бродячих скоморохов и музыкантов.

Несмотря на сыпавшиеся со всех сторон обличения, русские древнего времени отличались любовью к увеселениям,

особенно к сценическим представлениям скоморохов. Митрополит Даниил строго обличает своих современников за то, что они большую часть своего свободного времени проводили «всегда упражняющиеся в сквернословиях, и на сатанинских позорищах, и блудническими лицы, и хождении и глаголы насыщеся, смеющеся, и сластям плотским радуящеся, диавольския песни и кощуны глаголющих с многою сладостию послушающе, а Господня заповеди презирающее».¹²²⁰ Увеселения более всего происходили в праздники, когда народ был дома и свободен от занятий. В праздники увеселения продолжались в течении целого дня с утра и до вечера, и народ собирался на игры большими массами.

Более всех русских церковных писателей древности сохранил сведения о страсти русских к разнообразным увеселениям м. Даниил. Он же и более других вооружается против нее в своих сочинениях. В его поучениях весьма часто встречаются обличения против игр и позорищ. «Ты вся в бесовскую славу твориши, так обличает между прочим Даниил любителей зрелищ, позорища, игранья, плясания събираеши, и к сим паче течеши, не же к Божественным церквам». «Почто же Христа оставив, спрашивает проповедник в одном месте, к сатане течеши, сиречь заповеди Божии презрев на бесовская учения и деяния течеши, празднословиши и глумы твориши? Господь заповеда рек: всяко слово праздно, иже аще возглаголют человеци, воздадут о нем слово в день судный (Мф.12:36) и апостол: всяко слово гнило из уст ваших да не исходит (Еф. IV, 29); ты же всегда безпрестани гнусная сътворяеши диавольская учения. Господь рече блаженны плачущи (Мф.5:4) и горе смеющимся ныне, яко возрыдаете и восплачете; ты же сопротивная Богу твориши, а христианин сый, пляшеши, скачеша, блудная словеса глаголеши, и иная глумления и сквернословия многая съдеваеши: и в гусли, и в смыки, и в сопели, в свирели воспеваеши, многая служения сатане приносиши. Господь заповеда рече: бдите и молитесь, яко не весте дне, ни часа, вонь же Сын Человеческий приидет (Мф.25:13) и паки рече: бдите и молитесь да не внидете в напасть (Мф.25:41); и апостол яко же вопия рече: непрестанно

молитесь (1Сол.5:17). Ты же непрестанно вся человеки съблазняеши, якоже самый той сатана: баснословиши, притчи смехотворныя приводиши, грохощеши, смеешися, всякую кознь, всякая ухищрения твориши смехотворная, да человеком, иже в святем крещении отрехшимся сатаны и обещавшимся Христу Богу, бесовская учения приносиши». Выражения Даниила обличительного характера: «ты кощунствуеши, сквернословиши, и празднословиши», встречающиеся здесь, имеют свой прямой истинный смысл по отношению к словам, действиям, рассказам скоморохов, которые своими пошлыми, исполненными грубого цинизма, иногда острыми, а не то глупыми словами и поступками возбуждали смех и одобрение, а случалось и участие окружавшей их толпы. Даниила чрезвычайно возмущало то сочувствие, какое встречали в народе скоморохи, и особенно то обстоятельство, что для некоторых более разгульных людей они были самыми дорогими гостями и посетителями их домов. Здесь митрополит справедливо опасался за дурное растлевающее влияние русских трубадуров на молодое поколение и молодых членов семьи. Сказавши о том, что многие из его современников были падки на всякий зрелища и уличные сцены, Даниил говорит далее: «не точию се, но и в дом свой к жене и детям приводиши скоморохи плясци, сквернословци погубляя себе, и дети, и жену и вся сущая в дому паче потопа оного; он бо потоп тело умертви; сей же всезлый и окаянный потоп сугубо действует: душу купно с телом погубляет, всему же злу ты бываеши ходатай». Из поучения м. Даниила видно, что в русском народе его времени была сильно развита страсть к сценическим уличным представлениям незатейливых доморощенных актеров, которую не могла сдерживать самая строгая проповедь пастырей Церкви. Весьма многие русские того времени, по отзыву Даниила жили всегда «упражняющиеся в сквернословиях и на сатанинских позорищах»¹²²¹. Бродя по улицам села или посада, скоморохи всегда привлекали к себе громадную толпу зрителей. Час от часу толпа росла и росла. Воодушевление и веселое настроение охватывали самую толпу. Из среды ее начинали выделяться более пылкие и горячие личности, особенно из

подвыпивших, которые сами начинали петь и играть, и веселиться, и по возможности копировать приемы настоящих скоморохов. Частое увлечение толпы играми скоморохов до непосредственного участия в них самих зрителей также вызывало против себя обличения м. Даниила.

Даниил указывает на одно весьма интересное возражение, какое в свое оправдание делали поклонники мирских удовольствий. Даниил всю ответственность за дурное влияние скоморошеских песен на молодых членов семьи возлагает на главу и представителя ее, допускающего у себя посещение глумцев. «Всему злу, говорит он домовладыке, ты бываеши ходатай». «Ей, не аз рече, продолжает митрополит словами возражения, но оны плясцы и глумотворцы». Оправдание самое оригинальное и характерное. Оно наглядно представляет, как весьма многие люди того времени смотрели на свои нравственные обязанности. Здесь сейчас виден формальный, основанный на одностороннем понимании религии, взгляд на сущность нравственной деятельности человека. Достаточно было указать самую случайную и во всяком случае только не первую причину зла, чтобы выгородить себя и обмануть свою собственную совесть. Даниил в противовес возражению отвечает: «како глаголеши оны? все твое есть, аще бы ты не хотел, ни они бы глумотворили и плясали»¹²²². Вполне достаточно такого краткого ответа, чтобы вывести из заблуждения сколько-нибудь рассудительного человека.

Как отчасти можно было видеть уже из самых обличений, положительный взгляд м. Даниила на позволительность мирских развлечений отзывается тем же суровым и строгим осуждением, каким отличалась вся аскетическая письменность. Во взгляде Даниила проходит полное и безусловное отрицание мирских удовольствий. Он здесь стоит вполне на аскетической почве, и взгляд его назначение в обыденной жизни человека каких-бы то ни было увеселений есть повторение того, что не раз проповедывали самые строгие аскеты. И у него, как и у всех других, всякие игры называются «бесовскими», плясание сатанинским¹²²³. Таким образом, отрицательный взгляд – Даниила на позволительность мирских удовольствий

тождествен, с воззрениями на нее представителей монашеской аскетической среды не только в мыслях, но даже и в выражениях.

Кроме отрывочных, рассуждений, разбросанных по разным словам и посланиям, между литературными произведениями Даниила находится специальное рассуждение, направленное против увеселений и зрелищ. Оно не имеет ничего общего с словами соборника и с посланиями Даниила, и встречается в разных списках как отдельное совершенно самостоятельное его произведение. И по своему названию, с каким оно встречается в рукописных списках, оно отличается когда только ему одному усвоится название «поучения». Это единственный памятник произведения Даниила, носящей название поучения. Особенность названия обыкновенно самым последовательным образом ведет к мысли об особенностях и содержании, и характере произведения, которому усвоится то или другое специальное название. По отношению к поучению митр. Даниила против мирских увеселений такое заключение едва ли может быть приложимо. Строго говоря, поучение Даниила не выделяется резко своими какими-нибудь особенностями по форме, и по содержанию. По форме оно сходно со словами соборника, потому что и в нем различаются три части, из которых первая и третья составляют собственные рассуждения митрополита, а вторая состоит из чужих свидетельств, как это делается и во всех словах соборника. Только этих свидетельств здесь сравнительно немного, и между некоторыми из них попадаются краткие фразы, принадлежащие самому автору. Но эти особенности едва уловимы и применимы не ко всем словам соборника, из которых некоторые также не отличаются обилием святоотеческих цитат, и притом они такого рода, которые не отличают поучения от многих посланий Даниила. Одним словом, различие между поучением Даниила и другими его словами и посланиями по форме неуловимо. Так же оно неуловимо и по содержанию. Положим, поучение Даниила против увеселений отличается практическим характером, и сосредоточивается на недостатках современного общества, но точно таким характером отличаются многие слова соборника и

даже послания. Только одну особенность можно отметить в поучении Даниила, это то, что оно содержит в себе указание на то, что оно несомненно было произнесено в церкви, в Московском Успенском Соборе и обращено было по преимуществу к духовенству этого собора¹²²⁴. Но это все-таки такое отличие, которое не может быть признано существенным, а скорее случайным, тем более, что в некоторых словах Данииловского сборника есть также указания на то, что они были произносимы. Поучение м. Даниила против увеселений¹²²⁵ не отличается связностью и строгою логическою последовательностью мыслей, но тем не менее общий предмет слова, на котором более всего останавливается автор поучения, один – это осуждение увеселений.

Свою мысль о предосудительности всевозможных мирских увеселений Даниил начинает с рассуждения о скоротечности жизни человеческой на земле и о неустойчивости всех земных благ и удовольствий. В начале поучения находится живое изображение скоротечности жизни человека на земле, на которой каждый человек появляется как гость, и как гость, также скоро удаляется и удаляется навсегда. Непосредственно к рассуждению о скоротечности примыкает и нравственное приложение, которое состоит в убеждении человека не прилепляться ни к чему земному, а только думать и трудиться для будущей загробной жизни, на всякий час рассматривать все свои поступки и действия, слова и помыслы, и если они окажутся грешными, исправлять их искренним покаянием, так как на страшном судилище Христовом люди всех званий и общественного положения одинаково испытываемы будут за свои дела и только сообразно им получают или вечную награду, или такое же наказание. Поэтому, для того, чтобы предстать пред судилищем Христовым бесстрашно, не опасаясь подвергнуться вечным мучениям, необходимо иметь в себе всегда страх Божий и благочестивое «любодобродетельное житие» на земле. «Кая убо нам спасения надежда будет, егда на земле живуще Божией небрежения мудрствуемъ?» спрашивает Даниил. «Кая нам польза срамно и зазорно житие имети?» Непосредственно за тем Даниил выясняет, что благочестивая

жизнь человека состоит не в одном внутреннем, духовном, нравственном настроении человека, но что он должна выражаться и во внешнем благоповедении человека, в упорядоченности, чинности жизни, простирающейся на все ее внешние проявления: в платье, пище, хождении, действиях, словах и т. п. Эти рассуждения и служат введением поучения, непосредственно за ними ставится общая тема поучений, которую митрополит формулирует, говоря далее, что «в священных правилах написаха святии апостоли и о епископах, и о причетницах, и о простых человецех еже яко несмехотворное и безчинное житие имети нам, такоже и богоноснии отцы наши укрепиша и уставиша и священная правила положиша на память и утверждение последнему роду... а скомрахи, и плясцы, и шахматы отрекоша святии апостоли и святии отцы».

В теме поучения налагается запрещение мирских увеселений и прежде всего для лиц священного сана, а потом – и для мирян. Во второй несамостоятельной части слова представляются канонические аргументы, которыми налагается запрещение участвовать в каких бы то ни было увеселениях прежде всего на епископов, священников и вообще клириков равно как и на их детей. К этой категории относятся приводимые Даниилом правила: сорок второе апостольское правило¹²²⁶ девятое¹²²⁷ и двадцать четвертое правило Трульского, шестого вселенского собора¹²²⁸. и пятьдесят четвертое правило Лаодикийского собора¹²²⁹. Вторую категорией канонических свидетельств проводится запрещение на увеселения по отношению ко всем христианам и более всего к мирянам. Сюда принадлежат: сорок третье апостольское правило, взятое в связи с толкованием Иоанна Зонары¹²³⁰, пятьдесят правило Трульского, шестого вселенского собора¹²³¹, пятьдесят третье правило Лаодикийского собора¹²³² и пятнадцатое правило Карфагенского собора¹²³³. Наконец тремя правилами Трульского собора: пятьдесят первым, шестьдесят первым и шестьдесят вторым, запрещаются некоторые из самых видов увеселений, каковы напр. уличные представления, пляски, вождение медведей и других

дрессированных животных, переряживания в чужие костюмы – мужчин в женские, женщин – в мужские и под¹²³⁴.

Кроме чисто юридических, канонических аргументов, которыми оправдывается безусловно-отрицательный взгляд Даниила на увеселения, у него приводятся свидетельства и иного рода, – именно свидетельства, заимствованные из нравственных наставлений св. отцев. Таковы свидетельства св. Иоанна Златоуста¹²³⁵ и три свидетельства из творений св. Ефрема Сирина¹²³⁶.

Как в канонических правилах, так и в святоотеческих свидетельствах проводится безусловно отрицательный взгляд на все мирские удовольствия, увеселения и утехы, которые все рассматриваются, как порождения и произведения темной силы дьявольской, или как остатки язычества, а исполнители искусства трактуются как бесовские слуги. На основании таких веских авторитетов и митр. Даниил держится безусловно отрицательного взгляда на мирские забавы и лицам духовного сана за привязанность к ним угрожает извержением из сана, а мирянам – отлучение от св. причастия.

Третья часть поучения, самостоятельная, мало касается, по своему содержанию, темы поучения, однако она в некотором своем объеме может быть рассматриваема, как заключение поучений. Содержание ее вращается в сфере общих нравственных наставлений, из коих некоторые оказываются сходными с рассуждениями первой части поучения.

Третья часть поучения потому может быть рассматриваема, как его заключение, что ей самим автором дается такое значение, а по своему началу он действительно является заключением. Даниил, высказав категорическое запрещение увеселений словами разных канонических и святоотеческих авторитетов, продолжает в третьей части: «сего ради молю вас не любите сквернословия, игrania и глумления, и отступайте от бесед душегубительных, и всяким хранением соблюдайте своя сердца от нечистых и скверных помысл, и сохраняйте свои очи от зренья неполезного» и т. д. Далее уже рассуждения митрополита переходят в область разнообразных моральных истин. Рассуждения этого рода не отличаются строгим

единством предмета, они представляют из себя ряд отрывочных наставлений. Митрополит, напр. учит: «всегда поучайтесь Божественным писанием, прочитайте, пойте, молитве прилежно внимайте, рукодельствуйте, плетения суетная от помыслов отсекайте, в забытие и скверная и тщеславная пленения не уклоняйтесь, от собрания церковного не отлучайтесь, нищим давайте, о раи и царствии небесном беседуйте, смерть воспоминайте» и т. д.

Тон рассмотренного поучения Даниила отличается мягкостью, и дышет любовью пастыря к пасомым. В поучении самые обличения выражены в очень деликатной форме, в нем нет резких нападок на недостатки современников, и если автор касается их, то это он делает с любовью отца, заботящегося об исправлении своих чад и не желающего ставить им в вину их слабости.

Митрополит Даниил впрочем допускает удовольствия, но такого рода, когда для создания их вовсе не нужна рука человека, – это наслаждения красотой природы. «Аще хочещи прохладитися, говорит он, изыди на предверие храмины твоея и виждь: небо, солнце, луну, звезды, облака ови высоци, овиже низайше, и в сих прохладяйся, смотря их доброту и прослави тех Творца Христа Бога». Еще одна весьма важная черта проглядывает во взгляде на указанную им сферу удовольствий. Это отождествление удовольствия с пользою. Как человек практический, Даниил не хочет оставлять человека без дела и пользы и тогда, когда он же дает ему свободу от труда. «Аще хочещи еще прохладитися, продолжает далее митрополит, изыди на двор твой, и обойди кругом храмины твоея, сице же и другую и прочая, такоже и двор твой, и аще что рассыпая, или пастися хочет, созидай, ветхая поновляй, неутверженная укрепи, *прах и гной згребай в место, да ти к плодоносию вещь угодна будетъ*; и аще хочещи вящше прохладитися, изыди во оград твой, и рассмотри сюду и сюду, яже к плодоносию, и яже к утвержению сътвори; или аще не достало ти есть, изыди на поле сел твоих и вижь нивы твоя, умножающа плоды ово пшеницею, ово ячменя и прочая, и траву зеленеющуюся, и цветы красная, горы же и холми, и удолия, и езера, и источники,

и реки и сими прохлажайся и прославляй Бога, иже тебе ради вся сия сотворшего». Если только оценивать допускаемые м. Даниилом удовольствия с точки зрения такого понятия о них, которое утверждается на положении, что удовольствие тогда только есть в строгом смысле удовольствия, когда при наслаждении им, не преследуется никаких других целей кроме самого удовольствия, то в таком случае должно отвергнуть их, так как при допущении им сферы удовольствий, ограничивающейся наслаждениями красотами природы, митрополит Даниил вводит и другую постороннюю цель – пользу.

Даниил в своих поучениях нередко упрекает своих современников в том, что они упражняются «в сквернословиях»¹²³⁷. Под сквернословием здесь можно разумеать вообще болтовню скоморохов, которая действительно не отличалась скромностью и сдержанностью в выражениях. Но скорее всего сквернословие здесь должно понимать в прямом, так сказать, техническом значении этого слова. Русские вообще любили прикрашивать свою речь гнилыми, непечатными словами, что тогда равно как и в настоящее время означало «матерны лаяться». Этот порок был всеобщий и настолько считался обыкновенным явлением, что употребление непечатных слов допускалось при женском обществе. Неприличная брань до того была обыкновенною, что ее позволяли себе духовные лица, даже монахи, и притом в самой церкви. Самые женщины и девицы следовали общему обыкновению, и даже дети и те не отставали в брани от своих родителей¹²³⁸. Церковь употребляла все увещательные средства, чтобы отучить народ от сквернословия, но увещания действовали слабо там, где служители церкви страдали пороком, одинаковым с своими пасомыми. Против сквернословия вооружался еще митрополит Петр¹²³⁹. Известно также слово против сквернословия, принадлежащее волоколамскому старцу Фотию, современнику и сподвижнику митр. Даниила¹²⁴⁰. Общераспространенный порок сквернословия не мог пройти незамеченным м. Даниилом, который несомненно и затрагивается в его обличениях.

Кроме игр скоморохов в древнем русском обществе особенно в среде боярства развита была страсть к охоте. Она считалась самой достойнейшей для высшего класса. У богатых и знатных непременно принадлежностью двора считалась псарня. На это самое указывают слова м. Даниила, когда он в обличительном тоне обращается с таким вопросом, к любителям псовой охоты: «кая ти нужна есть псов множество имети».

Был еще одних род охоты, считавшийся благородною забавою царей и князей и самых высших государственных сановников, – это соколиная и кречетная охота. У Даниила встречаются обличения птичьей охоты особенно с той ее стороны, что он отнимает собою много времени на приучение птиц, о чем так ревниво заботились любители соколиной и кречетной охоты. «Кый-же прибыток ти есть, спрашивает митрополит в одном месте, обращаясь к таким любителям, над птицами дни изнуряти»?¹²⁴¹

Значительная часть обличений Даниила касается той чрезмерной роскоши которая господствовала в высшем классе древнерусского общества. Особенно эта роскошь бросалась в глаза сравнительно с бедностью простого народа. «Когда знатный человек, говорит Костомаров, одевался в золото и жемчуг, едал на серебре и заставлял подавать себе десятки кушаньев зараз, деревенский бедняк во время частых неурожаев ел хлеб из соломы или лебеды, коренья и древесную кору».¹²⁴² Слова почтенного историка метко характеризуют эпоху в рассматриваемом отношении. Конечно, древняя роскошь проявлялась, как и всегда, различно, смотря по вкусу каждого. Проявления, в каких он выражалась среди русских XVI века, можно видеть в указаниях митрополита Даниила. Он говорит в одном месте об истинных подвижниках Христовой веры, описывает их нравственную деятельность по противоположению недостаткам своих современников, и выражается об истинных христианах, что они «презреша мир и яже суть в мире, и всяку сладость, и славу и честь, и высоту и гордость, и боярство, и возвышенные простоты, и благородие преизящное, и гордение всякое, и царства и княжения, и

предстоящая отроки и предыдущая слуги, и безчисленное богатство, грады же и села, кони же и златые утвари, и сладость ястия и пития, златопрядные постели» и проч¹²⁴³. Между общими чертами, в каких вообще проявляется роскошь, указанными Даниилом, находятся и такие, которые исключительно принадлежат только одной древнерусской жизни. Таково напр. упоминание о предстоящих отроках и слугах. Самою неперемменною принадлежностью сколько-нибудь зажиточного древнерусского человека служило множество слуг. Русские господа измеряли честь и значение свое огромным количеством дворни. Русские боярские выезды, особенно женские, происходили в сопровождении целой толпы особых слуг, называвшихся скороходами¹²⁴⁴. Об этих-то предстоящих и предыдущих слугах несомненно и говорит Даниил. Точно также вполне современно его упоминание о конях и дорогих утварях. Русские бояре большею частью ездили верхом, и их верховые лошади украшались самым роскошнейшим образом: седла оковывались серебром и золотом, обивались бархатом с золотыми узорами, узды делались серебряные, или из шелковой тесьмы, или из сафьяна, и сверх того снабжались серебряными, иногда позолоченными цепочками и т. д.

В высшем русском обществе развита была страсть к богатой одежде. Богатая одежда служила признаком благоденствия и достоинства. Помимо ценности материи, которое предполагалось само собою, вся прелесть платья, по понятиям того века, заключалась в ее пестроте и разноцветности. Тогдашний век требовал самых ярких цветов. Русские мало заботились об изяществе формы и о гармонии цветов. Даже духовные лица носили рясы красных цветов¹²⁴⁵. Значит обличения митрополита Даниила, что «все красятся и упестреваются»¹²⁴⁶, нужно понимать приблизительно в буквальном смысле. Действительно, при любви русских к ярким и разным цветам можно себе представить ту пестроту платья, которая естественно бросалась в глаза всем и каждому.

Знатные носили дорогие одежды одинаково и в праздничные, и в будничные дни, как это можно заключать из слов Даниила, когда он говорит: «кая тебе нужна есть по вся дни

светлыми ризами украшатся, инем же и в господския дни ниже обычных имущим довлется?»¹²⁴⁷.

Одним из любимых русских украшений служили сапоги. Сапоги у русских, носились до колен: их снабжали высокими железными подборами и подковами со множеством гвоздей по всей подошве, у знатных лиц эти гвозди делались из серебра. Сапоги делались из атласа, бархата, цветные, чаще всего красные и желтые, иногда зеленые и голубые, лазоревые. Они расшивались золотом, особенно в верхних частях и на голенищах с изображением единорогов, листьев, цветов и т. п., и унизывались жемчугом, а у менее состоятельных расшивались разноцветными шелками¹²⁴⁸. Митрополит Даниил весьма часто трактует в обличительном тоне «о сапозех» и «о красоте сапожней». Он между прочим передает, что тогдашние русские сапоги представляли в своих украшениях «ухитренная швенная премудростию шелком и бисером». В другом месте описание сапогов дополняется новыми чертами: «мы не точию простых и сапогов чрез потребство имеем, говорит он, но с серебром, и с златом, и бисером, и сапогов красных шолком премудростне шитых». Даниил возмущается слишком большими заботами и стараниями, какие понапрасну тратили его современники на украшение сапогов. «Ты не точию не ищещи небесных, обращается митрополит к современному франту в богато убранных сапогах, но и на небо не взираеши ни вочто же непущая красоту небесную... яко свиния пребывая долу-ничиши: о красоте сапожней весь ум свой имея и о прочих ризах».

В обличениях м. Даниила против роскоши в одежде находится упоминание об украшениях, которые, без исторического освещения их, покажутся не вполне понятными. Так Даниил обличает франтовитых юношей своего времени в том, что «ум их всегда плавает... о ожерельях». Это ожерелье обозначало в древности нечто иное, чем то, что в настоящее время соединяется с этим названием. Древнее ожерелье составляло предмет украшения для мужчин и служило составною частью русской рубахи. Преимущественно обращали внимание на воротник рубахи, который выпускался из-под верхних одежд пальца на два. Этот воротник и назывался

ожерельем. Его делали особо от рубахи и пристегали к ней у богатых золотыми и серебряными пуговицами. К русскому кафтану также иногда пристегивалось отложное ожерелье, расшитое золотом и усыпанное жемчугом. На ожерельях кроме жемчуга и камней всегда ставились золотые пуговицы. Даниил и этой принадлежности древнерусского туалета не проходит молчанием. «Ты, говорит он, обличая франтовство, повышаеши под брадою твоею пугвицы, сияющие красно зело и красишися тако, якоже и женам нелепо есть»¹²⁴⁹. Пуговицы в древнерусском наряде играли большое значение. Они употреблялись не только для застегивания, но и для простого украшения платья. На кафтанах, шубах и других верхних платьях, отличавшихся всегда обилием разрезов, последние застегивались множеством пуговиц. Они нашивались там, где в них не было никакой нужды, напр. на шапках. Пуговицы приготавливались из дорогих металлов. Особенная драгоценность русских мужских платьев заключалась между прочим в этих пуговицах¹²⁵⁰. Это щегольство в «пуговицах» и обличает митрополит Даниил.

Русские носили пояса или кушаки по кафтану и щеголяли ими не меньше, как и пуговицами. У богачей кушаки делались из богатой материи шелка, атласа, бархата и украшались разными драгоценностями. Пояса украшались золотыми и серебряными бляхами разной величины и формы с жемчугом и драгоценными камнями¹²⁵¹. Даниил передает еще, что русские щеголяли и «о иже под срачицею препоясании». Можно думать, что митрополит здесь имеет в виду обыкновенные русские пояса. Название пояса «под срачицею» может быть понимаемо и объясняемо в том смысле, что срачица здесь разумеется кафтан, который и подпоясывается поясом, а поверх кафтана накидывались еще шубы, или ферязи, так что за этими последними плотно скрывался и кафтан, и обтягивавший его пояс. По этому поводу митрополит Даниил говорит: «мы не точию простых и сапогов чрез потребство имеем... и не точию сия, но и под срачицею, иже никомуже зрящу, неции подвижутся препоясание имети драго, серебром и златом утворенна»¹²⁵².

У русских мужчин было в обычае носить на руках перстни. Их иногда носили так много, что трудно было разогнуть пальцы руки. Перстни носили не только цари, князья, но и святители и крестьяне¹²⁵³. Даниил осуждает и этот род украшения. «Кая ти нужда есть, говорит он, перстни златыя и сребреныя на персты своя полагати»?¹²⁵⁴

Одним из видов древнерусского франтовства была заботливость об изяществе физиономии. Русские того времени по восточному обычаю плотно стриглись, а иногда даже брили себе голову¹²⁵⁵. Есть указание на этот обычай и у митрополита Даниила. И он как на одну из специфических особенностей физиономии франта указывает на «острижение им главы». Несмотря на общеутвердившийся обычай стричь голову – в XVI в., известны уже стали и отступления от него, рассчитанные на эффект и обнаруживавшие в нововводителях стремление покрасоваться убором волос на голове. В противность общему обычаю находились и такие франты, которые растили себе на голове волосы и завивали их. Как на особый вид современного франтовства, митроп. Даниил указывает на «повешение косм»¹²⁵⁶. Трудно с точностью определить, что здесь разумеется под повешением косм. Говорит-ли здесь Даниил об употреблении париков, или же только об особом способе убранства собственных волос, – положительно неизвестно¹²⁵⁷.

Но самым первым и необходимым украшением древнерусского человека – служила борода. Борода вообще имела большое значение в жизни древней Руси. За нее стояли и православные предания, и народный обычай. Борода имела некоторый религиозный смысл и служила признаком отчуждения от ненавистного западного латинства, и принималась за существенный признак всякого православного русского человека.¹²⁵⁸ С точки зрения господствовавших религиозных воззрений ношение бороды называлось «христианолепным обычаем», и самая борода рассматривалась как отличительная, существенная и необходимая принадлежность мужчины, и даже рассматривалась, как одно из выражений образа Божия в человеке¹²⁵⁹. Освященная издавна религиозным характером, борода и в народной, бытовой жизни получила большое

значение. Она признавалась первым условием представительности человека, и чем борода была больше и длиннее, тем осанка человека признавалась почтеннее и величественнее. Если же у кого от природы не росла борода, то тот человек вселял к себе общее недоверие¹²⁶⁰.

Несмотря на все уважение к бороде в XV и особенно первой половине XVI в. у нас на Руси, под влиянием запада, начало было входить в обычай бритье бород, которому последовали и сам великий князь Василий Иоаннович¹²⁶¹. Но этот обычай подвергся единодушным порицаниям со стороны членов церковной иерархии. Против браздобрития писали: Максим Грек, Вассиан Косой, митроп. Макарий, автор статьи о неисправлениях церковных, неизвестный автор послания к Иоанну Грозному. Стоглавый собор предал даже неблагословению церкви лиц, дерзавших отступить от дедовского обычая¹²⁶². Но более и решительнее других пастырей церкви восставал против браздобрития митроп. Даниил. Он же сохранил в своих сочинениях немало интересных данных, представляющих собою, до каких крайностей доходил в отдельных случаях вновь занесенный к нам обычай.

Появившийся обычай бритья бород начал развиваться на Руси, и применение его на деле стало сопровождаться иногда довольно оригинальными последствиями. Отказавшись от бороды, самого лучшего своего украшения, русский человек лишение ее хотел восполнить иного рода выгодами, рассчитанными на изящество физиономии, какие представлялись ему новыми только усвоенным обычаем. Так как бритье бороды и усов оставляло после себя на лиц заметные следы, то русские щеголи постарались обойти это неудобство тем, что начал не брить, а выщипывать волосы на бороде и усах, чтобы показаться пред другими помоложе¹²⁶³. Митрополит Даниил довольно долго останавливается на описании подобного рода щегольских приемов русских поклонников моды. «Яко блудницам обычай есть, говорит он, сицев нрав твой уставляеши, власы же твоя не точию бритвою и с плотию отъемлеши, но и щипцем искорене изтарзаеши, и

щипати не стыдишися, женам позавидев, мужское свое лице на женское претворяеши. Или весь хочеши жена быти? О помрачения сластей плотскихъ! О безумия конечного! Свободное оставив, к работному течет. Не хочу, рече жена быти, но муж, яков-же и есмь: да аще еси муж, и не хочеши жена быти, почто брады твоя или и ланит твоих власы щиплеши, и искорене исторзати не срамляеши?» «Почто, спрашивает митрополит в другом месте, не точию власи твоя, но и плоть свою с власы твоими остригаеши от брады и ланит твоих»?

Заботливость русских, щеголей XVI в. конечно не ограничивалась одним вниманием к бороде и усам, она простиралась на всю физиономию, которую они старались выставить как можно более и во всех отношениях в привлекательном виде. Действительно, в поучениях митрополита Даниила находится интересное в историческом отношении указание на то, что в древней Руси для придания лицу красоты обращались к услугам румян не одни женщины, но и сами мужчины. «Кая тебе нужна есть выше, меры умыватися и натрываться»?¹²⁶⁴ с такими словами в одном месте обращается Даниил к современному франту, в которых можно видеть ясный намек на искусственное подделывание мужчинами красоты своего лица. В других местах говорится об этом подробно. «Лице же твое много умываеши, так в одном месте описывает митрополит старания русского щеголя, и натрываетеши, ланиты червлены, красны, светлы твориши, якоже некая брашна дивно сотворена на снесь готовиши: устне же светлы, чисты и червлены зело дивно уставив, якоже неким женам обычай есть кознию некоею ухитряти себе красоту, сие же подобно им ты украсив, натер, умызгав, благоуханием помазав, мягци зело уставляеши, якоже сими возмощи многих прельстити; тело же свое не точию обьядени и пьянствы, но и безчисленными измовении и натривании и сие блистатися и светлитися устрояеши, якоже вельми дивен некий камень лучи светлыи несущая; якоже бе прельщение рыбам удица, сие же и твоя плоть прельщение и соблазн, иже по образу Божию созданным человеком, за них же Сын Божий и Бог волею своею страдание

поносное претерпе даже до смерти, их же ты погубляеши, соблажняя, прельщая, оскверняя, помощь для сатаны на погубление человеческого рода». Очевидно, в последних своих фразах митрополит, более чем прозрачно, намекает на ужасный порок, своего времени, когда, как известно, русские особенно любили общество пухлых мальчиков и вообще мужчин, выглядывавших моложавыми и по своей физиономии походивших на женщин. – Понимая хорошо низкую, омерзительную цель, с какою некоторые из мужчин заботились об изяществе своего лица и эластичности тела, митрополит Даниил вооружается вообще против всяких «светлых» лиц. Вылощенные красками и лишенные волос на бороде и усах лица мужчин Даниил называет ничем иным, как «блудническими лица». Поэтому у него встречаются такого рода запрещения: «не украшай лице свое на прельщение человеком, за них-же Сын Божий вольную безчестную страсть претерпе». Та же самая тенденция скрывается и в увещаниях напр. следующего рода: «бежим блудниц и сиятельных лиц и светлости тела»¹²⁶⁵.

Даниил не касается определения положительного взгляда на брадобритие. У него нет никаких данных, на основании которых ему можно было бы усвоить взгляд на бороду, как на внешнее выражение образа Божия в человеке, как то утверждают некоторые из церковных писателей XVI в. Он вооружается против брадобрития исключительно руководствуясь нравственными соображениями. Брадобритие рассматривается им, как нравственно предосудительное явление, за которым скрывались очень позорные, противные целомудрию, цели.

Особенною склонностью к самому иногда причудливому франтовству отличалось в то время, как пожалуй и всегда, молодое поколение – юношество. У Даниила набросаны некоторые черты современных ему франтов – волокит, из которых можно составить целую картину с довольно ярким колоритом. «Блудные юноши», по словам Даниила, только и знают одно дело: они «всегда велемудрствуют о красоте телесней, всегда украшаются вяще жен умывании различными, и натирании хитрыми, и ум их всегда плавает о

ризах, о ожерелиях, о пугвицах, о иже под срачицею препоясании, о сапозех, о острижении главы, о повешении косм, о намизании ока, о кивании глав, о уставлении персть (со множеством дорогих перстней разумеется), о выставлении ног (для того, чтобы видно было роскошное убранство сапоговъ) и иная многая понужаются творити неполезная». Эти развратные юноши «соблазнительнее жен человеком бывают». «Что бо непрелестно от нихъ?» спрашивает Даниил. – «Цветут лица их и сияют аки луча испущающе, устаже и глас, и усклаблении... и прелестнее, лепотне жен, иная же сократим о сих глаголати». Для волокит важным делом была заботливость и об изяществе самой обуви. Тогда любили форснуть ограниченным объемом ноги и волокиты приготавливали себе самые тесные сапоги. Также они не обходились и без дрессировки в самом приеме своей ходьбы и ступания. «Великий подвиг твориши, говорит Даниил о некоторых франтах своего времени, ужожа и блудницам: ризы изменяеши, хождение уставляеши, сапоги вельми червлены и малы зело, якоже и ногам твоим велику нужу терпети от тесноты согнетения их, сице блистаеши, сице скачеши, сице рыгаеши и рзаеши, уподобляясь жребцу, благому же обычаю... ни мало хочеши навькнути»¹²⁶⁶. Записные франты для того, чтобы придать своей фигуре представительную осанку и важность, пускались на всевозможные подлоги, иногда довольно смешные. Достоинство и сановитость человека в древней Руси определялись внешнею представительностью, или – проще сказать – массивностью тела. На этом основании некоторые щеголи, чтоб привлечь на себя внимание чужого особенно женского глаза, вкладывали под платье и в сапоги особо приготовленные и приспособленные к тому вещи, благодаря которым они выглядывали и выше, и сановистее или массивнее¹²⁶⁷. Волокитство и разврат до того были обыкновенным явлением в современном молодом поколении, что вызвали м. Даниила на очень тяжелые и, до некоторой степени, односторонние рассуждения: «вельми дивно есть, говорит он в одном месте, еже в огненной печи негорати, и во юности не студодействовати»¹²⁶⁸.

Если для придания лицу красоты к услугам румян, как мы видели, обращались мужчины, то для древнерусских женщин всевозможные румяна и притирания составляли самую первую и необходимую принадлежность их туалета. Разного рода косметические средства существовали и при великокняжеском дворе¹²⁶⁹. Кроме употребления румян русские женщины для того, чтобы блеснуть своею красотою, обращались и к другого рода средствам. Особенною редкою принадлежностью женской красоты считалось тогда иметь тонкие брови, и так убирать волосы на голове, чтобы они давали вид последней вполне круглый или овальный. Древнерусские женщины любили также подкрашивать свои глаза¹²⁷⁰.

Пастыри церкви осуждали обычай женщин украшать себя искусственными средствами.

Митрополит Даниил также указывает на слабость женщин своего времени и их любовь к искусственной красоте. «Неким женам обычай есть, говорит он, кознию некоею ухитрять себе красоту». Впрочем, митрополит в этом случае не осуждает самих женщин, а слагает вину за это на их мужей. Здесь Даниил является вполне верным понятиям своего времени, когда на жену смотрели не как на равноправного члена семьи, а как на безответную рабу мужа, которая даже сама не может отвечать за себя и во всем должна полагаться на волю своего господина и мужа. Женщины, как мы видели раньше, мотивировали свои склонности к косметическим приправам желанием нравиться своим мужьям. В противовес их мотивам Даниил обращается с таким убеждением к мужьям: «не люби выше меры краситься жене твоей, ибо сия не повелевает Павел, но обычно якоже подобает к благоужению Божию». Изысканность женского туалета к косметическим приправам ее лица приносят, по взгляду Даниила, громадный нравственный вред как самим украшающимся женщинам, так и мужьям, равно как посторонним зрителям женской красоты. Женщины, щеголяющие и рисующие поддельною красотою, прежде всего «убытки и протори содевают мужем». Неменьше вреда красящиеся женщины доставляют и самим себе. «Крашения ради, говорит Даниил, мяло по малу в слабость приходят жены:

любят ласкардствовати и упиватися и скверная мыслити и глаголати». Самый-же существенный вред от поддельной женской красоты получают посторонние зрители. «От вышемерного украшения многих стяжавает (разумеется женщина) дивится красоте ее... и отсюду бесчисленных рачителей привлекает... и тако сим прельщающимся взстанет похотение блуда». Дальнейшие последствия известны. Увлечшиеся мужчины начинают добиваться более близкой связи с предметом своего увлечения и на этом пути являются «и исторы, и изнурения... зависть, ревность, вражды, убийства». Во избежание такого опасного зла митрополит Даниил убедительно советует женщинам оставить страсть к чрезмерному украшению и – «всякого ветра зельнейше относить» – от себя всякую мысль о ней¹²⁷¹.

Господствовавшая в высшем классе русского общества роскошь, требовала громадных затрат. Нужен был постоянный и неиссякаемый источник для того, чтобы жить в такой изобилии и беспечности, какие любили древние русские бояре. У них было, как известно, множество крестьян, работавших на них без всякого права на какое бы то ни было вознаграждение и своими кровными трудами составлявших для них большие капиталы. Но этот источник был более или менее определен и часто не соответствовал широким замашкам древнерусского боярина. Представлялось, таким образом, необходимым, увеличить свои капиталы. И многие бояре вотчинники действительно нередко страшно притесняли своих крестьян, с целью как можно более поживиться на счет их трудов¹²⁷². Известно, что древнерусское боярство и дворянство составляли из себя класс служилых людей в государстве. Боярам вверялось управление областей, в их ведении находились государственные суды. Бояре и дворяне наполняли собою все возможные приказы, которыми так была богата древняя Россия. Вообще, весь административный и судебный механизм государства находился в руках боярства и дворянства. Государственного вознаграждения за службу не полагалось. Служилому человеку предоставлялось право содержаться насчет местных жителей, что тогда называлось «кормлением». Это то кормление и

служило для московской знати богатым источником, откуда она в изобилии черпала свои капиталы, на счет которых и жила широко и привольно. Неопределенное по самому своему принципу право кормления, отсутствию строгих законодательных кодексов, слабый и отдаленный контроль центральной власти открывали место широкому произволу во всем судопроизводстве и администрации русского государства. Местные власти: воеводы, правители, начальники областей и др. иногда слишком расширяли свои права и действовали в сфере своей области, руководствуясь не столько началом законности, сколько требованиями своего личного эгоизма, которые иногда бывали несоразмерны. В XV и особенно в XVI веках со всех сторон слышались жалобы на корыстолюбие воевод, приставов, боярских детей и др. чинов, стоявших у кормила правления государством. Корыстолюбие и жадность начальников часто заявляли себя сильно: под влиянием их начальники разных сфер и отправлений государственной жизни пускали в дело насилия, грабежи и явную несправедливость в судах, в которых решающее значение принадлежало почти всегда взяткам и подаркам¹²⁷³. Кроме грубого насилия некоторые из русских властей того времени с целью наживы обращались иногда к хитрости, особенно когда, может быть, видели, что их сила не может привести к желаемой цели¹²⁷⁴. Вообще простой народ в XVI в. переносил ужасные притеснения от властей и страдал и от других невзгод¹²⁷⁵.

Обиравание народа высшим его классом вовсе не было сколько-нибудь исключительным. Оно напротив освящалось законом, предоставлявшим властям право «кормиться» на счет народа. Власти не особенно мучились совестью и тогда, когда они беспощадно грабили простой народ, так как они видели в этом свое право, а не нарушение закона. Усвоенная в более формальном направлении религиозность русского народа избавляла русских жестоких властей от угрызений совести. Конечно, было много личностей и из начальствующих, которые сознавали неосновательность и нравственную несостоятельность своего жестокого права. Несмотря на то, что высший класс древнерусского общества, властный, жил на счет

простого народа, он тем не менее по отношению к последнему отличался крайним, высокомерием, которое даже освящалось обычаями и возводилось в требование этикета¹²⁷⁶.

Корыстолюбие и жадность властей и вообще высшего класса обуславливались стремлением их обставить свою жизнь роскошью и окружить ее всевозможным довольством и наслаждениями. Древние богачи устраивали обширные палаты – дома для своего жительства, заводили богатую мебель и дорогую утварь, делали частые пиры, а иногда предавались широкому разгулу¹²⁷⁷.

Митрополит Даниил передает, что бояре его времени особенно сильную склонность обнаруживали к возведению домов и других новых построек, иногда без особенной нужды и надобности в них. Поэтому он и советует им «домы созидати в потребныя времена и лета и от избытков, а не от лихоимства».

Митрополит Даниил настойчиво осуждает неразумную жадность высшего класса. «Кая тебе нужна есть, спрашивает он, вещи многы куповати и сим или изгнивати, или от огня, погибати или от татей въсхищатися»? Точно также у него мы находим указание на незаконные насильственные приобретения высших лиц и бояр. «Ты, так обличает митрополит несправедливые захваты своих современников, восхищаеши насильствуя злато, серебро, ризы, дома, нивы, рабы, кони и другие скоты и прочая вещи». Даниил перечисляет те предосудительные средства наживы, какие употреблялись привыкшими к роскошной жизни боярами, когда они успевали, благодаря своей слабости, значительно сократить свои капиталы. Развившаяся страсть к роскоши, ко всем удобствам жизни побуждала их изыскивать средства, часто весьма предосудительным, для того, чтобы поправить свои финансовые обстоятельства. После перечисления предметов, которыми особенно любили щеголять русские бояре, митрополит Даниил продолжает: «и сих ради всех многих доходов взыскуем и аще ти не достанет что, и якоже обыкле еси от безумия твоего многа расхода имети, крадеши, насильствуеши, грабиши, ябедничествуеши, заимаваеши, и, неимея чем отдати бегаеши, запираешися, клятвопреступаеши и иная безчисленная злая

содеваеши»¹²⁷⁸. Особенно много помогало самому легкому и быстрому обогащению ябедничество и шпионство, о которых здесь упоминает митрополит¹²⁷⁹. Много было и других случаев, где низкая испорченная русская натура вместо честного труда открывала себе источники легкой наживы. Но случалось и так, что все интриги, рассчитанные на наживу из чужого кармана, не удавались и вместо того вся беда обрушивалась на самого интригана. Еще более печальная и жалкая участь постигала лиц, не умевших прибирать к своим рукам чужое добро, но сильно развивших в себе страсть к роскошной обстановке. Здесь дело доходило до того, что несчастные лишались рассудка, и оставляли без средств к существованию свою семью: жену и детей. Об этом упоминает митрополит Даниил. «Доколе питание, доколе играение и щапление, доколе дрочение (изнеженность) и тунеядение, говорит он, и от сего заимование, и паки, и кабалы и жене и детям мигание и слезы, самому и исчезновение, и умаизступление"!¹²⁸⁰

Даниил представляет несколько положительных пастырских наставлений, относящихся к судьям и правителям. «Подобает, поучает он, судиям праведным быти и исполненным страха Божия и премудрости, но и простоту же, и кротость, и смирение и благопреступное всем показати, праведную ярость на обидящая имети, себе же не отмщати и своея славы, и чести не искати, но о всем славу и честь Христу Богу въсылати». Особенно он заповедует им «судити не мздою и посулоимством, но праведно благоугodne», и настаивает пред ними на том, чтобы они не были «подкрадени или слугованием или дароприношением или честию»¹²⁸¹. Говоря о посулоимстве, Даниил понимает здесь чрезмерные поборы властей, и, осуждая их, вовсе этим не хочет отказать властям во всяком пользовании со стороны народа и подчиненных. Требование этого рода было в то время немыслимо, когда, каждый служилый человек исключительно существовал только на счет своего места, не получая ничего от правительства. Митрополит советует властям умеренность во взысканиях с народа, руководствуясь здесь совестью и сознанием ответственности пред Богом. «Властель по Бозе вся да творит, милость и правда

всегда с ним да пребывает, судии не на лица зряще, но праведный суд да судят, узаконенными им доходы и оброки да довлеются»¹²⁸².

Высший класс древнерусского общества отличался высокомерием и недоступностью. Даже и в том случае, когда богач наприм. хотел оказать внимание маленькому в его мнении человеку, то он выражал его в самых грубых формах. Самые святые обязанности христианина обращались для многих из зазнавшихся бессердечных богачей в прекрасный случай показать свое я и унизить ближнего. Когда хотели напр. подать нищему милостыню, то, прежде чем вручить ее бедняку, последнего ругали, на него кричали, называли самыми позорными именами и, только втоптав его в грязь, убив его нравственно, кидали ему кусок хлеба или что-либо в этом роде¹²⁸³. Митрополит Даниил рассказывает, что многие из его современников «с свирепством и кричанием составляли позорище на нищаго», когда подавали ему милостыню. Поэтому поводу митрополит так увещевает своих духовных чад: «в подаянии нищим и убогим с благословением тихо, и кротко, и веселым сердцем, и в сладости словес... отвечай нищему и убогому и сокрушенному в болезнях тихо, кротко, смиренно, слово сладко... подаждь убо злато и серебро, и медницу и иная, елико возможно ти есть, точию тихостию, и в веселии сердца, а не свирепством и кричанием составляй позорища на нищаго; но милость сотворим по возможному; даждь уломок хлеба, даждь слово благо, даждь умиление сердца твоего, воззри на нь сладко умиленными очима, поскорби о нем в уме своем, милостыня бо всех добродетелей больше и вышши есть»¹²⁸⁴.

В характере древнерусского человека было мало искренности. Друг тогда считался другом, когда от него рассчитывали получить пользу. Дружба более всего ценилась по выгодам: часто самые искрение, по видимому, друзья расходились, когда видели, что их дружба не сопровождается выгодами для того или другого. Оттого в древности и распространено было убеждение, что редко можно найти хорошего друга, а если он паче чаяния и находился, то ему не особенно доверяли, основательно опасаясь, что он преследует

здесь какую-нибудь, рассчитанную на личную выгоду, заднюю цель¹²⁸⁵. Конечно, нередко представлялись примеры в древнерусской жизни крепкой дружбы между некоторыми лицами, но эта дружба их большею часто покоилась не на взаимной симпатии и гармонии характеров, не на нравственных качествах последних, а чаще всего – на внешних основаниях, за которыми скрывался расчет на выгоды, и за изменением которых видоизменялся характер и самой дружбы, нередко иногда переходя во вражду¹²⁸⁶. Несколько примеров подобного рода дружбы представляет митрополит Даниил в одном из слов своего сборника. «Мнози, говорит он, любят друг, но они внешняя премудрости ищуще, овиже ради имений, овиже славы ряди, овиже ради пищи и пьянства, овиже блуда ради любят друг друга, овиже в татбех и разбоях съглашаются и любят друг друга»¹²⁸⁷.

Взаимное недоверие и недоброжелательство дурно отзывались и в общественной и в частной жизни древнерусского общества. При всяком деле, при всяком новом предприятии никто не мог рассчитывать много на поддержку со стороны других, равно как мало полагались и на него, и на его дружеское содействие. Один из видов взаимных нравственных обязательств – клятва и та значительно утратила свое настоящее значение в обществе: самой священной клятве иногда не верили. Митрополит Даниил довольно часто вооружается против клятвопреступлений и неуместного употребления самой клятвы, какие допускали многие из его современников¹²⁸⁸.

Мало того, что между членами русского общества, особенно высшего, не существовало крепкой нравственной связи и солидарности интересов, между ними поддерживались постоянные интриги. Возвышение человека по ступеням служебной иерархии, или поднятие его материального благосостояния приготавливали ему в тиши не мало врагов, и завистников, которые начинали ему делать ковы, чтобы если не поживиться на его счет, то по крайней мере уронить его в глазах других. Как близко принималось к сердцу, и сколько вражды и зависти вселяло в сердце других благосостояние того или

другого лица, это можно видеть из следующих слов митр. Даниила, который описывает нравственное состояние завистника своего времени таким образом: «егда убо видит (онъ) кого добре богатство имуща, завидит, трясется, враждует, укоряет»¹²⁸⁹. Зависть очень часто проявлялась на деле интригами, происками против того, кому почему-либо начинало улыбаться счастье по службе, или в экономическом положении. Но тут чаще всего против счастливого в действие пускались доносы. Система доносов имела широкое применение в древней Руси и служила одним из великих зол, разъедавших тогдашнюю общественную жизнь. Особенно это зло увеличивалось тем, что доносители на другого, если оправдывался их донос, имели право на вознаграждение из состояния того лица, на которое делали донос. Путем доносов некоторые, искусные служители своего позорного ремесла, обвиняли зажиточных из класса служилых людей лиц в мошенничестве, несправедливости, опущениях по службе, благодаря чему те лишались места и имения, и засылались в отдаленные места государства, а сами доносчики, пользуясь своим правом, присваивали себе их состояние¹²⁹⁰. Некоторые намеки на подобные действия находятся и в сочинениях м. Даниила. «Друзии, так продолжает свою речь митрополит о завистниках своего времени, которые были непрочь поживиться несчастьем своего товарища, недугом зависти одержим, *многих напастем и бедам предают*, якоже Каин, якоже Исав, якоже Лавановы дети, якоже Иосифовы братья, и якоже о Кореи, и Дафане и Авироне, якоже Мариам, якоже Саул на Давида, якоже архиереи и фарисеи на Христа». По словам м. Даниила некоторые его современники жили «неправедно богатыяся, чужая похищающе, и насилствующе и яко звери дивии к единоплеменным бывающе. Доколе неправды и лукавство? Почто снедаем друг друга, насилуя и грабя брата своего?» С подобными укорами Даниил неоднократно обращается к своим современникам¹²⁹¹.

У высшего древнерусского боярства существовало еще одно особое условие, которое всегда служило постоянным источником и поводом к раздорам в их среде, это именно

местничество, или борьба из-за положения и влияния при дворе великого князя. При дворе всегда происходила борьба боярских партий, а в малолетство Иоанна IV, в последний период святительского служения Даниила, она достигла даже до крайней степени своего напряжения. Даже те лица, которым пользовались безраздельно в известное время своим влиянием при дворе, и те не могли быть вполне уверены в прочности своего настоящего положения. Против них всегда формировалась враждебная партия, действовавшая если не всегда с успехом, то всегда настойчиво, и тем конечно постоянно беспокоила тех лиц, против которых направлялись ее действия. Происходила, таким образом, борьба, которую м. Даниил сравнивает по ее силе с дикостью и яростью животных. Некоторые современники Даниила из бояр, живя в обществе, «мятежи сотворяли» и жили «яко звери дивии друг друга снедающее». Митрополит боярские распри относит к числу таких явлений, которые только свойственны «обычаям поганных язычников». В основе всех взаимных, боярских интриг, происков лежала зависть к более выгодному положению другого, опасение, как-бы род другого боярина не занял высшего его государственного поста в ущерб знатности его собственного рода. Даниил так именно и понимает сущность дела и довольно распространяется о зависти. Митрополит прежде всего несколько определяет то, в чем именно выражается зависть, заимствуя некоторые черты для нее из жизни современного ему общества. «Сия зависть, говорит он, высоту престолов желает, всех славу на себя влечет, всех честнейша любит быти, лукавства стяжавает, правды отвращается, ближняго злым радуется и веселится якоже о напастех и бедах ближнего». Далее он указывает на множество зол, вносимых в общество завистью. «Что убо есть зависти лютейши и губительнейши? спрашивает Даниил. Сие вселенную безчисленных наполни злых: сия от человеков смирение и любовь изгна, сия род наш растерзав, в ненависть и убийство преврати, сия на божественныя церкви возста, сия ярость и гнев от Бога наводит, сия и преже смерти мучит и томит и по смерти вечному огню предает: сия страсть паче всех страстей губительнейши»¹²⁹².

И в других случаях митроп. Даниил касается самоуправства бояр, их гордости, хищничества. Ему самому некоторое время пришлось жить и действовать в самый разгар боярских смут, происходивших в малолетство Иоанна Грозного, от которых он сам в последствии и пострадал. В связи с крайним развитием боярских смут, терзавших государство в последний период служения Даниила русской церкви, находится происхождение его окружного послания. Окружное послание было написано Даниилом в последний месяц своего первосвященства, пред самым падением. Послание носит в себе все черты обстоятельств времени своего происхождения, и по духу и характеру своего содержания вполне отвечает названию прощального пастырского послания. В нем ясно обозначаются побуждения, вызвавшие Даниила на его труд и послужившие для него поводом к написанию послания. Здесь он прямо заявляет, что он пишет свое послание «хотя показати вину лет сих и времен», отличительные черты которых составляли, по его собственным словам, «несогласия и пререкания, разделения же и разпрения, расколы-же и раздоры, раздвоение же и разделение»... Современная история России вполне подтверждает слова митрополита. 1538 и начало 1539 года совпали для России со временем, борьбы двух боярских партий: Бельских и Шуйских. Борьба была в самом разгаре, враги не щадили в отношении друг друга ничего, и не стеснялись в выборе средств: насилия, обманы, наушничества и даже убийства, одним словом все преступное пускалось в ход, если только оно могло сколько-нибудь способствовать узурпаторским целям того или другого временщика. Бельский, сторонник митрополита и человек все-таки более уважаемый и достойный, чем его противник, пал. Грубая, не знавшая теперь сильных препон, месть Шуйских обрушилась на всех, поддерживавших сторону их противников. Одной из первых жертв ее сделался сам м. Даниил, как лицо самое видное и влиятельное в государстве, особенно в государстве, оставшемся в номинальной власти монарха-дитяти. Митрополит, конечно, понимал всю щекотливость своего положения и приготовился ко всему. Между прочим, как

пастырь, ревностный к проповедованию слова Божия чувствуя шаткость под собою почвы, и ожидая с часу на час для себя перемены к худшему, он решился в последний раз побеседовать с своею паствою и дать ей последние благочестивые советы, необходимые ей для существования в такое смутное время, и проститься с нею лобзанием мира и истинно-христианской любви. Предчувствуя свое близкое падение, митрополит не хотел ограничиться в своем пастырском обращении к пастве одною нравственною стороною дела, сферою одних нравственных наставлений. Чистота и непоколебимость православия, за которые всю свою жизнь боролся митрополит, теперь в такое тяжелое для него и всей русской церкви время, тем более сосредоточивали на себе его особенное и преимущественное пастырское внимание. Политически безурядицы, время самое благоприятное для развития и распространения как гражданской, так и религиозной разнузданности и свободомыслия, следы прозябавшей в разных новых оттенках ереси жидовствующих и наконец развращающее и заражающее влияние запада, – все это, взятое вместе, послужило историческим побуждением, заставившим митрополита отвести в своем послании место и увещаниям о твердом хранении православной веры.

Таковыми образом в исторических, обстоятельствах, обуславливавших собою происхождение окружного послания, намечаются два отдельные предмета. Действительно, последние указываются и в самом оглавлении послания, которое читается в полном его виде так: «о смирении, и соединении, и о согласии, и о любви, и о соблюдении православных веры и закона». Тут же в оглавлении прибавлено что послание, адресовано было им «всем купно»¹²⁹³. В самом послании ясно обозначаются два предмета, это учение о взаимном согласии и о любви, и о твердом хранении православия, соответственно которым и самое послание распадается на два отдела, далеко правда неравномерные между собою.

Заслуживает внимания самое начало послания, где перечисляются те лица, к которым оно обращено. Здесь

перечисляются в общих чертах все слои общества, входившие в состав его паствы, как мирские, так особенно духовные, из которых упоминаются и епископы («священноначальницы и сослужебницы») и священники. Свои пастырские наставления митрополит начинает с собственной пастырской исповеди. Он распространяется много о своем умственном и нравственном недостоинстве, называет себя грубым и безумным. Не одна впрочем отрицательная сторона своей нравственной деятельности затрагивается Даниилом в пастырской исповеди. Он приводит на память своей пастве и то, что он все-таки был для нее пастырем добрым, исполненным самой искренней любви к ней, ревностным проповедником слова Божия, постоянно назидавшим ее своим учительным словом, и особенно много проповедовавшим ей о смирении и любви, которыми разрушаются все козни врага человеческого дьявола.

Порожденная боярским самоуправлением беспорядочность в администрации и во всем государственном организме современной Руси была столь ясна для всех и обнаруживалась в таких резких чертах, что митрополит Даниил очень строго смотрит на главную причину, вызвавшую беспорядки в государстве, именно на раздоры и разногласия, и усвоет им значение таких источников, которые «вся злая содевают» и которые есть «всех злых начало и конец». Ожесточенная борьба партий, во время которой совершенно игнорировались интересы государства, сильно беспокоила митрополита Даниила, и под непосредственным влиянием ее он уже высказывает опасения за целостность государства и смотрит на раздоры, разъедавшие высшие правительственные сферы, как на главные причины, влекущие к гибели самое государство. В подтверждение того как пагубны раздоры вообще и государственные в особенности, Даниил ссылается на примере израильского народа, политическая судьба которого столь известна своею трагичностью. «Откуда убо Израильтяном злая внидоша изначала, с таким вопросом между прочим обращается архипастырь, не от разделения-ли, и распрения и несогласия, от гордости и самочиния»? За свои грехи и политические ошибки израильтяне и получили соответствующее наказание:

они «всячески предани быша, и расточени, и порабощени во всех языцех.» Во время самого разгара борьбы между двумя партиями, для того, чтобы вырвать победу из рук противоположной стороны, весьма часто пускались в дело всевозможного рода интриги, тайные непозволительные средства, среди которых ложь, клевета, наушничество стоят на первом плане. Порок лжи и вообще клеветничества, сильно развитый в то время, являлся одною из самых тлетворных причин, усиливавших и возбуждавших взаимные недоразумения и раздоры. И чем ближе находилось общество к центру власти, тем более оно сосредоточивало около себя элементов для наушничества, с одной стороны само служа предметом его, а с другой – само развивая его с целью вредить своим конкурентам по влиянию при дворе. В рассматриваемое время ябедничеству открывалось самое обширное поле деятельности, так как для него представлялись два центра тяжести – две партии. Несомненно, среди бури страстей и раздоров, и самому митрополиту много приходилось выносить от позорной клеветы. Потому-то он с особенным вниманием останавливается на язве своего времени лжецах, клеветниках, шепотниках (наушниках). «Всяк лживый всегда без дерезновения есть, говорит Даниил о ябедниках своего времени, и ненавидим есть от Бога и от человек, *лживый всегда гнев, и разпря, и разделения воздвизает в человецех, тайны открывает, сокровенная испытует, советы добре совещающия разоряет, и любовь погубляет и отлучается, и клятвопреступает, и от Бога отлучается, кленется и прочая вся злая содевает.* Тако же шепотников и клеветников, изгоняйте, продолжает пастырь, шепотник бо и клеветник вся злая иматъ: шептание, клеветание, ненависть, зависть». В заключение своей речи о ябедниках Даниил осуждает их словами Св. Исаака Сирина¹²⁹⁴. Как тяжел и невыносим нравственный характера ябедника, так напротив увлекательна личность истинного достойного христианина. Нравственный облик христианина рисуется здесь отчасти и по противоположности с личностью ябедника. Истинный христианин, по словам Даниила, «о клеветах брата своего не радуется, но и скорбит о сем, а на шептание, и на клеветание не

грядет, и о чужих тайнах не пытается, и чужих согрешений не смотрит, и немощей братских не проносит, и о падении брата своего не радуется, не любяй шепотников и клеветников сей боголюбец и человеколюбец есть... сей истинный христианин есть.» В похвалу нелюбящих клевет митрополит приводит слова св. Ефрема Сирина¹²⁹⁵.

В противовес раздорам и несогласиям, которые разъедали современное русское общество, архипастырь рекомендует своей несчастной пастве усвоить истинно-христианскую любовь и смирение. Блага христианской любви и смирения неисчислимы. «Смирения ради вся благая бывают нам: смирение бо и кроме трудов многа согрешения прощает, кроме же смирения, прощения грехов не бывает, ниже ино что исправляется... без смирения вся бесполезна и бедна суть». Свои рассуждения о благах христианской любви и смирения Даниил аргументирует множеством текстов св. Писания, взятых из евангелия и посланий апостолов Петра, Павла, особенно много – Иоанна Богослова и др. и в заключение убеждает всех пасомых воспринять «смирение, братолюбие, любовь: иде же бо есть смирение, братолюбие и любовь, говорит пастырь, ту вся благая бывают».

Это составляет один и самый интересный и обширный отдел послания. В нем как можно видеть, высказано автором несколько горьких истин своим современникам. Весьма многие из последних, будучи сами свидетелями общественных неурядиц, или что еще хуже, сами будучи одними из виновников их, в словах окружного послания митрополита могли видеть не без основания изображение самих себя, чем еще с большею силою могли вооружиться против архипастыря. Поэтому в заключение первого отдела митрополит вносит оговорку, в которой изъясняет истинный смысл и истинные намерения, руководившие им при написании послания. Он говорит: «яко же и преди рекохом вам и засвидетельствовахом о сем же апостольском словеси (о любви к ближнему), да не кто поречет на нас, не яко бо оглаголюя кого или имяновахом имя кого, но паче себе воспоминая, и себе уча и наказуя и слушающих и паки хотя показати вину лет сих и времен

скоропреходных, и мимотекущих, и якоже коло вращает скоро, сице преващающихся случающихся и последующих всем человеком искушений же, и скорбей несогласия, и пререкания, разделения же и распрения, яко да кождо познав себе зазрит и поречет себе, еже бо и зазрите себе спасение есть... и сице бо кождо смирится и спасется».

Второй отдел послания содержит пастырские увещания о сохранении православной веры и некоторые правила и советы относительно обращения с еретиками. «Вы же возлюблении, обращается к своей пастве митрополит, Божии угодницы и христолюбцы во благочестивейшем отечестве вашем (нашемъ?) возрастше во святем и честнем православии и в велицем благочестии, крепце содержите и соблюдайте великое святое и честное православие и предание и законы Божия, яже приаг великая святая Божия соборная и апостольская Церкви от Господа Бога и от святых ученик и апостол, и вселенских святых соборов и поместных, и завещаний, и законов, и прочих Божественных писаний повеленная, и уставленная, преданная и законы во славу Господа Бога нашего Иисуса Христа и Пречистыя Богородицы и всех святых, и иже всем нам купно на спасение и на пользу». В некоторых списках послание тем и заканчивается¹²⁹⁶.

Прозябавшие в то время в тиши разные фракции ереси жидовствующих, равно как развившееся вольнодумство и религиозный критицизм сильно беспокоили Даниила. И потому он высказав своим пасомым увещание быть твердыми в православии, дает им в своем послании еще советы и начертывает для них кое-какие правила относительно обращения их с еретиками и вольнодумцами. Эти правила уже были рассматриваемы в своем месте в своих рассуждениях об отношениях к еретикам Даниил пользуется изречениями св. Василия Великого словами которого он прямо здесь иногда и выражается.

В заключении послания находится пастырское увещание жить в любви и мире со всеми и молиться о себе и о заблуждающихся.

Пометка на конце послания (в связи с указанием в оглавлении его на то, что оно адресовано было «всем купно), списана на Москве» ведет к предположению, что оно было разослано по всей России, или по крайней мере ему давалось автором такое именно назначение, почему мы и обозначаем его названием окружного.

В гомилетическом отношении окружное послание м. Даниила принадлежит к одному из самых лучших. При своей обширности, оно, тем не менее если не отличается везде строгою логическою последовательностью своего содержания, но за то имеет одну более или менее общую идею. Достоинство послания заключается и в том, что в нем нет обширных выдержек из святоотеческой литературы, благодаря чему послание получило вид истинно пастырского назидательного слова, а не богословского трактата, полного эрудиции, заимствованной от Божественных писаний. Если и попадаются в нем два изречения Ефрема и Исаака Сириных, то они очень кратки и так помещены автором, что становятся едва заметными при чтении. Вся аргументация проповедника сосредоточивается на словах Иисуса Христа и апостолов, довольно удачно подобранны, и по своей ясности и простоте столь доступных каждому. Все послание проникнуто чувством истинной пастырской любви и дышит отеческою нежностью. Встречающиеся в послании обличения выражены в самой мягкой форме, но и сквозь них прорывается чувство искренней любви пастыря к пасомым. Очевидно, цель послания была не обличения, которыми так богаты другие поучения Даниила, а последнее благочестивое назидание верующих истинами христианской нравственности, последняя беседа пастыря с своею паствою. В частности пастырская исповедь, находящаяся в начале послания, отличается тоном, полным отчаяния, который вполне естественен в положении митрополита, с часу на час ожидавшего своего падения.

Борьба между придворными боярскими партиями принимала еще более острый характер от того, что в ней, как впрочем и во всякого другого рода борьбе, действовали иногда силы подпольные, тайные, и притом действовали косвенными

путями и потаенными средствами, на которые некоторые люди древней Руси оказывались довольно изобретательными. Одним из подпольных средств уронить врага служили в то время разного рода пересуды, распространение в тиши неблагоприятных слухов на счет его жизни, семейных обстоятельств, служебной деятельности и особенно отношений к великому князю. Пересуды в древней Руси имели широко и разнообразное значение и применение. Они являлись в существе дела продуктом самой жизни тогдашнего русского общества. Полное почти отсутствие образования делало умственный кругозор русского человека по необходимости ограниченным, вместе с тем суживалась естественно о сфера его умственной деятельности и нравственных интересов. Древнерусский человек волей-неволей, но принужден был ограничиваться ближайшею, непосредственно соприкасавшеюся к нему, сферою интересов. Его умственные и нравственные стремления, не находя себе удовлетворения в более или менее возвышенных и серьезных предметах, какое только могло дать просвещение, вращалось в области непосредственности, т. е. того, что ближайшим образом соприкасалось с ним и его жизнью. Отсюда, всякие ничтожные сами по себе перемены в жизни и благосостоянии своего ближайшего соседа или знакомого, или наконец известного только по имени человека приковывали к себе на некоторое время внимание всего окружающего общества и делали его предметом более или менее продолжительных обсуждений, пересказов, сообщений, иногда сопровождавшихся произвольными, выдуманными дополнениями и пояснениями. Но само собою понятно, что более или менее выдающиеся события в той или другой семье случались нечасто, и потому не могли служить предметом обсуждения для окружающего ее общества на долгое время. А между тем жизнь давила своею монотонностью и однообразием, и требовала хотя бы то и самого пустого, но по крайней мере, сколько-нибудь нового. Однако, за отсутствием чего-либо на самом деле нового, самые обстоятельства вынуждали обращаться к давно известному старому, перерабатывать его, и подмечать в нем каждую особенность.

Старались подыскивать в нем малейшие, игнорировавшие до сего времени, черты, и т. п. Таким образом люди древней Руси последовательно приходили к потребности пересудов, которые потом обратились в необходимую стихию древне-русской жизни. Прежде всего предметом разных обсуждений являлись соседи и люди ближайшего района, их семейные обстоятельства и экономическое положение, умственные и нравственные качества того или другого члена семейства и проч. Конечно при этом по свойственному всякому человеку самолюбию жизнь соседа или знакомого рассматривалась скорее всего ниже своей собственной и в ней старались подмечать и выдвигать на вид чаще недостатки и аномальности ее, чем достоинства и светлые ее черты. Это «ступень пересудов», можно сказать, невинного характера, потому что в ней не преследуется никакой задней цели, заранее рассчитанной на какую-либо выгоду. При обыкновенной бездеятельности, особенно высшего класса, при отсутствии сознания и потребности более серьезных интересов, этот род пересудов служил для большинства предметов развлечения от томительной скуки и готовым материалом для рассуждения и взаимного обмена новостей между знакомыми и приятелями. Знатные женщины древней Руси, запертые в своих теремах, осужденные на постоянную праздность, большую часть времени проводили с служанками, и для того, чтобы развлечься от томительной скуки, вели пустые разговоры касательно городских новостей и сплетен. Притом, вообще тогдашние знатные люди, любили выслушивать разные сплетни своих слуг. Митрополит Даниил осуждает эту сторону нравов своих современников. «Ты, говорит он обращаясь к некоторым из них, клеветещи, осужаеши, облыгаеши, насмехаеши, укоряеши, досаждаеши, и оваго юрода глаголеши, у другого же жену сицеву и сицеву нарицаеши, и много же инако некако напеваеши». Вообще, в своих сочинениях Даниил представляет немало данных для характеристики современного русского общества в данном отношении.

Но чаще всего пересуды получали вполне безнравственную окраску, являлись в распоряжении других предосудительным средством повредить общественному и иному положению того

или другого человека. Здесь уже расположение к пересудам являлось настоящим злом. «Кую хочещи милость обрести, спрашивает Даниил любителей злых пересудов, иже зря неких в течении жития сего настоящего волею или неволею съгрешающих, и не хочещи исправить, но осужаеши, и клеветещи и поносиши, и иных на сие понужаеши яко лукавый бес». А у некоторых из его современников склонность к пересудам развивалась до такой степени, что под влиянием ее они доходили до крайнего самообольщения, и только видели везде и у всех одни недостатки и слабости даже и под строгим исполнением нравственных обязанностей христианина. «Есть же неции, так говорит Даниил о некоторых из своих современников, мнящеися и верни суще имущих веру и дела благочестия поношают, укоряют: ов убо о Христе безмолвие и удаление от человек плотская мудрствующи, ов же тихость, кротость, смирение, простоту в разуме, ов же другая о Христе»¹²⁹⁷. Были факты пересудов и несколько с противоположными чертами. «Иже бо и добродетельное житие живущей, так сообщает Даниил о некоторых своих современниках, инех же зряще некое прегрешение или недостатки имуща, иже не тако подвизающихся и предсевающих в чистоте жития, якоже тии, или изнеможения ради и частых недугов бывающих, или скудости ради естества, или инако некако немощи ради естества человеческого, суща кого, *испытуют, истязуют и укоряют, и осужают, и клеветуют.*» Сам митр. Даниил в отношении пересудов находился в особом, неособенно благоприятном для него, положении. Время его архипастырства было временем, когда два известные направления древнерусской мысли совершенно выяснились и сформировались в особые кружки, представители и сторонники которых находились в состоянии открытой борьбы, принявшей уже острый характер. Взаимный антагонизм между людьми, группировавшимися около того или другого направления, при святительстве Даниила достиг крайней степени, и по тому самому не представлял собою почвы для установления между ними таких отношений, которые бы отличались характером сдержанности и умеренности. Напротив известно, что лица,

заправлявшие ходом борьбы, уже нисколько не стеснялись в нападках на своих противников. Преп. Максим Грек в своих обличительных посланиях более чем прозрачно намекает на слабые стороны самого митр. Даниила, в Вассиан Косой держал себя в этом отношении еще хуже и заявлял себя даже грубыми выходками против личности митрополита. Понятно само собою, как должно было все это действовать на митрополита Даниила, который по особым известным уже обстоятельствам, не имея возможности заставить молчать своих подчиненных, принужден был обратиться к защите собственной личности литературным способом. И действительно в его слове, специально направленном, против пересудов, делаются намеки на современных ему *«зазирателей, и завистников, и наругателей, и клеветников»*¹²⁹⁸. Поступки личных врагов Даниила заражающим образом действовали и на все современное русское общество. Под влиянием их нападков на личность митрополита некоторые и другие из современников стали критически относиться не только к непривлекательным сторонам характера Даниила, но даже и к достойным его намерениям и поступкам, толкуя их в дурную сторону, когда наприим. из числа его современников находились такие которые за пастырскую его ревность к проповеди обвиняли его в фарисействе, делали ему упреки в несоответствии его собственной жизни проповедываемому им нравственному учению. Об этом сообщает сам митрополит в своем втором слове¹²⁹⁹. Помимо личных счетов между противными сторонами находилось много поводов ко взаимным препирательствам. Главным предметом разногласия между противниками был вопрос о форме и видах и некоторых правах (на владение вотчинами) монашества. При митр. Данииле разногласие во взгляде на монашество достигло того, что монашествующие одного способа подвижничества – скитства унижали другой вид иноческого подвижничества – общежитие.

Митр. Даниил против господствовавших в обществе склонностей к пересудам и против нападков на свою собственную личность написал одно из обширных своих слов девятое, которому и дал соответствующее название: «не

судите, да не судими будете»¹³⁰⁰. Тема слова очень обыкновенная. Она представляет из себя ни более, ни менее как самую известную евангельскую истину, высказанную когда-то самим Основателем христианства (Мф. 7:1).

Первая часть девятого слова не отличается единством своего содержания. В начале ее проповедник призывает своих слушателей к изучению божественных писаний, которое затем должно, по его мнению, выражаться в их жизни благочестием и любовью к братьям, и стремлениям во всем помогать им и поддерживать их при всякой малейшей нужде в том.

Потом здесь встречается несколько отдельных, кратких и отрывочных, пастырских наставлений против неправды, сребролюбия, ярости, гордости, о необходимости частого посещения храма Божия, частой исповеди, умеренности во всем – в пище, платье, снисходительности к грешным и заблуждающимся и др.

В первой части девятого слова попадают также некоторые отдельные мысли и выражения, которые отвечают теме слова и представляют из себя или положительное осуждение всевозможных пересудов, или же заключают в себе в обличительном тоне указание на некоторые отдельные факты и черты, в которых проявлялись пересуды в современном обществе, и о которых уже было сказано в своем месте. Из положительных рассуждений Даниила о предосудительности осуждений заслуживает более или менее внимания одно, в котором он излагает основание в доказательство несостоятельности и нравственной предосудительности всякого осуждения ближнего. Основание это автор видит в самой нравственно несовершенной природе человека. По вполне справедливому взгляду митрополита, человек, хотя бы то и облагодатствованный христианин, без содействия Божия не имеет в самом себе сил для своего нравственного развития и усовершенствования в добре. Если же он и совершает добрые дела, то всегда при содействии Божией благодати. Стало быть, если человек и достигает высокой степени нравственного совершенства, то он все-таки не в праве гордиться этим, и присваивать себе и собственным делам то, что ему вовсе не

принадлежит; а вместе с тем он стало быть не имеет основания к тому, чтобы, гордясь своим превосходством, осуждать других, стоящих на более низкой степени нравственного развития.

Вторая, несамостоятельная часть девятого слова отличается своею обширностью. В богатстве и количестве святоотеческих данных, аргументирующих общую мысль слова, девятое слово уступает только пятому слову, и таким образом по обширности своей занимает второе место в Данииловском сборнике. В ряду святоотеческих доказательств, приводимых митрополитом в защиту своего положения о не осуждении ближнего, находятся толкования св. И. Златоуста на послание ап. Павла к Титу¹³⁰¹, Кирилла Александрийского на соборное послание Иакова¹³⁰², неизвестного на послание к Галатам¹³⁰³, толкование неизвестного на 37 ст. VI глав. Евангелий Луки¹³⁰⁴ и толкование учительского Евангелия¹³⁰⁵. Самая обширная и большая часть аргументов заимствуется Даниилом из области следующих отцов и учителей церкви: Ефрема Сирина¹³⁰⁶, Анастасия Синайского¹³⁰⁷, Никиты Стифата¹³⁰⁸, Иоанна Лествичника¹³⁰⁹, св. Дорофея¹³¹⁰, св. Варсонофия Великого¹³¹¹, св. Исаии¹³¹², и Никона Черногорца¹³¹³. – Третью категорию священных доказательств составляют, изречения разных подвижников и рассказы о их подвигах, заимствованные из патериков и прологов¹³¹⁴. Очень много помещено Даниилом в девятом слове изречений и рассказов из «старчества»¹³¹⁵. Из отдельных обширных сказаний у Даниила помещено житие (не в полном виде) св. Иоанна Милостивого, архиепископа Александрийского. Все вообще приведенные священные доказательства вполне констатируют положение, поставленное в оглавлении слова, тем более, что последнее настолько общераспространенно, что для автора не представлялось больших затруднений при собирании авторитетных данных.

Третья, самостоятельная, часть девятого слова по объему не обширна. По своему содержанию она в некоторых отдельных мыслях и выражениях соответствует общему предмету слова: в ней встречаются краткие, отрывочные осуждения пересудов, и положительные наставления о нравственной предосудительности их. Во всем остальном своем содержании

эта часть слова представляет из себя нечто самостоятельное. В ней прежде всего трактуется о любви к Богу, и об истинной христианской любви к ближнему, нераздельной с любовью к Богу, и составляющей только выражение и проявление ее на деле. Затем следует особая тирада, в которой порицаются гнев, лукавство и т. п., рассуждается о необходимости покаяния, обуславливающейся скоротечностью настоящей жизни, и постоянного бодрствования и внимания к самому себе.

Тон поучения спокойный. Обличения, которых очень немного, выражаются в мягкой форме. Некоторые отдельные увещания пастыря отличаются задушевностью.

В самой тесной связи с развитием в обществе пересудов находится происхождение десятого слова Даниловского сборника. В девятом слове Даниил представил свой положительный взгляд на осуждение ближнего и показал его нравственную предосудительность, вовсе игнорируя те практические последствия, какими оно необходимо сопровождается в жизни лиц, подверженных этой страсти. В десятом своем слове митрополит вооружается против той же самой слабости своих современников, но уже идет к цели совершенно другим путем, и именно таким, который восполняющим образом действует по отношению к содержанию девятого слова. В девятом слове развивалась теоретическая сторона нравственной несостоятельности пересудов, в десятом же слове напротив выдвигаются практические невыгоды их для тех людей, которые развили в себе слабость к пересудам. В этом именно смысле Даниил дает своему десятому слову следующее название: «аще некая злая сотворим братьям нашим: или укорим или оклеветаем, в таяжде впадем»¹³¹⁶. Назначение десятого слова и состоит в том, чтобы показать, что те лица, которые являются слишком взыскательными критиками относительно недостатков и слабостей других, таким своим вызывающим образом действий сами себя подвергают той же самой участи и сами добровольно навлекают на себя те неприятности, которые они причиняют своими поступками другим своим ближним: осуждая напр. других, они тем самым, по естественному ходу вещей, готовят почву и для того,

чтобы и самим сделаться предметом осуждения и пересудов для других; клеветца на других, они тем самым, по естественной необходимости, вызывают и на себя клеветы и т. д. Вообще, десятое слово имеет смысл и характер практический, сопровождающийся указанием на известные дурные последствия для людей, развивших в себе страсть критического отношения к другим людям.

Во всей первой части десятого слова только одно краткое наставление¹³¹⁷ более или менее видеть близкое соприкосновение с темой слова. Все же остальное содержание поучения сосредоточивается на совершенно другом предмете. В нем митрополит подробно распространяется о привязанности своих современников к тучным обедам, обильным яствам и многочисленным питьям, и о заботливости их об увеличении массивности и тучности своего тела. Признавая излишнюю привязанность их к своей плоти противную истинному назначению человека на земле, Даниил советует своим пасомым заботиться более о насыщении себя духовными брашнами, которые состоят в изучении божественных писаний и в усовершенствовании и преспеянии в духовных добродетелях христианских. Первая часть десятого слова имеет историческую ценность, так как в ней содержатся не безынтересные данные для характеристики современного общества в некоторых бытовых особенностях его жизни и взглядов.

Вторая, несамостоятельная, часть десятого слова не изобилует святоотеческими аргументами. Последние, по своему содержанию, вполне отвечают теме слова, указанной в его оглавлении. В подтверждение своего известного положения Даниил во второй части своего десятого слова ссылается на следующие священные и церковные авторитеты: на слова евангелиста Матфея (VII, 2) с толкованием неизвестного¹³¹⁸, и еще на другие слова того же Евангелиста (V, 22), взятые им в связи с двумя обширнейшими толкованиями¹³¹⁹, на слова послания к Галатам (V, 13–15) также взятые вместе с толкованием¹³²⁰ и на изречения св. отцов: Афанасия Александрийского, Феодорита, Ефрема Сирина¹³²¹, Иоанна

Лествичника¹³²² и наконец одно сказание от старчества об авве Агафонике¹³²³.

Все содержание наказания десятого слова посвящено рассуждениям о высшей христианской добродетели любви. По предмету своего содержания, наказание может быть рассматриваемо и как заключение по отношению к теме десятого слова. Вооружаясь против пересудов, клеветы, ябедничества и других современных недостатков общества, которые шли в совершенный разрез с общими требованиями христианской нравственности, Даниил в наказании десятого слова мог поставить себе целью указать одно общее начало нравственности, при условии исполнения которого не могут быть допускаемы в обществе недостатки, подобные вышеуказанным. Но лучше наказание десятого слова рассматривать как совершенно самостоятельное поучение, что, как известно, практикуется Даниилом во многих других случаях. Рассуждение Даниила о любви вращается в сфере следующих мыслей. Прежде всего он говорит, что без любви немыслимо самое спасение человека, что любовь к ближнему неотделима от любви к Богу и последняя немыслима без первой. Самая любовь определяется в следующих чертах: она должна проявляться в деятельности человека, а не выражаться только в словах, затем, она должна быть истинною т. е. покоиться на нравственных, а не безнравственных началах, и быть подобною той, какую показал миру сам Иисус Христос. Только истинная, духовная, деятельная, освященная примером самого Икупителя любовь христианина и есть самая высшая добродетель и основание и верх всем другим добродетелям.

Настоящее поучение о любви заслуживает внимания, как данное для характеристики нравственной личности самого митрополита Даниила, как проповедника по преимуществу любви.

При отсутствии тесной связи между членами русского общества открывалось обширное поле для ссор, которые, при тогдашней грубости нравов, весьма часто принимали резкие формы. Ссоры нередко начинались из за самых ничтожных причин, а иногда и вовсе без всякого повода по одной только

взаимной грубости: «кое же ти любомудрие есть vsue претися, с такими словами общается м. Даниил в одном из своих поучений к сварливым своего времени, которое же твое будет мужество и разум, еже ни зачто свариишися»?¹³²⁴ Общая грубость нравов русского народа обнаруживалась при всяком удобном случае и во многих отношениях. Она более всего заявляла себя в увеселениях, которые по большей части отличались буйным характером. Одним из народных увеселений русского общества XVI века служили кулачные бои¹³²⁵. Если драки и бои служили нередко средством общественного развлечения, то при взаимных ссорах драки были повсеместным явлением. Русские того времени удовлетворения за свое личное оскорбление искали и законным порядком у властей, но очень часто случалось и то, что они устроили свой собственный суд и расправу. На Руси издавна существовало так называемое поле или поединок, на котором решались взаимные споры и счета лиц, заинтересованных в каком-либо деле. Поединки были в ходу и в XVI веке. Пастыри церкви справедливо вооружались против поединков, относя их к явлениям противохристианским. Против поединков писали митрополиты: Петр¹³²⁶, Фотий¹³²⁷ а также препод. Максом Греком¹³²⁸.

Подобно Максиму Греку в XVI в. против поединков с особенною силою и настойчивостью вооружался и митр. Даниил, основательно считая их явлением совершенно нехристианским. В одном из его слов находится прекрасное рассуждение, направленное против поединков, в котором митрополит не без искусства сопоставляет нравственные наставления, завещанные христианам Иисусом Христом и Апостолами, с действительным моральным настроением некоторых из своих современников, и находит полную противоположность между тем и другим. Вот это рассуждение митрополита Даниила. «Господь, говорит он, заповеда рек: блажен ест егда поносят вам, (Мф.5:2), ты же христианин сый спротивная твориши, и аще тя кто ударит в ланиту и обрати ему и другую, (Мф.5:39), ты же не точию не обращаши другую, но и единой не терпиши, таже и главу хочещи отрезати. Сия-ли словеса обещания твоего во святем крещении, спрашивает

далее митрополит, сия-ли есть заповеди св. Евангелия, яже приял еси творити и хранити? Сия-ли тебе рече Владыка Христос: возлюбиши Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всею крепостию твоею и искренняго своего яко сам себе? Се ли есть закон и устав христианом? Помяни велика Апостола Павла како тебе рекл есть о законе Христове: друг другу рече тяготы носите (Гал.6:2) и тако исполните закон Христов. Сим Владыка Христос ублажает тя поношения терпяща, ты же таково блаженство ни во что же полагаеши, и такову благодать презираеши, *и мало нечто укоровшаго тя или досадившаго в велику напасть хочещи вовреши и смерти предати*. Бог же не отмщати себе христианом наказует, ускими же враты и тесным путем шествовати повелевает, всяже находящая доблестvene терпети заповедает, понеже и сам оклеветаше, и укоряим не укоряше, и стражда непрещание, и бием противу не бияше, но и одежи отъятие молча терпяше, такоже и всем христианом заповеда непротивитися злу, но в терпении, рече, вашем стяжите душа ваша (Лк.21:19), и апостол: не себе отмщающе возлюбленнии. (Рим.12:19). Ты же не точию сам не повинуюешися, *но ни слышати сих не хочещи, но себе отмщая сваришися, поля сътворяеши, убиваеши*, и како христианин нарицаешися супротивная творя обещанию твоему, еже в св. крещении?»¹³²⁹.

В складе древнерусской жизни находилось весьма много условий к тому, чтобы между членами общества поддерживались недружелюбные отношения. Между высшим и низшим классом общества не существовало крепких нравственных связей. Взаимные отношения высшего класса к низшему утверждалась на начале эгоизма, и русские аристократы старого времени жили по большей части на счет простого низшего класса, систематически подавляя его и выжимая из него все, что только представлялось возможными выжать. Самые святые обязанности христианина (напр. подаяние милостыни) для знатных и богатых людей того времени служило иногда средством для унижения своего несчастного ближнего, низшего его по общественному положению. Простой, черный народ, всегда бедствовавший и

угнетаемый, выработал у себя взгляд на высший привилегированный класс общества, как на своих жестоких владык и поработителей, самоправных, неограниченных деспотов, от которых его отделяла целая бездна. В высших слоях русского общества сравнительно в слабой степени развиты были отношения, основанные на чувствах взаимной дружбы и уважения. Недоверие и недоброжелательство служили более распространенною формою проявления взаимных отношений. Слабое развитие общности интересов и нравственной солидарности открывали обширное поле для интриг, благодаря которым многие принуждались обстоятельствами и с другой стороны вынуждали и других к замкнутости и обособленности собственной жизни. Борьба высшего боярства из-за положения при дворе и вообще в области служебной иерархии разбила членов его на множество отдельных лагерей, между которыми поддерживалась постоянная вражда. Развитие страсти к пересудам, где рассматривалось и затрагивалось все, что только можно было затронуть: семейное и общественное положение, умственные и нравственные и наконец внешние физические недостатки и достоинства человека и проч., являлось последним и одним из страшных зол, разъедавших современное русское общество.

Притом эпоха, в которую святительствовал и действовал митр. Даниил, по отношению ко вражде находилась в исключительном положении. Самое время, когда он действовал, представляло свои особые условия, способствовавшие развитию раздвоенности и разрозненности в обществе. Это, во первых, борьба двух партий, исходивших из двух противоположных направлений современной русской мысли, принявшая при м. Данииле острый и напряженный характер, и из области литературной полемики перешедшая в сферу личных счетов и препирательств, борьба, в которой тем не менее Даниил играл самую выдающуюся роль. Это было в первый период его архипастырства. Во второй половине и в конце своего служения церкви, когда Даниил сумел избавить себя от личных врагов, исходивших из лагеря заволжской братии, вместо того выступили новые исторические

обстоятельства, создавшие новые условия для борьбы, в которое волей-неволей пришлось принять участие и самому м. Даниилу. Это – именно время малолетства Иоанна IV, когда государственная власть перешла в руки нескольких бояр, постоянно враждовавших между собою из-за первенства и производивших страшные смуты в государстве.

Разъединенность и разрозненность в обществе и борьба партий, взаимная враждебная настроенность в современном обществе послужили для м. Даниила историческими условиями, по поводу которых и написано было им слово, много трактующее о вражде и против вражды. Такого именно характера второе слово Данииловского соборника, что с очевидностью явствует и из самого его оглавления, которое читается так: «яко нелепо есть враждовати друг на друга, но и инех враждующихся смиревати, и яко невсяду есть мир добро»¹³³⁰ и пр.

Первая, самостоятельная, часть второго слова по общему хотя и не велика, но зато весьма замечательна по своеобразному взгляду, проводимому в ней митр. Даниилом.

В самом начале слова митрополит высказывает ту общую мысль, что каждый предмет, каждый поступок, как бы они незначительны не были, непременно должны быть рассматриваемы и оцениваемы с точки зрения религиозно-нравственной. Здесь должен быть всегда произносим нравственный приговор соответственно тому, согласно или несогласно то или другое нравственное деяние с волею Божию. Затем представляется пример. Вот слова этого примера: «аще друг друга волнуяща и ратующа видеть, говорит Даниил, не по Божественной воли, и сих смириши, в соединение устроиши, *и паки других видево любяще друг друга к отвращению закон Божиих и ненависть между сими устроиши, разоряя греховное их соединение, явно есть яко в обоих сих вещех волю Божию содеваеши*». Выказанный здесь взгляд представляет из себя одно из редких данных, важных не только для характеристики взглядов непосредственно самого Даниила, но и всего вообще направления, к которому он принадлежал. Первая половина высказанного суждения не

представляет ничего особенного, и вполне верна нравственным принципам православия. Но за то вторая половина его не выдерживает критики и является совершенно новым взглядом для системы православно-нравственного учения. Мысль второй половины примера ясна сама собою. Она состоит в следующем: устроить вражду между безнравственными людьми значит поступить вполне сообразно своему нравственному долгу. Но вражда сама по себе есть несомненно действие безнравственное, и однако же она в то же самое время является, по взгляду Даниила, поступком вполне нравственным, добрым потому только, что им разъединяются общества безнравственных людей. Очевидно, Даниил склоняется к таким нравственным воззрениям, которые немного после на западе сделались одними из руководительных начал деятельности ордена иезуитов, внесших в кодекс своих нравственных постановлений положение: «цель оправдывает средства». Митрополит Даниил хотя таким образом и не формулировал своего взгляда на некоторые нравственные действия человека, но его слова в частности воспроизводят то, что впоследствии провозгласили как нравственный принцип иезуиты.

Содержание первой части имеет один предмет – это учение о непоколебимом стоянии за истину, за заповеди Божии и церковные уставы, стоянии, безусловно необходимом для каждого христианина при всех условиях и обстоятельствах его жизни, не исключая даже и того случая, когда за его твердость по истине «поропщут и соблазняются неции», или когда требуется пожертвовать самою своею жизнью. Борцы и страдальцы за истину утешаются автором тем, что, как сказано в оглавлении второго слова «невозможно благих дел прилежащему от всех слышати добро, такоже и о истине стоящему не мнози имети враги, но аще о сих соблазняются неции, не устрашатися подобает, но твердо быти и непоколебиму»¹³³¹.

Содержание первой части второго слова, как видно было, мало касается темы слова, указанной в его оглавлении. За то во второй несамостоятельной части сгруппированы по большей части такого рода святоотеческие аргументы, которые по своему

содержанию более или менее отвечают теме слова. По своему содержанию святоотеческие свидетельства распадаются на несколько отдельных групп, сообразно выставленным в оглавлении слова положениям. Текстом из Евангелия Матфея (V, 9) и толкованием на него св. Иоанна Златоустого восхваляется мир и согласие и напротив порицается всякого рода вражда¹³³². То правильное положение автора, что «невсюду есть мир добро» вполне основательно констатируется словами толкования на евангелие Луки¹³³³ и словами одной беседы Иоанна Златоуста на Евангелие Иоанна¹³³⁴. Подтверждение своей мысли о том, что должно всегда твердо стоять за истину и терпеть за нее всевозможные страдания, нападки поругания, Даниил находит в приводимых свидетельствах. Василия Великого из его толкований на книгу пророка Исаи¹³³⁵ и Златоуста из толкований на св. Матфея¹³³⁶, Феофилакта Болгарского¹³³⁷. К этой же группе относятся краткие изречения св. Ефрема Сирина¹³³⁸, св. Нила¹³³⁹, два вопроса Исихия¹³⁴⁰ и один Исидора¹³⁴¹ и наконец довольно обширная выдержка канонического характера «от собора соединения»¹³⁴².

Как ни старался Даниил подыскать оснований для своего оригинального взгляда во святоотеческой литературе, ему почти не удалось достигнуть своей цели. Во всех почти приводимых им свидетельствах, о которых упомянуто было выше, только констатируется положение, что не всякий мир есть добрый мир, и в них нисколько не говорится о каких-либо поступательных не нравственных действиях против людей, живущих между собою в мире, основания которого не могут быть одобрены с моральной точки зрения. Только одно свидетельство, именно Иоанна Лествичника, ссылающегося на свой опыт, что он видел «и враждотворцы блаженны»¹³⁴³ несколько оправдывает Даниила. Во всяком случае авторитет Иоанна Лествичника не настолько важен, чтоб его учению можно было придавать символическое значение. Совершенно иначе смотрел на дело сам автор. У него не было строгого различия между свидетельствами, принадлежащими разным лицам, занимавшим неодинаковое положение в церкви и

пользовавшимся в ней неодинаковым авторитетом: он смотрел на них чисто юридически, как на документы, не пускаясь в рассуждение о степени важности и авторитетности лиц, которым они принадлежали.

Третья часть второго слова не имеет по своему содержанию ничего общего с темой слова. В самом начале наказания митрополит указывает предмет своего рассуждения, сказав: «принесем же в мале нечто глагол и о пастырях», и действительно всю свою речь ведет по одному этому предмету, касающемуся пастырства. Содержание наказания второго слова имеет громадную важность по заключающимся в нем данным для характеристики современных взглядов и положения русского пастырства и отношения к нему русского общества. Содержание наказания касается следующих сторон пастырского служения. В начале митрополит высказывает свой теоретический положительный взгляд на пастырей, и много распространяется о их нравственном долге постоянно учить и наставлять своих пасомых. Затем естественным является переход к действительному положению, в каком находилось пастырство в его время. Положение, современное Даниилу, пастырства находилось в невыгодных условиях, вследствие уклонения самих пастырей от исполнения своего прямого долга когда они более внимания сосредоточивали на материальных выгодах, какие давало им их служение, чем на своих духовнонравственных обязанностях, когда на высшие церковные посты попадали люди недостойные и благодаря тому только, что они умели заискивать и склонять подарками в свою пользу высших властей. С другой стороны само общество не было приучено ценить заслуги и деятельность своих пастырей. Ревностные пастыри, решившиеся братья за обличение недостатков своих пасомых, не только не внушали к себе уважения, но напротив чрез то наживали себе много врагов и неприятностей в жизни. На их обличения смотрели, как на личные оскорбления, и соответственно этому и относились к ним.

Язык наказания вообще простой, общедоступный и ясный, только приведенные в нем три обширные отрывка из слов св.

Василия Великого и Иоанна Златоустого несколько портят общее впечатление, так как они помещены в таком переводе, который отличается темнотою смысла.

Проводимый во втором слове Даниилом оригинальный взгляд на нравственную законность и обязательность в известных случаях произведения вражды, по самой сущности деяния безнравственного, является в самом исходном своем пункте несамостоятельным. Но тем не менее митр. Даниил развивает его у себя и до такой степени расширяет его значение в сфере нравственной деятельности человека, что здесь его можно в известной степени признать самостоятельным. Иосиф Волоцкий точно также допускал хитрость, обман, или как он называл «богонаученное коварство», как средство позволительное и законное в отношении к еретикам, и только к еретикам. Даниил идет далее и считает равно законным средством по отношению к еретикам произведение между ними вражды, но с тем существенным различием, что такое нравственно-предосудительное явление, как поселение между другими вражды, он признает законным и достойным подражания не столько в отношениях одних только еретиков, но прежде всего вообще всех безнравственных людей, и таким образом обобщает законность его применения и возводит в кодекс общеобязательных нравственных требований деятельности человека.

Мы рассмотрели семейное и общественное положение русского общества, современного Даниилу. В древнерусской семье господствовал широкий произвол домовладыки, пред его законными или незаконными требованиями и капризами преклонялось все в семействе, начиная с жены и кончая последним привратником. Общественная нравственность представляла в себе господство многих грубых пороков. Отношения высшего класса к низшему оставляли желать многого. Простой народ находился в положении рабства и нравственного, и материального по отношению к своему высшему классу. Наконец, в самом высшем классе общества не было особенного единодушия, ни сколько-нибудь крепкой связи, а вместо того существовали постоянные интриги. И в других

слоях тогдашнего русского общества было весьма мало сплоченности. Одним словом, во всех слоях и явлениях тогдашней семейной и общественной жизни отводилось очень широкое место эгоизму. Мы также видели, что м. Даниил не относился безучастно к общественным недостаткам своего времени. У него мы находим указание и разъяснения почти на все явления тогдашней общественной жизни, которые составляли отклонение от идеала истинного христианина.

Кроме своих пастырских наставлений по тому или другому частному вопросу общественной жизни своего народа и своего времени, м. Даниил в противовес общему злу, разъедавшему тогдашнее русское общество во всех его сферах и слоях, именно эгоизму, предлагает в своих поучениях истинно-христианское начало любви. Ни одно поучение и послание его не обходится без того, чтобы в нем проповедник не сказал, не напомнил своим слушателям о христианской любви. «Да любим друга друга, поживем любовью, помогаем братьям, и возлюбим их яко себе, смышляим друг другу благая, понесем дружная тяготы, будем милостиви, тихи, кротки, незлобиви, долготерпеливи, будем друг другу милосерди, исполнени любви, будем блази друг другу, будем человеколюбци» и т. п. наставления постоянно встречаются в словах Даниила. Его проповедь о любви чрезвычайно обширна и подробна, если соединить в одно целое все то, что говорится о ней в разных местах. Митрополит справедливо полагает в основе всей нравственной деятельности человека любовь. У Даниила христианская любовь справедливо представляется «большею из всех заповедей» и как «основание и верх всем добродетелям», «всех благих корень» и проч. Говоря о любви, Даниил старается определить ее характер и отношение к другим добродетелям. Он требует, чтобы любовь была духовная, нравственная и деятельная «делом и истиною». Без любви немыслимо и достижение самого спасения человека: «прощение грехом нашим, говорит Даниил словами Максима Исповедника, хотя и не указывая его имени, в прощении братий наших обретается». Учение о любви служит темой многих посланий Даниила (напр. окружного послания). Конечно, мы не найдем в

сочинениях митрополита Даниила строгого, систематического изложения учета о христианской добродетели-любви, основанного на психологическом знании законов человеческой души вообще, потому что такое учение было немыслимо для самого даровитого древнерусского писателя, как совершенно чуждого науки в строгом ее смысле.

Глава IV

В ряду рассуждений митрополита Даниила находится не мало таких, которые касаются нравственного состояния современного ему монашества.

Монашество появилось на Руси очень рано и развилось до весьма широких размеров. Но, с другой стороны, в условиях развития и распространения монашества скрывались некоторые задатки и его упадка. Под влиянием господства нравственно-аскетических воззрений древние русские монастыри наполнялись массами. Среди массы выдвигались личности с твердым характером и сложившимися убеждениями, заранее готовые нести все тяжести подвижнической жизни. Но та же масса насчитывала в своих рядах не мало таких лиц, которые принимали монашество без достаточной нравственной подготовки, по одному увлечению. Естественно, их ужасало бремя иночества, которое до сих пор известно было им более по названию, и некоторые из них падали духом и служили растлевающим элементом в среде монашества. Насильственные пострижения, начавшиеся очень рано, еще с XI века,¹³⁴⁴ вносили в монашество новый круг людей с невыдержанным нравственным, характером, которые, конечно, не могли содействовать развитию нравственности в окружающей их среде.

Были невыгодные условия для монашества и чисто внешнего характера. Благочестивое религиозное чувство русского народа наградило монастыри обширными поземельными владениями и вообще материальным богатством, обладание которым и втягивало их в суету мирской жизни и ставило их таким образом в противоречие своему идеалу, состоявшему в полной отрешенности от мира. С другой стороны богатство и материальное довольство монастырей являлись предметом соблазна для мирских людей, особенно терпевших невзгоды жизни, которые иногда и поступали в монастыри, но не столько для получения спасения, сколько для того, чтобы пожить в покое и удовольствии¹³⁴⁵.

Благодаря условиям в которых находилось русское монашество XV–XVI в.в., нравственная жизнь многих его членов не особенно отличалась внутренним, духовным преуспеянием. И действительно, в среде тогдашнего монашества развились такие недостатки и пороки, которые вызвали собою в современном обществе важный вопрос о коренных средствах поднятия и исправления монашеской жизни. В вопросе о средствах общество разделилось между двумя современными деятелями, вышедшими из монашеской среды, из которых один спасение монашества полагал в отобрании от монастырей земельных владений, тогда как другой только в реорганизации внутренней жизни и порядков монастырской жизни. В XV и XVI в.в., действительно, монастырская жизнь является с признаками значительной деморализации.

Монастырские богатства не были, конечно, в руках монашествующих мертвым капиталом. Им давался надлежащий ход и назначение. Монастырские богатства, делавшие монашескую жизнь выгодной и удобной, сами собой возбуждали в монахах страсть к роскоши, которая проявлялась у них в различных формах, сообразно тому положению, какое занимал монах в администрации того или другого монастыря. Более общераспространенною слабостью у современных монахов была страсть к богатому, щегольскому платью¹³⁴⁶. Особенно любовью к роскоши отличалось высшее, аристократическое монашество (игумены, архимандриты, епископы), в непосредственном распоряжении которого находились богатства управляемого ими монастыря. Высшие монастырские и церковные власти окружали себя пышностью царского вельможи¹³⁴⁷. Представители высшей церковной иерархии – епископы, выходявшие из монастырей, отличались еще более широкими замашками к роскоши: одевались в соболя, возводили для себя богатые дома, выезжали на дорогих колесницах, сопровождаемые кортежем «батогоносных слуг» щеголяли драгоценностью церковной утвари и подоб.¹³⁴⁸

Богатства, которые принадлежали монастырям, предрасполагали монашествующих, и к другим порокам. Постоянное довольство, отсутствие нужд развращающим

образом действовали на монахов, которые часто для того, чтобы развеять скуку обращались к вину. Одним из развитых в XV–XVI в.в. в среде монашества пороков было пьянство¹³⁴⁹. У более влиятельных монахов – игуменов монастырей – поклонение вину принимало более широкие размеры и выражалось в то же время в более благопристойной форме – в форме богатых званых пиршеств и обедов¹³⁵⁰.

Из двух посланий митрополита Даниила, адресованных им к одному из современных и подчиненных ему епископов, можно видеть, что этот, ненавистный по имени, епископ не был чужд порока своего времени – пьянства¹³⁵¹. Впрочем, Даниил заметно щадит слабость своего собрата и говорит о ней более в форме намеков. Но за то в другом случае, когда он говорит не по отношению к отдельной личности, а имеет в виду общие недостатки всего высшего духовного сословия, то он не стесняется особенно в выражениях и высказывает горькие истины прямо в не прикровенном виде. «Худии же и ленивии пастырие, увы мне, якоже аз, так отзывается он о пастырях своего времени, себе упасоша и расшириша чрева своя брашны и пьянствы, заблудших не возведоша, погибших не взыскаша, прельщенных не обратиша, сокрушенным не врачеваша,... и вся дела пастырская презреша, но точию на славу и честь, и на упокоение еже ясти и пити сладосная, и драгая, и честнейшая, и на тщеславие, и презорство и на восприятие мзды уклонишася»¹³⁵².

С пьянством связан был и другой порок, встречавшийся в монашеской среде XVI века, в предупреждение которого Стоглавым Собором запрещено было держать в монастырях голоусых¹³⁵³. Это запрещение еще раньше было высказано Иосифом Волоцким в его монастырском уставе.

Самою же сильно развитою в монашестве слабостью было честолубие. Последнее проявлялось в разнообразных формах. Заветною целью честолубивых монахов, если только они сколько-нибудь выдавались из среды рядовых иноков, было приобретение мест «высоких», достижение возможности, «взыти на некий сан церковный» т. е. епископство, архимандритство или игуменство¹³⁵⁴. Для того чтобы достигнуть преследуемой

цели привилегированные монахи, отличавшиеся честолюбием, если только обыкновенный путь заслуг и личных достоинств не выдвигал их из ряда других, добивались своего другими путями. Они старались заискивать пред высшими властями, добивались их дружбы и благоволения, устраивали для них у себя богатые обеды, делали им разного рода подарки, а иногда обращались даже к простому подкупу¹³⁵⁵. Высокое иерархическое положение в церкви иногда нередко совершенно изменяло человека: из прежде скромного униженного, готового на все уступки инока выходил гордый, недоступный владыка¹³⁵⁶.

В сочинениях митрополита Даниила мы находим прекрасную картину, изображающую собою честолюбивые стремления монахов, их искательства и погоню за высшим церковным саном и наконец средства, при помощи которых многим из них удавалось достигать высших церковных должностей. «Почто, братие, гордимся, пишет он во втором слове своего сборника, специально трактующем о пастырях, и возносимся и сами ся прельщаем, власти игуменства или епископства ищуще, страсти суще и немощни на таковыя величества восходити. Что же ради сих и взыскуемъ? – Ясти ли и пити многоразличная, и драгая, сладостнейшая, или злата, или сребра, и многа богатства, и имения собирати, или веселитиса, *и прохладжати, и возноситися*, и щापити, и пиры съставляти, и созывати на обед славных и богатых и истощити всуе церковные доходы тунеядцем, яже церкви и церковным потреба бе, и странным и нищимъ? Мы же сих презираем, и церковные доходы с славными и с богатыми и с тунеядцами изъядаем, гордостию и тщеславием надымающеся, и к настоящим вседушно прилежаще, и мнимся пастыри и учителя быти и истинно слово Божие правити и наставляти род человеческий к спасению»¹³⁵⁷.

Конечно, далеко не все монахи могли пользоваться благами и удобствами монастырской жизни и в конце концов мечтать о получении высшего сана в церковной иерархии. Это составляло удел, так сказать, привилегированных, чиновных монахов. Но и рядовые монахи старались подыскать для себя лучшие стороны, которыми они могли бы гордиться пред остальною

братиею. Так некоторые, более скромные честолюбцы из монахов, гордились например своим благородным происхождением, если только, конечно, права рождения и воспитания давали им на то и возможность. Указание на это мы находим в посланиях митрополита Даниила, – «Никто же да неглаголет, так поучает митрополит иноков, возносившихся благородством своего происхождения, яко из рода царского есмь, никтоже да не возносит на высоту брови своя, глаголя: яко мы убо от светлых и благородных родителей есмы рождени и воспитани, а сия от убогих и нищих рода есть и от худых родителей воспитание, и иного раб есть». Не одна знатность и высокое происхождение возбуждали и питали иноческое честолюбие. Понятно, каждый находил в себе много таких достоинств, которыми он, по его мнению, превосходил всех остальных иноков своего монастыря, и при случае старался напоминать о них. Митрополит Даниил в своем послании во Владимирский Волосов монастырь пишет между прочим «аще кто в вас паче прочих больши есть да не велемудрствует, и да не превозносится на меньшее и худейшее, извет предлагая многолетняго иночества своего, или дела художественная, или словеса сладкоглаголанная, или благородия изящная, или сан величества, или приношения богатству и стяжания многа»¹³⁵⁸.

Обширные богатства монастырей служили источником их внешнего материального процветания. Но этот источник был более или менее постоянный и определенный. Между тем случалось, что у влиятельных лиц монастыря страсть к роскошной жизни росла и росла так, что для удовлетворения вызываемых ею широких потребностей являлась необходимость и в других, дополнительных средствах. А иногда монастырские власти даже без особенной цели старались увеличивать средства своего монастыря. Монахи старались всеми способами увеличивать свои земельным владения и в то же время обращались к другим источникам доходов: притесняли подведомственных крестьян, продавали в голодные года по дорогой цене хлеб, отдавали деньги в рост, занимались торговлей, при чем пользовались от государства большими привилегиями¹³⁵⁹.

Митрополит Даниил вносит некоторые новые, частные черты, в которых проявлялось и которыми характеризовалось сребролюбие монахов его времени. Вот например что он пишет в послании своем к игумену и братии в Волосов Владимирский общежительный монастырь: «у вас не по обычаю общаго монастыря презвитеры и диаконы емлют по рукам милостыню, лихоимству радующееся». Из того же самого послания видно, что у некоторых корыстолюбивых монахов монастыря на Волосове было в обычае выходить за монастырь встречать и провожать «приходящих» и выпрашивать у них милостыню «сребра, и злата, и одежи».

В других общежительных монастырях, монахи пользовались от своей обители всем готовым и, не нуждаясь таким образом в средствах для своего существования, для того, чтобы скопить себе капитал, посвящали все свое свободное время рукоделию и другим самостоятельным занятиям и вырученные таким путем деньги обращали в свою личную собственность, вопреки монастырскому уставу. Так было, наприм., в самом Волоколамском монастыре, во время игуменства там Даниила, где некоторые монахи жили, «особное стяжание держаще злаго ради пристрастия и сребролюбия ради». По этому поводу Даниил обращался к своим подчиненным монахам с особым, сохранившимся до нас, пастырским увещанием, в котором он между прочим говорит, обращаясь в обличительном тоне к инокам: «не по общему житию и преданию отец наших и рукоделие держим сребролюбия ради нашего... иже на всяк час прогневаем Господа чрез покой общаго монастыря особная вещи держащи, и продающе, и купующе, и росты на росты емлюще, и особно рукодельствующе, сребро и злато копяще, не боящися Бога»¹³⁶⁰.

Представители высшей церковной иерархии – епископы и те иногда заражались страстью любостяжания¹³⁶¹. Впрочем, доброй репутацией епископов в данном отношении много вредили окружавшие их чиновники, которые отличались жадностью к деньгам и страстью к наживе¹³⁶².

Митрополит Даниил не прошел молчанием и этой слабой стороны своих современников. Он в двух своих посланиях

представил новые черты для характеристики некоторых из современных ему епископов. Из этих посланий Даниила видно, что один из современных митрополиту епископов на столько заявил себя жадным корыстолюбцем, что на него последовали жалобы митрополиту. Последний написал епископу «лихоимственно житие имущему» два послания, из которых видно, что этот епископ больше любил серебро и золото, чем человеки, и сильно страдал злым и недугом сребролюбия¹³⁶³.

Конечно, далеко не все монахи могли пользоваться мирскими благами монастырской жизни. Простые нечиновные монахи едва ли могли наприм. мечтать о получении высших церковных должностей, равно как окружать себя роскошью и удобствами богагаго мирянина. Но тем не менее нравственный упадок монашества XVI века коснулся всей монашеской среды, всех высших и низших слоев ее. Видя пред собой постоянное нарушение монастырского устава и самые простые, рядовые иноки приучались смотреть на него очень легко и свободно и сами, при удобном случае, нарушали его требования. Нарушения разного рода монастырских уставов в XVI веке были постоянным явлением¹³⁶⁴. Некоторые монахи отказывали в послушании своему игумену и вообще монастырским властям¹³⁶⁵, иные занимались бродяжничеством, переходя из монастыря в монастырь и меняя таким образом их множество, а наконец находились и такие, которые без всякой нужды основывали новые монастыри¹³⁶⁶.

На укоренившийся в монашестве обычай бродяжничества есть указания и в сочинениях митрополита Даниила. Между его посланиями находится одно, написанное им одному неизвестному по имени иноку, долго искушавшему себя и думавшему удалиться из общежительного монастыря, где он жил до сих пор, в пустыню¹³⁶⁷, – явление, как известно, постоянное в то время. Случались и иного рода факты, что некоторые поступали в монастырь, а потом оставляли его и отказывались совсем от монашества и даже женились¹³⁶⁸. О подобного же рода фактах сообщает и митрополит Даниил. «Дерзостне бо неции во иноческое житие себе вмещают, говорит он, а потом малодушествуют, не упывают, не могуще терпети иноческого

тризнища, к любоплотному сластному житию, увы, окаянии! паки возвращаются».

Разность в воззрениях, разделявшая поклонников монастырских порядков Иосифа Волоцкого – с одной стороны и сочувствовавших скитничеству – с другой, перешла в борьбу в самой жизни. Борьба эта осложнялась некоторыми особыми историческими условиями, какие представляло тогдашнее состояние русского общества. Между учениками Нила, или так называемыми белозерскими старцами-скитниками, и сторонниками общежительного строя жизни, реорганизованного Иосифом Волоцким, рано начались неприязненные отношения и пререкания, причина которых скрывалась главным образом в разногласии по вопросу о монастырских имениях. Постриженники Иосифа, даже склонные к пустынножительству, и те не совсем мирились с тенденциями заволжских старцев и не могли долго жить в обществе и в мире с ними. Рознь между монашествующими того и другого вида дошла с течением времени до того, что в кодексе их монашеских правил входило запрещение всякого общения с иноками противоположного лагеря¹³⁶⁹. Отсюда понятно, что при взаимных соприкосновениях между монахами общежительных монастырей с одной стороны и монастырей пустынных, или скитских с другой, происходили постоянные распри. Сведения об этом сохранились в посланиях митрополита Даниила. «От нас, неразумных пустынников, пишет в одном послании митрополит, порок и соблазн всем бывает, имя бо точию пустынных носим, дела же ни мала мнимся, в тишине и безмолвии быти не могущих ни единого дни миром пребыти, паче же со общежительными непрестанно которающиеся, и заветы и законы своя дают и других к себе зовутъ; и егда же явно не смеют отомгнути кого от опщаго жития, тогда тайно шепчут и льстивно лицемерствуют, хотяще на земли честне быти, мнят бо ся велици суще, и чисто, и непорочно, и свято живуще; вся же человеки худейша себе держат, сами ся точию, мняще угодивше Богу; и всех строят, и всех учат, в себе не разумеша». С другой стороны и общежительные монахи оказывались не без недостатков, хотя эти недостатки касались несколько иной

сферы. И их не щадит митрополит. «Неции по опщих монастырех, пишет он,... самовольне и безсловесне пасутся». Монахи общежитники, живя в монастырях, руководились или «ходили по своим волям». Самоволие монахов выражалось напр. к том, что «неции и отшествоие (из монастырей) творят неразумно, ниже с духовным рассуждением содевают *новые*, по все самогодне и самогосветне творят волею плотькою ведущеся, и разумом неразсудным не ведуще, ни яже творят, ни от них же утверждаютьца, безсловесно пырающе безсловесныя ради вины истины отпаднем»¹³⁷⁰.

В тоне обличений митрополита Даниила, направленных против современного ему монашества, имеются некоторые особенности. Упадок нравственности в современной монашеской среде был фактом, не подлежащим никакому сомнению. Современные митрополиту Даниилу и ближайшие к нему по времени церковные и светские писатели Максим Грек, Вассиан Косой и князь Курбский, люди, требовавшие коренных реформ, со всей силой и горячностью своего слова бичевали монашескую распущенность, старались выставить на вид всякие даже мелочные слабости современного монашества и иногда единичные факты обобщали и обращали их в укор всему монашеству, одним словом, действовали, как действуют обыкновенно люди с увлечением, занятые всецело какой-либо одной излюбленной идеей. Конечную цель их страшных, нападков на монашество было отобраение земельных владений у монастырей, которые они не без основания рассматривали как, главное зло, разъедавшее монашество. Поэтому для них выставить более или менее ярком свете нравственный упадок монашества значило сделать большую часть своего дела и исполнить существеннейшую часть своих планов.

Совершенно в других условиях к монастырскому вопросу находился митрополит Даниил, что ясно отразилось и в его отношениях к нравственным недостаткам современного ему монашества. Прием реформаторов для Даниила совершенно не соответствовал ни установившемуся у него взглядам, ни принятому им положению. Консерватор по принципу, продолжатель и поборник идей защитника землевладельческих

прав монастырей, Иосифа Волоцкого, Даниил по тому уже самому не мог идти по пути одинаковому с его противниками. Говорить и писать в одинаковом с ними в резком, задирающем тоне против распущенности монашества для него значило, при известных целях, преследовавшихся его антагонистами, действовать прямо в разрез своим воззрениям. Но, с другой стороны, молчать о недостатках монашества также было для него невозможно в виду вопиющей действительности. Он точно также не закрывал намеренно глаза пред действительностью и говорил о нравственном упадке монашества. Но замечательнее всего то, что его рассуждения, касающиеся монашеских недостатков, написаны не в строго обличительном тоне, а изложены в виде простых, положительных указаний на факты и факты более или менее частного свойства и характера. В этих указаниях не слышно ни раздражения, ни горячности и задора, нет никаких преувеличений; они представляют из себя только объективную передачу отдельных фактов и частных случаев монашеской распущенности, в каких она проявлялась в первой половине XVI века. Характер объективности делает сообщения митрополита Даниила особенно ценными для исторического знакомства с особенностями быта русского монашества XVI века.

Замечательнее всего то, что у Даниила проглядывает особый оттенок в его обличениях против пастырей церкви епископов и против простого монашества. Против первых он говорит свободнее, решительнее, резче, в то время как против рядового монашества он выражается мягче, сдержаннее. Разгадка такой розни скрывается опять в характере отношений к тому и другому вопросу его противников. Последние, полемизируя против вотчинных прав монастырей, не отрицали тех же самых прав епископов и только настаивали на более целесообразном употреблении получаемых с недвижимых имений доходов.

Глава V

Нельзя конечно, думать, чтобы аскетические идеи привились на русской почве в одинаковой мере и с одинаковой силой во всех слоях русского общества. Известная часть русского общества, сравнительно образованная, отдавшись христианству сознательно, по внутреннему убеждению, в превосходстве новой религии, близко к сердцу воспринимала вместе с евангельским благовестием и идеи об отрешенности от мира и его благ и удовольствий, о долге христианина стремился только к высшему духовному миру, учение о борьбе и победе духа над плотью, одним словом, все то, что с такою подробностью развивалось в церковной византийской письменности и потом и в самобытной русской, подражавшей во многом первой. Отдавшись всецело новой св. вере и погрузившись в изучение аскетической письменности, русские умы стали относиться строго ко всем нравственным требованиям христианской морали, так что готовы были даже самые евангельские советы, не обязательные для всех, возводить в общий закон, в обязанности, необходимые для каждого человека в деле его спасения, что действительно и было на самом деле, когда наприм. многие дошли до отрицания возможности спасения в мире, в брачной жизни.

Но, конечно, масса простого народа, по самой степени своего развития, очень низкой, не могла так сознательно относиться к христианству. Будучи не сильно привязана к язычеству, масса без особенного увлечения относилась и к новой религии. Простой народ усвоял христианскую религию с более доступной для него стороны внешней, обрядовой, тогда как внутренняя, духовная сторона религии, при его грубости и неразвитости, была мало доступной для него. Точно так же простой народ еще менее мог понять и проникаться аскетическим учением о борьбе с миром и плотью и тому подобными аскетическими доктринами, слишком отлеченными для его грубого неразвитого сознания. А между тем весь круг знаний в то время сосредоточивался и ограничивался

церковною письменностью, которая вся отличалась религиозным характером, и давала всему религиозную окраску. Не понимая во всей полноте сущности, духа проводимых господствующею литературой аскетических идей, масса простого народа стала и к последним относиться так же точно более с формальной стороны, т. е. усвояла внешние предписания морали, какие начертывались в церковной литературе, и в возможной подробности и точности применяла их в своей собственной жизни. Оттого и домашняя жизнь русского народа слагалась по монастырскому образцу. Таким образом в известной части русского народа мало по малу установилось формальное понимание религии и особенно нравственности, когда и чисто духовные, моральные истины рассматривались, с более внешней, формальной стороны.

И действительно, с самых первых дней своего распространения и до самого XVI века христианство на Руси не получило во всем народе одинаково глубокого развития и всеобъемлющего значения, какое ему свойственно, как религии по преимуществу духа. История русского народа так сложилась для него неблагоприятно, что христианство, как великая и духовная религия, не успело воплотиться в народе в ее целом и совершеннейшем виде и в таких идеальных чертах сделается необходимой и единственной стихией русской народной жизни. Напротив, христианство в русском народе, особенно в низшем его классе, получило более внешний церковнообрядовый характер и развивалось в нем в своих внешних формах, тогда как внутренняя, собственно духовная и самая существенная сторона религии оставалась в течении целых веков слабо понятой и закрытой для массы народа. Формализм в деле понимания религии положил свой особенный отпечаток на все частные явления религиозной жизни. Формальное отношение к теоретическим истинам выразилось, как мы видели уже, в слабом отличении и даже отождествлении понятий догмата и обряда, различных по самой своей сущности. Более со внешней, стороны русский народ понимал и усвоял систему нравственного учения христианства и давал ей соответствующее применение в своей жизни, прежде и более

всего останавливаясь на внешнем исполнении нравственных требований христианства. И здесь таким образом на первом плане стоял обряд, который сливался с нравственным христианским учением, и подавлял собою главную, духовную сторону христианской нравственности.

Формальное понимание христианской нравственности дало жизни известной части русского народа свой особенный характер и направление. Одностороннее обрядовое направление религиозной жизни выразилось прежде всего в самой церковной письменности нравственно-дидактического характера. В пастырских наставлениях тогдашнего времени, под влиянием одностороннее понятой религии, видное место занимали вопросы, большею частью затрагивавшие церковную обрядность, тогда как вопросам вполне духовно-нравственного характера усвоялось второстепенное значение и о них говорилось сравнительно мало¹³⁷¹. Обряд получил определяющее значение в области нравственно-практической деятельности человека. Преобладание обрядности в русском обществе выразилось в его отношении к церкви и церковному богослужению. Русский народ издавна отличался доходившею до крайности привязанностью ко внешним предметам благочестия, любил благолепие храмов Божиих, богатое украшение на церковных книгах, св. иконах, обнаруживал замечательную ревность к сильному звону церковных колоколов. Одним словом, народ благоговел пред всем тем, что служило и входило во внешнюю обстановку церковного богослужения¹³⁷². Ревность к благолепию храмов и принадлежностей церковного богослужения вполне достойна уважения, если только она соединяется с внутренним, благочестивым, настроением человека. Но последнего и не доставало многим из русских людей XVI века, которые свои духовно-нравственные обязанности хотели исчерпать и сводили на внешние отношения. Обставленному со внешней стороны блеском, церковному богослужению древней Руси тем не менее не доставало очень многого. Исполнение всего вообще церковного богослужения отличалось механическим характером¹³⁷³. Исполнению обрядов, прочтению напри-

молитв, часто только механическому, усвоялось соответствующее им действие помимо необходимого участия чувства и сердца лица исполняющего их. При господствовавшем в значительной части народа обрядовом направлении христианского благочестия, русские люди днями и часами измеряли силу и действенность молитв¹³⁷⁴. Точно также с более объективной стороны рассматривались действие и польза для христианина поста, который считался тогда выражением высшей набожности человека. Признавалось достаточным не есть скоромных блюд для того, чтобы получить блага поста и награду за него пред Богом¹³⁷⁵. Формальное отношение к делам веры и в частности к требованиям христианской морали развращающим образом влияло на общественную нравственность. Отсюда происходили такого рода факты, что люди, ведя самую порочную жизнь, не думали о своем нравственном исправлении, а считали вполне достаточным для того, чтобы загладить ее точное исполнение обрядовых предписаний церкви¹³⁷⁶. Иные же из людей порочной жизни всю свою надежду возлагали на искупительное значение поминовения и, беспокоясь за свою загробную участь, озабочивались о своем посмертном поминовении и даже заставляли поминать за себя за упокой еще при жизни¹³⁷⁷. Не мало существовало и других аномальных явлений в религиозной жизни русского народа, причина которых скрывается в одностороннем, формальном понимании христианской нравственности.

Более просвещенные пастыри древней русской церкви обращали свое внимание на неправильное понимание нравственности со стороны своих пасомых и старались раскрывать пред ними преимущественно духовную, сокровенную сторону нравственной деятельности. В таком направлении и духе писал наприм. митрополит Фотий¹³⁷⁸, а в XVI веке особенно много Максим Грек.

Известно уже, что митрополит Даниил в своих взглядах теоретического характера, взглядах на догматы и их отношение к обрядам, страдал недостатками своего времени, расширял значение догматов, простирая значение их и на обряды и до

некоторой степени сливая между собой те и другие. Но что касается его взглядов на истины нравственно-практического характера, то здесь Даниил стоит на строго законной почве и его воззрения на нравственную деятельность человека вполне соответствуют, за немногими частными исключениями, действительному, православному пониманию сущности христианской нравственности.

Митрополит Даниил вообще отрицательно относится ко всем проявлениям церковно-обрядового формализма в деле нравственности и его различным крайностям, какими он заявил себя в жизни русских людей XVI века. Митрополит прямо идет в разрез установившимся взглядами на высокое значение одного телесного поста, ослабляет его значение, особенно если он сопровождается крайностями. «Не неразумно подобает устроить себе, говорит Даниил в одном своем слове, в скудости пищи и пития, и разслабятися и не чувствовати и к подвигам не возмогати, но противу силе телесней умерити воздержание не от пищи бо, но от объядения, и не от вина, но от пьянства». Он одобряет пост равно как и всякое исполнение внешних предписаний церкви, но только требует, чтобы он сопровождался другими добродетелями часто нравственного характера: «добро убо пост, говорит архипастырь, но несущим иным добродетелем не возмогает». Митрополит Даниил вполне правильно понимает второстепенное значение обрядов в нравственной деятельности человека. По его взгляду исполнение обрядов тогда только имеет благотворное и спасающее для человека значение, когда оно соединяется со внутренним, благоговейным, сердечным настроением его души. Митрополит ставит всегда на первом плане духовную сторону деятельности человека. Такое суждение о взглядах Даниила на значение обрядов в деле нравственности дают право сделать некоторые его пастырские наставления. «Покажем житие изящно, так поучает он своих пасомых в одном месте, *житие, глаголю, не жестоту и поты чрезмерныя, ниже низулегание, и посты и жажды, но не завиди, не лукавствуй, не оклеветай, не лжи, не лихоимствуй, не сквернослови, не обиди, не восхищай чужих, но буди прост, тих, любовен, милостив*»¹³⁷⁹.

В совершенную противоположность одностороннему, обрядовому пониманию нравственности Даниил в своих поучениях постоянно настаивает на идее о духовном преуспейании и внутреннем усовершенствовании христианина. В ряду его слов находится одно (двенадцатое), которое специально трактует о том, что «*вси человеци, малии же и велици, всяк кождо нас должни есмы всем сердцем своим и всю душею своею и всею мыслею своею* соблюдать евангельския заповеди Христовы». Большая часть первой части двенадцатого слова посвящена учению о духовном понимании христианской нравственности.

В самом содержании христианской, православной морали Даниил намечает общие пункты, которые имеют определяющее значение по отношению к частным, нравственным требованиям и освещающим образом действуют на последние. Высокое, нравственное учение И. Христа, заключенное в Евангелии, и является у Даниила определяющим и исходным началом нравственности. В той же самой первой части двенадцатого слова митрополит очень подробно останавливается на этой самой мысли и для более наглядного развития ее пользуется многими фактами, какие представляла для него жизнь и особенно недостатки его современников. Здесь он прямо ставит ту или другую заповедь И. Христа, и затем обращается к соответствующим явлениям действительной жизни окружающих его людей и часто находит в ней полную противоположность словам Спасителя. И в этом состоит большая часть первой части двенадцатого слова.

Кроме определения общего начала нравственности, заключающегося в учении самого И. Христа, Даниил и в самом нравственном учении Спасителя находит одну общую идею, один исходный пункт, в котором одном сосредоточивается вся сущность нравственной деятельности человека. Этого пункт есть учение о бесконечной христианской любви.

Некоторые из отдельных рассуждений Даниила на первый взгляд, пожалуй, могут показаться благоприятствующими формальному пониманию им религии, но они на самом деле есть только результат практического взгляда его на вещи и плод

широкого жизненного опыта. Таким именно характером отличается одно наставление Даниила, находящееся в поучении его, обращенном к духовенству московского Успенского собора, где он заповедует всем христианам и особенно членам церковного клира «стяжати опасное внимание и брежение и во одеждах, и во обуцах, и во образе, и в зрении, и в хождении и на пути, и на торжищи, и в дому, и вещающу и молчащу, и обедающу, и во всех просто благопристойное и полезное: Бог бо, рече, на сердце зрит, человек же на лице, и сердечная убо умышления знаема суть Богу, *человецы же от сущих вне знаменуют внутренняя, а не явленная*. Аще убо зрят кого не во благообразии суца или в делех или в словесех, зазрят, и тако отвне суцаго безчинного шатания судят и иже внутрь, и соблазн и претыкание бывает многим»¹³⁸⁰.

В некоторых, хотя и немногих, частных нравственных воззрениях Даниил, отдавая дань своему времени и духу направления своей школы, уклоняется от истинного понимания нравственности. Эти уклонения будут отмечены в своем месте.

Одностороннее понимание нравственности повлекло за собою не мало неблагоприятных последствий для религиозной жизни русского народа в XVI веке. Многие православные, не имея внутреннего чувства благочестия, не сознавая нравственной потребности и благотворности для души христианского богослужения, охладели к самой церкви, стали небрежно вести себя по отношению к ее требованиям и правилам, стали легко относиться к некоторым таинствам церкви и, если исполняли их, то без всякого внутреннего расположения.

Нигде так наглядно не обнаруживалось узкое обрядовое понимание русскими религии, как в поведении их в церкви во время богослужения.

Теоретический взгляд на церковь существовал в то время самый возвышенный и вполне соответствующий важности храма Божия¹³⁸¹.

Общественное значение церкви в древней Руси было гораздо шире того, какое она имеет в настоящее время. Это было не одно только место собрания верующих для молитвы,

но церковь, при отсутствии в то время школ, заменяла собою эти последние. В церкви народ получал кой какие сведения о религии и нравственности, и только этими сведениями по большей части и пробалялся и еще делился ими с членами своим семьи¹³⁸². Для русского общества древнего времени церковь имела двоякое назначение: она удовлетворяла и религиозным его потребностям, и в то же время служила и вообще образовательным средством для него.

Двоякий взгляд на значение храма Божия проводится и митрополитом Даниилом. Только у него служение храма Божия двум целям сливается в одно, что и вполне естественно, так как в то время самое образование рассматривалось и оценивалось только с точки зрения религиозной пользы. Даниил смотрел на церковь, как на место удовлетворения потребностям религиозного чувства и как на школу религиозно-нравственного образования народа. «Со многим тщанием и усердием, так поучает он, притекаим всегда в божественную Его церковь и терпим тамо до скончания, ничтоже глаголюще суетная..., но точию послушаим божественные слова, певаемая и прочитаемая, и в сих ум наш поставим и да ничтоже нас мимоидет от иже в глубине божественных писаний лежащее, но прилежно послушаим и написуим сия в сердцах наших и присно учимся о спасении душ наших». Смысл последних слов о постоянной бдительности над своим спасением разъясняется и дополняется другими рассуждениями митрополита, в которых он требует, чтобы все сведения о религии и нравственности, какие получал глава каждого семейства в церкви, распространились непременно между всеми членами семьи и служили для них постоянным источником рассуждений и благочестивых разговоров. «Притекаим всегда в церковь, говорит Даниил, восприимем страх Господень, и сему, о ты, научи жену, и дети, и рабы, и рабыня, и сие беседующе всегда и в градах, и в селех, и в дому, и на торжищи, и в пути шествуя, и в мори плавая, и на трапезе сидя, и в пустыни пребывая, всегда сие любомудрствуй в дне и в нощи, и в вечере и утро¹³⁸³.

Высокий теоретический взгляд, на значение храма Божия не всегда оправдывался в действительной жизни народа

соответствующим его святости уважением. Обрядовое отношение к делам веры обнаруживалось наглядно в недостойном поведении во время церковного богослужения. Многие считали свои религиозные обязанности по отношению к храму исполненными, если они сходили в церковь и простояли там все богослужение. О внутреннем расположении, о духовной настроенности ума и сердца, о проникновении слышимым в церкви и усвоении его говорили сравнительно мало и весьма мало заботились. Формальное отношение к посещению церковного богослужения было причиной, по которой многие, являясь в церковь, вели и держали себя здесь рассеянno. Рассеянность и отсутствие внутренней сосредоточенности на религиозных предметах, выражались и во внешнем поведении человека, вовсе не соответствующем святости храма Божия. В церкви во время богослужения свободно велись разного рода разговоры¹³⁸⁴. Другие, если не разговаривали в церкви, то вели себя не лучше первых, занимались изучением нарядов у присутствующих в церкви, сравнивали и рисовались своим собственным платьем. Некоторые, особенно принадлежавшие к высшим слоям общества, бояре наприм., для того, чтоб показать свое преимущество пред другими, являлись в церковь в шапках – тафьях и самое поклонение святыне храма сопровождалось у них неблагопристойными движениями¹³⁸⁵. не только одни миряне заявляли себя вообще механическим исполнением церковных обрядов, тот же самый недостаток замечался и за духовными лицами, пастырями церкви¹³⁸⁶. Вообще неблагопристойное поведение русских в церкви было довольно обычным явлением древней Руси и вызвало против себя сильные обличения со стороны более просвещенных пастырей церкви. Против ведения разговоров в церкви писал еще митрополит Петр¹³⁸⁷, Кирилл игумен Белозерский¹³⁸⁸, а в XVI веке митрополит Макарий¹³⁸⁹ и особенно предшественник его митрополит Даниил¹³⁹⁰.

В сочинениях митрополита Даниила находятся очень интересные данные для характеристики современного русского общества по отношению его к поведению в церкви. Обличения митрополитом неблаговидного поведения многих из его

современников, без предварительного ознакомления с действительным положением русского общества в его известных религиозно-нравственных недостатках, могли бы показаться крайне резкими и преувеличенными: но теперь они не должны особенно бросаться в глаза в виду непривлекательной действительности. Обличения митрополита Даниила важны в том отношении, что они заключают в себе некоторые частные черты из массы тех отступлений в церковном поведении русских, какие указаны в других древних и современных исторических источниках.

Обличения Митрополита Даниила касаются двух сторон, именно: холодности русских к посещению храмов Божиих и потом – неблагопристойного поведения в них.

Холодность русских к храму бросалась резко в глаза и в состоянии была вызвать против себя самые строгие осуждения. «Ты ленишия, говорит Даниил, приходити в божественную церковь, и презираеши божественная прочитаема, отвращаешия бесед духовных и течеши на игрища и позорища бесовская..., егда услышиши собирающихся в божественную церковь на молитвы и моления, отбегаеши, яко зверь». Резкий тон обличений Даниила является вполне естественным после того, если мы представим себе, что русские в его время, как это видно было из слов самого митрополита, посещению храмов Божиих предпочитали посещение мирских гульбищ и безнравственных уличных развлечений, которые по взгляду всех благочестивых людей признавались ничем иным, как служением сатане.

Более замечательны в историческом отношении те обличения митрополита Даниила, в которых он вооружается против дурного поведения верующих в церкви. «Егда срама ради внидеши в божественную церковь, так говорит он в одном своем слове, и не веси, почто пришел еси, позевая, и протяжаяся. и ногу на ногу поставляеши, и бедру выставляеши и потрясаеши, и кривляешия яко похабный: о уме же твоём что и глаголати! Ничто же бо обрести в тебе: ни на памяти грехов, ни памяти смерти и еже по смерти, ни памяти страшнаго суда, ни памяти о нестерпимых, безконечных муках, и еже о царствии

небесном и о раю не токмо желаеши, ни въспоминаеши, но и от глаголющих о сих отступаеши и стоиши, яко нечувствен, не слушая ни чтущих, ни поющихъ; считаеши лихвы, богатство, управляеши дома, глаголеши о жене, о детях, о рабах, и превозношаешися яко другой сатана, вся же человеки безумны и грешны глаголеши, точию себе разумна и премудра всем являеши»¹³⁹¹.

Были некоторые ненормальности в религиозно-нравственной жизни русского народа еще более существенные, который выходили из ряда собственно церковнообрядовых вопросов, но соприкасались уже и с догматическим учением веры. Таково именно отношение русских того времени к таинству покаяния. Понимая веру больше как совокупность обрядов, народ русский и в таинстве покаяния подготовлен был видеть одну религиозную формальность и сообразно тому относился к нему без должного уважения, какое следует таинству церкви. В массе народной образовались неправильные взгляды на значение для христианина таинства покаяния.

Весьма многие подолгу не обращались к таинству покаяния. Одни, выходя из понятия о бесконечной благодати и милосердии Божию, успокаивали себя тем, что Бог всегда простит кающегося, и откладывали свое покаяние все далее и далее, желая пред смертью искренно раскаяться и получить прощение во грехах, сделанных в течение всей своей жизни. Другие же наоборот, сознавая за собою множество грехов, не приступали к таинству покаяния, будучи наперед уверены в его недействительности для себя¹³⁹². Находились и такие, которые, понимая слишком формально значение покаяния, обращали его в средство для оправдания своей безнравственности: они всю свою жизнь вели распущенно, и все-таки спокойно смотрели на свою загробную участь, надеясь на всеискупляющее действие последнего, предсмертного покаяния¹³⁹³. В древнем русском обществе издавна существовал еще один неправильный взгляд на таинство покаяния, которым отвергалась действительность и спасительность покаяния, совершенного перед смертью и вынужденного страхом загробного наказания¹³⁹⁴. В простом народе господствовал своеобразный взгляд на исповедь, по

которому он считал ее делом князей и обязанностью благородных и знатных людей по преимуществу¹³⁹⁵ и на этом основании многие по долгу не обращались к таинству покаяния.

Неправильный взгляд на значение таинства покаяния сопровождался в практической жизни аномальностями и выражался в том, что многие долгое время не исповедывались и не причащались по несколько лет сряду, не считая это с своей стороны большим упущением. Особенно это развито было в низшей среде общества, в массе народа. Даже люди набожные и те приступали и таинству покаяния однажды в год. Другие делали и того хуже: они являлись к духовнику на исповедь и утаивали пред ним свои грехи, а после даже хвастались этим, говоря с насмешкой: «что мы за дураки такие, что станем попу сознаваться»¹³⁹⁶! Были более серьезные причины, побуждавшие к намеренному утаиванию грехов. В древнерусском обществе установился такого рода взгляд на исповедь, по которому ее считали действительной только в том случае, если она сопровождалась эпитимией¹³⁹⁷. Во избежание эпитимии, которую всегда сопровождалась тогда каждая исповедь, многие и скрывали свои грехи.

Пастыри церкви обращали свое внимание на такие важные опущения своих пасомых, которые касались неправильного взгляда их и отношения к таинству покаяния. В древнерусских памятниках постоянно встречаются увещания, обращенные к верующим как о том, чтобы они чаще прибегали к покаянию, так равно и том, чтобы это покаяние было чистосердечное и полное¹³⁹⁸.

Митрополит Даниил точно также касается в своих поучениях и таинства покаяния. Историческое значение и причины, вызвавшие рассуждения митрополита, теперь уясняются. Только в его поучениях не находится никаких указаний на какие-либо частные отступления и извращения смысла покаяния, какие делались его современниками, как то известно из других современных и ближайших к нему по времени источников. У него не видно никаких обличений и нападок, столь обычных у него в других случаях, на злоупотребления со стороны своих пасомых таинством

покаяния, нет вообще исторических данных для нравственной характеристики общества в рассматриваемом отношении. Все его рассуждения, касающиеся таинства покаяния, не отрицательного, обличительного, а вполне дидактического, положительного характера. В них даются только положительные, пастырские советы, призывающие к покаянию, в одинаковой степени приложимые ко всякому обществу и ко всякому времени. Вообще эта часть рассуждений Даниила отличается бедностью исторического элемента.

В противовес разным уклонам и злоупотреблениям современниками таинством покаяния, Даниил берет общее положение и излагает пастырские советы, призывающие к частому и чистосердечному покаянию.

Против пренебрежения современниками таинством покаяния, из каких бы оно неправильных взглядов не исходило, Даниил предлагает целый ряд настойчивых пастырских увещаний о необходимости для всякого христианина как можно чаще прибегать к покаянию. «Братие, поучает он в одном месте, внимаем себе, и очищаем свою совесть, и испытаем сами себе на всяк час, незабвенно кающиеся о гресех своих, не точию о дельных и словесных согрешениях, но и о помыслах, яже аще что и помыслихом лукавая, покаемся плачемся, рыдаем, дондеже время имамы; притекаим всегда в церковь, так говорит он в другом месте, исповедуим Богу и отцем духовным согрешения своя». Вообще, подобного рода пастырские наставления и увещания нередки в поучениях Даниила.

Против злоупотребления таинством покаяния, выражавшегося в сознательном утаивании грехов при самой исповеди, Даниил вооружается настойчиво. Он посвятил этому предмету часть одиннадцатого слова, дав ей следующее соответствующее название: «яко бедно есть не исповедати помыслы своя отцем духовным». Название слова вполне отвечает тому положению, какое создал в обществе неправильный взгляд на покаяние. В этой части одиннадцатого слова автор говорит о необходимости чистосердечного, искреннего и подробного покаяния пред священником. «Ты плачися и рыдай, поучает здесь митрополит, о своих гресех, к

отцем же духовным не токмо о деяниях, но и о словесех и помышлениях исповедь имей, велико бо зло еже таити помыслы своя от отец духовных, и не имети исповедывания о гресех своих»¹³⁹⁹. Необходимость, важность и обязательность подробного покаяния, Даниил подтверждает ссылками на свидетельства Василия Великого из его постнических слов, Златоуста, Григория Нисского, Иоанна Лествичника – из его толковой лествицы, Иоанна Постника – из его правил о покаянии, помещавшихся в Кормчей¹⁴⁰⁰, и многочисленными сказаниями, взятыми из старчества¹⁴⁰¹.

В целесообразности, полезности для своего времени поучений Даниила о покаянии не может быть сомнений. Вопрос может только возникнуть о степени их удовлетворяемости известному вопросу своего времени. Митрополит Даниил не коснулся недостатков своих современников, а прямо против них предложил пастырское наставление более или менее общего характера о необходимости для всех покаяния, и ограничился здесь вообще указанием одного истинного пути, противоположного уклонениям своих современников, совершенно умолчал о последних. То обстоятельство, что Даниил не захотел войти в подробное рассмотрение и опровержение частных, отдельных причин и оснований, по которым его современники или вовсе уклонялись от покаяния или же небрежно относились к нему, в значительной степени лишало его рассуждения жизненности и действенности на современников. Невежественная масса его пасомых могла легко соглашаться в принципе с Даниилом во взгляде на необходимость покаяния, но в то же время она могла оставаться при своих частных взглядах на него, которые в конце концов приводили или к отрицанию, или к извращению смысла и значения покаяния. Для нее необходимо было предварительно подробное, пунктуальное рассмотрение и определение несостоятельности того или другого отдельного мнения, касающегося таинства покаяния, что Даниилом вовсе обойдено.

Представленный очерк религиозно-нравственного состояния русского общества XVI в. отличается

односторонностью своего колорита. Это обстоятельство, во первых, и существеннейшим образом обуславливается целями и задачами, какие преследовались при его написании. В план настоящего исследования, предмет которого вращается вокруг одной личности, не могло входить всестороннее изучение нравственного состояния древнерусского общества. Прямою, непосредственною целью изучения религиозно-нравственного состояния было выяснять нравственные воззрения Даниила в генетической связи с господствовавшими воззрениями его эпохи и с характером и чертами жизни и быта современного ему русского общества. Но так как в поучениях Даниила с нравственным содержанием обличительный характер является преобладающим, то для исторического выяснения разнообразных обличений, бичевавших уклонения от требований христианской нравственности, совершенно необходимо было касаться более всего аномальностей, соответствующих находящимся у Даниила обличениям, и обращаться к действительному положению общества в том именно направлении, в области которого вращаются эти обличения. Во вторых, односторонний характер очерка обуславливается источником, из которого по преимуществу заимствовались данные для характеристики древнерусского общества. Источник этот – древние поучения, которые, сообразно со своею чисто-дидактическою целью, преследовали и бичевали всякие уклонения от нравственного закона, и в то же время совершенно оставляли в стороне положительную сторону жизни общества, ту, которая находилась в соответствии с требованиями христианской морали. Отсюда по необходимости и наш очерк является односторонним и вращается в сфере аномальностей древнерусской жизни. Во всяком случае в древнерусской жизни несомненно существовало очень и очень много привлекательных сторон, которые в значительной степени искупают указанные в очерке ее недостатки. Притом наш очерк не отличается и не может отличаться, сообразно своей задаче, какою им преследуется, полнотою: в нем затрагиваются те стороны нравственных воззрений и быта современного

общества, на которых останавливается и которые рассматривает митр. Даниил.

Сделанное в очерке религиознонравственного состояния русского общества XVI в. историкосравнительное изучение нравственного мировоззрения Даниила имеет за себя все выгодные стороны, недостижимые при всяком другом методе изучения. Здесь прямо дается соответствующее значение положительным нравственным воззрениям Даниила и определяется степень их высоты и занимаемое ими место в ряду господствовавших воззрений тогдашней эпохи. С другой стороны, обличения Даниила, во многих случаях кажущиеся преувеличенными, а иногда малодоступными для понимания, получают свое действительное значение исторических фактов и выясняются только благодаря сравнительному изучению современной эпохи.

Заключение отдела

В настоящем отделе рассмотрено было нравственное мировоззрение митрополита Даниила как с положительной, так и с отрицательной (обличения) стороны его. В своих положительных взглядах на те или другие явления современной жизни Даниил немного возвышается над взглядами современной ему эпохи. Он здесь является скорее более или менее полным выразителем ее. Как отдельная личность, имеющая свои отличительные особенности и воззрения, Даниил писатель не без недостатков. Достаточно указать на допущение им оскпления (в посланиях), чтобы убедиться в этом. Рассматриваемое с этой стороны, положительное учение Даниила о нравственности имеет для настоящего времени чисто историческое значение. Оно служит для нас прекрасным и преимущественно пред другими современными памятниками полным выражением круга и характера нравственных понятий своего времени.

В некоторых отдельных нравственных наставлениях, находящихся в сочинениях м. Даниила, замечается большое сходство с наставлениями, собранными в Домострое. Если последнее редактирование Домостроя согласно со мнением некоторых ученых¹⁴⁰² приписывать известному священнику Сильвестру, то объяснение этого сходства нужно искать во влиянии сочинений м. Даниила на редактора Домостроя тем более, что, как уже известно, священник Сильвестр имел в своем распоряжении собственный, ему принадлежащий, список посланий м. Даниила.

Касательно положительных нравственных воззрений митрополита Даниила нужно сказать, что они изложены на основании отдельных его рассуждений, заимствованных, одинаково как из его слов, так и из посланий. Но известно, что послания часто вызываються потребностями отдельных лиц, нравственные нужды которых могут быть слишком исключительны и частны. Поэтому и высказанные по поводу их взгляды точно также в свою очередь могут быть

исключительными и потому не могут служить вескими данными для характеристики общих нравственных воззрений. Это обстоятельство действительно имеет свое значение и пренебрежение им может сопровождаться преувеличениями, расширением, или на оборот ограничением, тех или других нравственных требований. Но избежать указанных неудобств при изложении нравственных воззрений Даниила во многих случаях было чрезвычайно трудно. Трудность заключается в самом характере посланий, из которых многие отличаются скудостью сведений относительно общественного положения, условий жизни и частной деятельности и т. п., тех лиц, к которым они писаны. Отсюда само собою является во многих случаях не возможным определение широты и степени обязательности тех нравственных требований, какие излагаются в том или другом послании.

Особенную историческую важность имеет обличительный отдел сочинений митрополита Даниила. Его поучения служат живым изображением многих обычаев, недостатков и пороков московского общества первой половины XVI века. Современные обычаи и общественные недостатки описываются в них по большей части не в общих и неопределенных выражениях, но с такими деталями и подробностями, которые описаниям Даниила дают черты прекрасной, исполненной яркого колорита картины, написанной как бы с натуры. В последнем случае митрополит изобличает в себе человека не только вообще внимательного и знакомого со всеми мелочами жизни современного ему общества, мало того, он захватывает в своих обличениях такие частности жизни, такие особенности быта своих современников, что можно удивляться его отзывчивости и чуткости ко всем потребностям, обстоятельствам и запросам своего времени и всесторонней, широко захватывающей, наблюдательности его ума. Благодаря широте своих наблюдательных способностей, все обличения Даниила не представляют из себя общих указаний, а предмет их, как взятый непосредственно из жизни, прямо отвечает нравственному состоянию тогдашнего общества и его разнообразным запросам. Поэтому поучения Даниила в их описаниях современной ему жизни служат превосходными

историческими комментариями на весьма многие стороны тогдашней жизни и быта московского, преимущественно аристократического общества.

Обличительный отдел поучений митрополита Даниила никаким, конечно, образом не может вызывать сомнение относительно своей исторической достоверности. Здесь только необходимо внести следующую оговорку. Даниил, как проповедник по преимуществу практический, обличал все нравственные уклонения, какие он замечал в жизни окружающего его общества. В нападках, на нравственные недостатки своих современников он вооружался прежде всего и чаще всего против тех из них, которые более других поражали своею резкостью и выдающимся характером. Отсюда обличения Даниила наполнены главным образом изображением крайностей, в которых выражалась и до которых развивалась в современном русском обществе те или другие пороки. Понятно, ни одна крайность не может в одинаковом виде и степени своего развития принадлежать массе, целому классу известного общества, а тем более целому обществу. Поэтому обличительный отдел в сочинениях митрополита Даниила, как имеющий своим содержанием изображение крайностей разных пороков, составлявших принадлежность не всего современного русского общества, в только отдельных групп его и отдельных его членов, тем самым захватывает собою не все общество, а только известную более или менее ограниченную часть его. Отсюда естественно вытекает тот вывод, что общий тон обличений митрополита Даниила должен быть до известной степени смягчен, хотя являются непреодолимые трудности для того, чтобы можно было точно указать пределы этого смягчения.

Рассмотренный отдел сочинений и отдельных рассуждений митрополита Даниила есть в строгом смысле отдел *проповеднический*. В нем Даниил является с особенными чертами древнерусского проповедника. Многие черты и особенности литературной деятельности митрополита, как вообще богослова и писателя, были указаны в соответствующих местах. Здесь необходимо выделить черты и особенности Даниила, собственно как проповедника. Через все поучения и

рассуждения Даниила проходит одна весьма характерная и достойная черта его проповеднической деятельности. Везде у него бросается в глаза на самом первом плане постоянное внимание к движениям и явлениям жизни своих современников. Он отзывается в своих поучениях на весьма многие, современные ему, общественные вопросы, поднимавшиеся на почве нравственных воззрений людей его времени. Содержание поучений, вошедших в настоящий отдел, положительно неотделимо от эпохи, к которой относится их происхождение, и без изучения ее оно совершенно непонятно. Равным образом в поучениях Даниила отображается современная ему эпоха как в зеркале. Черта современности, проходящая чрез все проповеднические труды, обращает Даниила в проповедника с *практическим направлением* или в проповедника публициста, все равно будем ли мы понимать публицизм в широком смысле, рассматривая его, как отзывчивость на все вопросы своего времени, будут-ли они теоретического, богословско-догматического или же нравственно-практического характера, или же в более узком смысле, понимая его как только ответ на вопросы времени в их *нравственном, практическом* характере.

Как проповедник с практическим направлением, как церковный писатель публицист, в своих сочинениях захватывавший животрепещущие вопросы своего времени и быт и нравы современного ему общества, митрополит Даниил, по полноте, богатству и разнообразно сообщаемых, им исторических сведений является единственным в своем роде писателем и проповедником древней Руси. Русская история во весь свой продолжительный древний период, до самого учреждения патриаршества и даже далее, не может выставить ни одного писателя, подобного с рассматриваемой стороны митрополиту Даниилу. Можно сделать исключение здесь для Максима Грека, но Максим Грек был человек чужой национальности, с особым, западно-европейским складом образования, так что он никак не может идти в сравнение с собственно-русскими писателями.

История первая и самая верная учительница человечества; история русского проповедничества есть самый верный

путеводитель к нормальной постановке проповеди и для современной жизни русского православного народа. Если смотреть на историю вообще и историю проповедничества в частности с этой точки зрения, то и проповедническая деятельность митрополита Даниила, при всех ее недостатках, может служить прекрасным примером и оправданием для современных русских проповедников в преследуемых многими из них целях оживления и одухотворения проповеди. Проповедь тогда только может быть названа жизненной, когда она всецело отвечает запросам своего времени и вращается в сфере его интересов.

Отдел третий

В третий отдел обозрения сочинений митрополита Даниила входят те из них, которые написаны по запросам отдельных лиц и членов общества, и которые удовлетворяют собою частным нравственным нуждам и потребностям людей, искавших совета у митрополита. Сообразно условиям своего происхождения и назначению служить интересам отдельных лиц и отдельных групп людей, в обзор сочинений Даниила в составе третьего отдела войдут все его послания за исключением только одного – окружного.

Прежде всего необходимо установить начало, которое должно быть положено в основание распределения посланий. Порядок, в каком они следуют в сборнике посланий, основан на простой случайности и не подчинен какой-либо одной идее. Поэтому самому становится невозможным обозрение посланий в порядке следования, какой дан им их автором или вернее их собирателем. По своему содержанию послания Даниила более или менее разнородны. Но при всем разнообразии в некоторых посланиях может быть указана одна общая всем им идея. Такой характер посланий открывает возможность обозрения их по нескольким отдельным группам. Так, первую группу посланий Даниила могил составить те из них, в которых развивается по преимуществу учение о монашестве и о правилах иноческой жизни; вторая группа посланий сосредоточивается главным образом на нравственном учении о целомудрии и чистоте; наконец, третья группа посланий содержит в себе те из них, которые в своем содержании не имеют ничего общего между собою, и которые по тому самому составляют группу посланий так сказать разнородных.

Глава I-я. Обзорение посланий, имеющих главным своим предметом учение о монашестве и о правилах иноческой жизни

К этой категории относится шесть посланий Даниила. В основе распорядка посланий этой группы будет находиться начало предметное (т. е. характер содержания самих посланий), которое даст обзорению некоторую логическую стройность и последовательность, представляющие собою все удобства для определения последовательного хода мыслей автора и для более легкого уяснения и усвоения системы его воззрений на монашество.

Сообразно с логическим началом деления посланий этой группы на первом месте должно быть поставлено шестое (по положению в сборнике посланий) послание Даниила, имеющее своим главным предметом учение о богоустановленности двух форм человеческой жизни – брака и монашества: «святии апостоли человеческое житие на две жизни уставиша: на девственное, сиречь на иноческое, и на супружеское.¹⁴⁰³ Это послание одно из обширных по своему объему.

Из содержания послания можно заключать, что оно адресовано было знатному мирянину и по следующему обстоятельству. Благородный господин, к которому написано послание, расположен был к поступлению в монашество, но, как нужно думать, в то же время и не настолько, чтобы он мог вполне решительно и без борьбы отказаться ради спасения души под видом нестяжательного инока от тех удобств, какие предоставляло ему его высокое положение в мире. Благородное лицо находилось в продолжительной нерешимости и, заботясь о спасении своей души, оно под давлением привязанности к благам мира все-таки колебалось и откладывало поступление в монашество. Во время своих колебаний этот благородный господин обращался неоднократно к митрополиту за пастырскими наставлениями, которые бы могли повлиять на него в более благоприятном для получения спасения смысле, действительно в настоящем послании Даниила находятся некоторые наставления, вполне соответствующие известному положению поучаемого лица.

Во вступлении в послание митрополит высказывает свое удивление по поводу обращения к нему, «грубому, худому и несмысленному иноку, такого влиятельного и важного лица и говорит ему, что лучше было бы, если бы он обратился к «иже в добродетелех сущим, и иже в глубину разума божественных писаний вникнувшим,» и что он сам возлюбил «наказываться, неже наказывати», так как он сам хорошо сознает, что «служение, лежащее на нем, выше его меры».

Послание не имеет единства предмета. Оно распадается на несколько отдельных положений. Первое положение послания содержит несколько рассуждений о пользе и благотворительности «наказания» или на современном языке просвещения, которое, по взгляду митрополита, особенно важно для человека потому, что не только обогащает его ум религиозными истинами, но что, и главное всего, оно указывает человеку «стезю к деланию заповедей Христовых». Основанием всякого просвещения должна служить православная вера и ее учение. Св. вера духовно возрождает человека в божественном крещении, в котором каждый христианин обещается «опасно хранить заповеди Христовы» все без исключения. Здесь существует одна только особенность. Давая обеты пред Богом при крещении исполнять все заповеди Его, христианин тем не менее не отрекается от «мира и яже миру подобающих и возводящих к благоугождению Божию».

Человек, не отрекшийся от мира, живет в мире и пользуется его выгодами, которые все сосредоточиваются только на одном праве иметь жену, во всем же остальном не существует никакого различия между христианами по степени обязательности нравственных христианских требований, так как все прочие заповеди «всем подобне законоположению суть». В подтверждение всеобщей обязательности исполнения заповедей Христовых митрополит ссылается на некоторые изречения Спасителя (Мк.12:37). Впрочем брачная жизнь, жизнь мирская имеет множество неудобств для нравственной усовершенности человека в виду тех постоянных соблазнов, какими так богата мирская жизнь. – Подтверждение своему взгляду на мир, как источник соблазнов, Даниил находит в словах Златоуста.

Второе положение послания имеет самое существенное отношение к монашеству. Каждому человеку предстоит трудная задача избрания одной из форм человеческой жизни: или брачной или девственной – иноческой. Брак по своему существу есть учреждение Божественное. Равным образом и монашество есть богоустановленное учреждение. Происхождение монашества Даниил относит ко временам самих апостолов.

«Иноческое житие, говорит он, подал есть верховный апостол Петр, якоже священномученик Климент, Петров ученикъ¹⁴⁰⁴, такожде и Филон премудрый, самовидец Петра апостола и собеседник ему в Риме быв, и виде и слыша божественная его учения, и предания о евангельском житии, еще же иноческое предание и жительство»¹⁴⁰⁵. Далее рассказывается о евангелисте Марке, ученике апост. Петра что и он в Египте... «многи монастыри состави и иноческое житие предаде... якоже свидетельствует многоученый древний муж Евсевий Памфилийский»¹⁴⁰⁶. А апостол Павел сам выставляется примером девственника, из послания которого и делаются здесь притом весьма обширные выдержки (1Кор.7). Точно также Дионисий Ареопагит, ученик апостола Павла, учит о важности монашества и даже «писанием изложи чин пострижению»¹⁴⁰⁷. Великий Евсевий узаконевает и брак и в то же время монашество, которое он представляет «выше естества и общаго человеческого жития кроме». Равным образом и св. Афанасий¹⁴⁰⁸ и Василий¹⁴⁰⁹ Великие также признают две формы жизни – брак и девство или иночество и особенно восхваляют последнее, которое божественный Афанасий называет житием «ангельским и апостольским», тогда как брак в его глазах был путем «худейшим». Таким образом для человека открыты два пути, равно освященные Богом: брак и монашество. Каждый, сообразуясь с своим духовным настроением, с своими духовными и физическими силами, должен избрать один из них. Избрание это должно происходить не случайно, а напротив много должно пройти времени прежде чем сделан будет решительный шаг в каком-либо направлении. Особенно это имеет значение в отношении монашества. Брак открыт для лиц, которые не могут выносить всех тяжестей девственной жизни. Но для того, чтобы принять монашество и пойти по пути «узкому», «совершеннейшему», ангельскому – в виде инока, для этого особенно требуется испытание, продолжительный искуc. «Не без испытания безвременно к иноческому житию приити хотящая приимати уставиша святии отцы, говорится в послании, но аще известно от разума своего, и от воля своя, и усердие бываемо, и по обещанию, и смотрят от каковы суть

жития, и каковы суть обычаем, и возраст и долготу искуса, и скоропребное и недужное, сия вся и прочая написаша и узаконоположиша, таже многим искусом испытанием рассмотривше, и паче же егда кто от многопищного и мягкого жития хотя еже по Бозе подвиг начати искусом всеиспытанием прежнее житие их и нынешний скоропребный нрав: или зол, или благъ; и аще есть стропоток и непотребен, сих внесущих отпущати, ащели же хотя иноческому игу подвходити благоговейн кто и смирен обрящется, сих приемлют». Далее митрополит указывает на некоторых, из своих современников, которые, не испытав надлежащим образом себя, по одному минутному увлечению поступали в монахи, но потом или вовсе покидали монашество, или же хотя и оставались в нем, но жили далеко не по-монашески. А истинное монашество есть, по словам Даниила, постоянное отречение от мира «не еже телесем вне его быти, но от телесные любве отторгнутися, и быти безграднику, бездомнику, несамолюбцю, нестяжательну, безименнику, не собеседнику, невежди человеческих учений, готову прияти во сердце иже от Божественного учения входящая воображения». Рассуждение о брачной и иноческой жизни и о превосходстве последней пред первою в применении к поучаемому в послании лицу означает, что если он действительно захотел идти во след Христа, то не должен отступать от своего намерения, а должен стараться оставить мир и восприять духовную жизнь. Если же он находит себя слабым для такой многотрудной жизни, для «такового блаженного пути высокаго жития», то должен вступить в законный брак и остаться в мире, где многие и с женами и детьми благочестиво живут и приближаются к Богу. И живя в мире можно оставаться добродетельным человеком до конца своей жизни. В подтверждение этой мысли митрополит делает значительную выдержку из одного слова И. Лествичника¹⁴¹⁰.

Третье положение послания, в котором излагается учение о сохранении целомудрия как в брачной, так и внебрачной жизни, развивается подробно. Здесь митрополит не столько сам поучает, сколько наставляет готовыми примерами других. Сохранение целомудрия, по взгляду Даниила, обязательно

одинаково для иноков и для мирян с известными исключениями для последних (кроме законных жены не смеситися любодейством). Чистая, целомудренная жизнь, по учению Даниила, избавляет человека от смерти и дарует ему вечное блаженство на небе, наглядным примером чего служит у него проводимый в послании рассказ о целомудренном Николае воине, который за свою физическую чистоту и другие нравственные качества чудесным образом спас свою жизнь среди общего избиения Греков Болгарами, окончательно уничтожившими греческое войско¹⁴¹¹. Подобный же смысл имеет приводимая Даниилом повесть о некотором благочестивом властелине Михаиле. Благочестивый Михаил, измлада возлюбивший целомудрие и страх Божий, много совершил чудесного в своей жизни. Он с одним своим отрядом, когда все другие полки обращены были в жалкое бегство, разбил войско эфиоплян. Он же один спас Раифских жителей от страшного чудовища – змея, жившего по близости в озере и поедавшего не только скот, но и людей. Как страшно было чудовище, это видно из того уже, что, когда оно поднималось из озера, то одна шея его выступала выше воды на протяжении «саженей двадесяте». Оно было о трех головах. Соседние жители находились в постоянном страхе от него и вынуждены были обречь ему на съедение своих детей, наблюдая при этом очередь. Никто не находился для них избавителем и только целомудренный Михаил при помощи Божией уничтожил «сию пожирательную скорпию»¹⁴¹². Прекрасным примером духовной и телесной чистоты является у Даниила целомудренный Иосиф, неповиновавшийся «блудней сласти египтяныни», и за то и прославившийся «на земли чуждей», и равным образом и жена Иосифа Асенета, которая за свою чистоту и непорочность удостоилась откровения ангела, предвозвестившего ей о страданиях, смерти и воскресении И. Христа¹⁴¹³. Встречаются у Даниила нравственно-назидательные примеры, заимствованные даже из истории языческих царей. Таков его рассказ об Александре Великом, «царе Елминстем (еллинстемъ) или Македонском», где восхваляется целомудрие сего царя, который, победив персидского царя Дария, не захотел

воспользоваться правами победителя в отношении его дочери, отличавшейся необыкновенною красотою, как то напротив предлагали ему его приближенные. Равным образом Александр Великий, прибыв в Иллирию и явившись в храм «жертвище Диосово», где он случайно встретил, женщину поразительной красоты, тем не менее, несмотря на совет Феостивна, не захотел осквернить святыни храма. Из рассказов об Александре Македонском Даниил основательно делает такого рода вывод: «аще убо сия невернии суще еллинстии цари и ритори показаша... кольми же паче нам подобает, иже в бани святого крещения породившимся, всяко тщание имети о чистоте души и телесе»¹⁴¹⁴. С другой стороны Даниил, пользуясь словами св. Исаака Сирина, представляет несколько заимствованных из священной истории примеров, наглядно изображающих собою наказываемый порок сластолюбия: послание на землю потопа, гибель Содома, история Самсона, Давида, Офния и Финееса и пр.¹⁴¹⁵.

Настаивая на мысли о сохранении целомудрия, Даниил понятию целомудрия придает широкий и по преимуществу нравственный смысл. Говоря о сохранении целомудрия физического, он требует, чтобы целомудрие соединялось со смирением, любовью и другими добродетелями. Чистота, по словам Даниила, пребывает «в миротворцах», чистота не пребывает «в лукавых человеках», «чистота молчаливая упрямудряет», чистота «далече отстоит от человек любящих неправду», «любяй чистоту не оскорбляет ближнего, ни печалует на кого временных ради», «любяй чистоту не клеветает на брата своего, ниже оставляет брата своего уснути печалующаго нань», «чистота христоролюбиваго воинства помощь и покров и укрепление», «любяй чистоту любит праведный суд», «чистота земного царя скипетры утверждает, и к небесному руководит», чистота «учит тленного царя праведный суд судити и милостиву быти и с согрешающими». Все эти частные мысли непременно сопровождаются у Даниила изречениями И. Христа и Апостолов.

В послании встречается несколько отдельных наставлений обращенных к поучаемому духовному сыну, которому он

например заповедует для достижения спасения «благородие свое не щадити и учитися благовейнству во всем: и в делах, и в словесех, и в взоре, и хождении, и долу понича, молитвою же ум и душу к Христу на небеса возводя и согрешения своя выну зря»¹⁴¹⁶.

Заключение послания содержит в себе личные объяснения автора послания с поучаемым. Митрополит здесь говорит, что он написал послание, имея в виду питаемую им к нему духовную любовь, которую он заповедует иметь не к нему одному, но ко всем, и на благородие свое не взирать и не возноситься своею властью.

В только что рассмотренном послании Даниил доказал законность существования обоих видов человеческой жизни и с особенным вниманием останавливался на преимуществах жизни монашеской. Он видимо склоняется в пользу последней и говорит о ней больше, чем о браке. Таким образом нравственные преимущества на стороне монашества. Но известно, что и самое монашество в свою очередь имеет свои виды, свои подразделения. Об этих-то видах и выгодах и невыгодах, соединенных в каждом из них, трактует пятое послание Даниила, которое имеет соответствующее своему содержанию название «о различии иноческого жительства»¹⁴¹⁷.

Пятое послание написано Даниилом к одному иноку, который, живя в общежительном монастыре, постоянно искушал себя и особенно хотел знать в каком из трех видов монашества удобнее всего получить спасение: в общежитии ли, или в пустыне, или в скитском иночестве. Сам лично он склонен был видеть более верный путь ко спасению – в удалении в пустыню. За разъяснением своего сомнения неизвестный инок и обратился к митрополиту.

В начале послания Даниил обращается с довольно сильными укором к иноку, которого он называет «мятежелюбцем», за его непостоянство в жизни и в убеждениях и высказывает, что спасение везде достижимо, что для этого нужно только жить по воле Божией и по заповедям Христовым. «Спасение возможно и среди града, и в пустыни, и в общем житии: везде угодивших Богу обрящеши, аще поищеши, мнози бо и во градах спасошася, и мнози в общих монастырех спасошася, и мнози в пустынях спасошася, такоже и погибшая обретаем».

Содержание послания сосредоточивается почти на одном предмете, которым оно ближайшим образом и было вызвано; но изложение и расположение отдельных мыслей не отличаются особенною последовательностью, встречаются нередко и повторения. Общая идея послания – это учение о видах

монашества, которое Даниил подразделяет на три формы, пользуясь для этой цели делением св. Иоанна Лествичника¹⁴¹⁸. Он называет три рода монашества: полное уединение в форме отшельничества, которое представляет самый высший вид монашества, по своей равноангельской высоте и трудности не всем доступный и не для всех удобный, второй вид – безмолвие в сожительстве с двумя или тремя иноками, называемое иначе скитством¹⁴¹⁹, которое многим доступно или «ключимо есть»; третий вид монашества – общежитие. – Даниил сам лично склоняется в пользу общежития и с особенным усилием доказывает его удобства для нравственного преспеяния человека: «о Бозе составлена общая жития вельми ко спасению удобна суть, аще по воле Божественней имеют разум свой». Вообще Даниил особенно симпатизирует общежитию и называет его житием «плодоносным» по преимуществу и, пользуясь словами И. Лествичника, называет общежитие земным небом, а живущих в нем иноков ангелами.

Но все указанные виды монашества имеют свои нравственные выгоды и в то же время невыгоды. Даниил проникнуть глубоким уважением к отшельничеству, но в то же время и сознанием тех трудностей, какие соединяются с подвигом отшельничества. «Безмолвие и пустыня не простая есть вещь, говорит он, но и зело зельна, и требовательна многого смысла, и труднейша есть вещь, и болезнейша, и безвеществена и искуса требует многа, так как «с отшельницы бесове нази борются и неотступно ратают». Прямым логическим выводом отсюда должно быть то, что пустынное селение достойно «не без разума начинати, но с великим рассуждением и себе единому внимати»...

«Непорочна есть вещь... и во царском пути (скитстве) шествовати и безмолвствовати со едином или двема и заповедем Христовем... поучатися», – такой отзыв дает митрополит о скитстве, в котором нельзя усмотреть особенной симпатии его к этого рода подвижничеству. Это выступает еще рельефнее если мы обратим внимание на то обстоятельство, что непосредственно за этим выражением у Даниила стоит целая масса обличений скитским инокам. Обличения эти, нужно

сказать, довольно сильные, которые позволяют видеть в них ответ Даниила на обличения Вассиана Косого недостатков общежительных монахов. По словам Даниила из скитских монахов находилось много таких, которые носили только одно имя скитников, а об исполнении своих обязанностей несколько не заботились: заводили ссоры и осуждали правила общежительных монахов, переманивали их к себе, признавали только одних себя за великих подвижников и проч. Одним словом они были для себя и для многих других ничем иным, как только «соблазну вина». Впрочем Даниил как бы смягчает силу своих обличений скитников и, предупреждая возможные обвинения себя в одностороннем осуждении всего пустынного и скитского жития прибавляет в заключение всего: «тем же не пустынное житие есть зло, но зол наш лукавый обычай».

Но митрополит хочет показаться безпристрастным, и потому в своем послании касается недостатков и общежительных монахов, которые рельефнее всего обнаруживались в их непослушании и неповиновении монастырским властям. Обличения Даниила общежительных монахов заключаются словами осуждения, принадлежащими Лествичнику¹⁴²⁰.

В заключение обозрения нравственного значения разных, видов, монашества делается общее замечание, что многие отцы и подвижники, «им же несть числа», получили спасение работая Богу и в пустыне, и живя скитски, и это потому что они жили по воле Божией и свято исполнили заповеди Господни. Мысль об одинаковой возможности получения спасения во всех видах монашества подтверждается здесь ссылкой на слова св. Симеона, Нового Богослова.¹⁴²¹ Истинный монах, живя в общежитии, духом может жить так, как другой живет в пустыне. «И в общем житии», говорит Даниил, «пустыня внутренняя: еже не быть самолюбиву, и возненавидети гордость, и тщую славу, еже не хотети человеком угождати, не имети своя воли, но о Господи настоящему покоритися"... Свидетельствами св. Ефрема Сирина и Никиты Стифата¹⁴²² утверждается та неоспоримая истина, что для каждого человека возможно обставить свою нравственную жизнь так, что он может приблизиться к жизни в пустыне, в уединении. Сделать это

каждый в состоянии, так как «супостаты наша» не вне нас, не в окружающем нас мире, а в нас самих, и если кто будет в состоянии путем борьбы со своим внутренним греховным настроем достигнуть победы над своими внутренними супостатами, то он и посреди мира и людей будет «яко в пустыни пребывая». В приложении к поучаемому иноку это значит, что он должен более заботиться не о том, где поселиться – в пустыне ли или же в общежительном монастыре, а о том, чтобы бороться и побеждать свои внутренние дурные наклонности и страсти. Пустынное, отшельническое и скитское жития достойны уважения, если только их принимают и проходят «в велице разуме». Вообще все роды монашества способствуют к достижению нравственного совершенства, если только принимающие их живут по воле Божией, а «не по нашим страстным хотениям». К какому бы роду подвижничества инок ни принадлежал, от него одинаково требуются: «нестяжание, и худость, и тихое житие и безмолвное, и уединение в молитвах, и ума блюдение, и прочтение Божественных Писаний».

В настоящем послании Даниил, между прочим вооружается против либерального взгляда тех из своих современников, которые «безстыднее» говорили, «яко не вредит место, но нрав». Здесь митрополит, прежде всего предупреждает своего читателя «не помрачаться» или не увлекаться таким взглядом на жизнь: «место бо и нрав украшает и многу к добродетели и умилению крепость подавает». В совершенную противоположность одностороннему взгляду некоторых из своих современников Даниил заповедует «далече от пличных и надежных мест жительствовати, и безмолвно борением постническим искушати, и собраний человеческих уклоняти и не любопретися во словесех аще и благо быти мнятся».

Рассматриваемое с точки зрения установленного взгляда на нравственное значение видов монашества, искание поучаемого инока и стремление его к лучшему из них является бесполезным и бесцельным. Но митрополит идет далее, он называет такое искание даже преступным с точки зрения главных, монашеских обетов. «Пожди мало и дам ти ответ не от себе, но от писания богоносных отец, да вернее ти будет», в

таким строгим тоном говорит Даниила по поводу известного желания инока. И действительно, у него подобрана особая группа изречений святых отцов и подвижников, как-то: св. Никиты Стифата¹⁴²³, Исихия Иерусалимского¹⁴²⁴ и Симеона Нового Богослова¹⁴²⁵, которые все говорят об отречении инока от своей воли и полном подчинении ее настоятелю или руководителю. В приложении к лицу, к которому написано послание, это значит, что он, если только он действительно хочет быть истинным монахом, не должен думать об удалении из монастыря, так как это составляет прямое нарушение одного из главных обетов монашества – послушания.

Заключение послания кратко повторяет советы об исполнении всех евангельских заповедей и монашеских обетов, например об удалении от мирян и о прочтении божественных писаний и жить так, чтобы мы «были угодны Богу и друг другу любезны, и в делах, и в словах, и беседах душеполезны, сим поучающиеся, и от празднословия, и всякия скверны и клеветы возможем чиста сохранить уста наша духовным поучающееся».

Сравнительная оценка нравственного значения различия видов монашества, какой посвящено пятое послание Даниила, отличается своею общностью и отвлеченностью. В ней вовсе не видно рассмотрения бытовых, экономических, и социальных и разных местных условий собственно русского народа, которые бы давали собою преимущества одному роду иноческого подвижничества пред другим. Автор послания, произнося свой суд над разными формами монашества, исключительно стоит на одной духовной нравственной почве.

Из пятого послания Даниила видно, что он является особенно симпатизирующим устройству монашеского быта в форме общежития.

Седьмое послание Даниила «о иноческом законе и правиле общего жития»¹⁴²⁶, написанное им к инокам Волоколамского монастыря в бытность его там игуменом, утверждает, собою основной принцип общежительных монастырей – нестяжательность и неимение частной, личной («особной») собственности для монаха.

Послание Даниила в Волоколамский монастырь, обозначено неточно: из самого оглавления его видно, что оно написано было Даниилом еще в то время, когда он «начальство игуменства съдержа», и когда, значит, ему по самому своему положению не было никакой нужды обращаться с посланием к монахам, находившимся под его личным и непосредственным управлением. Так называемое послание Даниила в Волоколамский монастырь есть на самом деле обыкновенное пастырское поучение, с которым он непосредственно обращался к инокам своего монастыря и даже скорее всего мог произнести его в церкви с церковной кафедры в слух всех своих подчиненных. И по своей форме послание носит в себе все черты слова, с какими последнее является в сборнике Даниила: оно по плану вполне тождественно каждому слову Данииловского сборника и резко распадается на три части. Вторая часть послания не имеет ни какого самостоятельного значения и вся состоит из выписок, взятых из разных святооточеских творений, и с этой стороны она вполне тождественна в формальном отношении со второю частью каждого слова, находящегося в сборнике Даниила, но на то выделяется из ряда посланий, в которых вторая часть не представляет из себя одного сплошного ряда чужих свидетельств, но, напротив, в ней между разными церковными авторитетами встречаются и собственные рассуждения автора. Послание в Волоколамский монастырь получило настоящее

свое название несколько позднее, когда Даниил был уже митрополитом и оно дано было ему составителем сборника посланий Даниила, каковым скорее всего мог быть сам митрополит.

Происхождение настоящего послания тесно связано со внутренним нравственным состоянием и бытом волоколамских иноков в период игуменства в монастыре Даниила. При основателе монастыря, препод. Иосифе, порядки монастырские были образцовые; монастырский устав поддерживался во всей строгости. Святость жизни, знаменитость и замечательная опытность и распорядительность игумена, – все это взятое вместе много способствовало возвышению нравственности в монахах. Со смертью Иосифа во внутренней жизни монастыря произошли перемены. Избран новый, сравнительно молодой игумен, который не успел еще составить себе славы, кокою пользовался его предшественник и учитель. Даниил не мог в монастыре пользоваться авторитетом, каким все время окружен был Иосиф. У некоторых из волоколамских монахов прошло первое увлечение, с каким относились они к иноческим подвигам при основателе монастыря; более нравственно слабые монахи, рассчитывая при новом игумене на послабление, стали игнорировать некоторые требования монастырского устава. Такими образом с течением времени в Волоколамском монастыре явились следы нравственной деморализации. Судя по посланию Даниила монашеская деморализация достигла здесь довольно широких размеров. Некоторые монахи, пользуясь материальными выгодами, какие давал им общежительный строй монастыря, когда каждый из них получал все содержание из монастырской казны, и вполне обеспеченные в своих нуждах и потребностях, посвящали свои досуги на то, чтобы приобрести деньги для личного своего употребления и пользования. Стремление к составлению личного капитала, сначала очень скромное, с течением времени развилось до таких широких размеров, что некоторые из монахов, заразившись сребролюбием, стали заботиться только о приобретении и увеличении частной собственности, а не о

благе всего монастыря, занимались куплею и продажею, отдавали деньги в рост и т. п.

Ознакомившись с своим новым положением, Даниил энергически взялся за исправление нравственности монахов, от которых он требовал самого строгого исполнения устава, и особенно вооружался против их сребролюбия, под влиянием которого они стремились составлять свои личные капиталы. Для того чтобы уничтожить всякий повод к личному обогащению монахов, Даниил развил и расширил значение главного иноческого обета нестяжания до самой последней степени, отрицая право монаха иметь такую даже личную собственность как книги и иконы. С своей стороны и монахи, как можно предполагать, старались обходить наложенное на них их игуменом запрещение под разными более или менее благовидными предложениями и защищали свое право на приобретение известного количества денег намерением и потребностью покупать книги и иконы для личного келейного употребления каждого монаха. Им хотелось во что бы то ни стало сохранять за собою право иметь отдельную для каждого монаха собственность, с исключительным условием обращать ее на приобретение книг и икон. Но на самом деле этого разрешения для них вполне было достаточно для того, чтобы дать им широкий простор к личной наживе. Тогда для них всегда было бы готово извинение, что они собирают деньги для благочестивой цели – покупки книг и икон и для украшений их серебром и золотом. Особенно последний источник монашеских расходов мог быть растяжимым и никогда не удовлетворяемым. Монахи могли удобно расширять свое право приобретать собственные деньги на покупку книг и икон и обращать его в право простой наживы, ставя последнюю вместо средства целью. Распоряжения Даниила затронули самую чувствительную сторону Волоколамских монахов. От некоторых из них слышались жалобы на излишнюю строгость нового игумена, сторону их приняли даже некоторые из старейшей братии монастыря. Таким образом Даниил свои административные распоряжения вынужден был защищать и литературным способом. Между монахами его монастыря

составилась особая группа людей, которая с примкнувшими к ней несколькими старейшими членами заставила Даниила точнее изложить свои требования, а главное обосновать их надлежащим образом. На это именно обстоятельство указывают слова оглавления послания, в котором говорится, что «*понудиша* его (Даниила) старцы сия написати ко спасению душам от свидетельства божественных писаний».

Для того, чтобы с корнем уничтожить зло, разъедавшее монахов Волоколамского монастыря, и в то же время доказать законность своих требований, Даниил и обратился к подведомственным ему инокам с убедительным пастырским поучением, сохранившимся и до настоящего времени в форме послания.

Во введении послания Даниил по обыкновению извиняется пред иноками в своей ограниченности и в ответ на их запросы отсылает их к «премногом преданиям преп. игумена Иосифа».

В первой части послания проводится одна общая мысль, категорически утверждающая, «яко общежительный закон и правило отнюдь каково любо что мало или велико особое коему брату имети не повелевает». Стремление иметь особенное личное состояние тем более предосудительно для иноков общежительного монастыря, когда все они во «всяком покое и без печали живут, готово все имущее: и пищу, и питье, и одежду, и обушу и всякия вещи, все в казне общей. Нам же, братия возлюбленная, кая польза есть, спрашивает после этого любостыжательных иноков Даниил, иже в общем житии живущим ястие, и питье, и одежу, и обушу и иныя многия потребы нужная готово во всем имущем из казны монастыря Пречыстыя Богородицы»? И в сильный укор им он ссылается на пример мирских людей, которые, по его вполне справедливым словам, и «царем дани дают, и великия службы служат, и жену и дети кормят, и поят, и одевают, и обувают, и дома строят и домочадцы промышляют, и, убо аще кто чувствен есть и страх Божий имеют в сердцы своем, ино и тии не хотят неправедного богатства, кольми паче не подобает нам (инокамъ) особно богатство имети всем вкупе потребная имущем, сиречь покой весь из казны общаго монастыря взимающим». Отрицая право

личной собственности для каждого монаха, Даниил тем самым не хочет снимать с него обязанности трудиться для пользы всего монастыря, которого он состоит членом: «все художники рукоделательницы да потщатся, заповедует он, отныне делати в казну монастыря... отнюду же всяко довольство нам исполняется».

В первой части послания встречается не мало обличений. Здесь Даниил с особенною силою вооружается против деморализации иноков Волоколамского монастыря. В своих обличениях он сравнивает прежнее состояние монастыря, говорит о нем с увлечением, восхищается им, и наоборот, ужасается настоящими недостатками иноков, которые особенно заразились пороком сребролюбия.

Вторая часть послания содержит в себе священные и канонически аргументы, которыми отвергается право собственности монаха. На первом плане стоят в этом отношении несколько выдержек из творений св. Василия Великого¹⁴²⁷, затем следует толкование Аммония пресвитера на 1–2 ст. V главы книги Деяний Апостольских¹⁴²⁸ и изречения св. Григория Богослова, св. Ефрема Сирина, св. Нила Синайского, святого Иоанна Лествичника¹⁴²⁹ и наконец два свидетельства от старчества¹⁴³⁰.

Из аргументов канонического характера в послании находятся четыре канонических правила. Одно взято «от книги Божественных повелений Иустиниана различная заповеди»¹⁴³¹, другое «от различных титулов, рекша грани Иустиниана царя новых заповедей»¹⁴³²; третье есть ничто иное, как шестое правило перво-второго Константинопольского собора¹⁴³³. Один из приводимых канонических документов Даниил скрывает под неопределенным названием «от иных» (т. е. книг)¹⁴³⁴. Все приведенные Даниилом свидетельства вполне констатируют его положение о непозволительности иноку иметь личную, отдельную от монастыря, собственность.

Содержание третьей части послания состоит из обличений и корыстолюбия иноков, чванства некоторых из них, когда из последних находились такие, которые гордились знатностью своего происхождения и другими преимуществами. Факты

превозношения знатностью своего рода должны были быть постоянным явлением в Волоколамском монастыре, потому что в число его иноков поступали большею частью люди знатного происхождения¹⁴³⁵.

В самостоятельных (т. е. первой и третьей) частях послания встречаются отдельные места, которые написаны живо и не без увлечения. Особенно это имеет значение в отношении тех случаев, когда автор сравнивает первое золотое время (при основателе монастыря) подвигов волоколамских иноков, когда они всецело предали себя делу Божию и твердо и свято хранили монастырский устав.

Послание Даниила в Волоколамский монастырь ценно в историческом отношении, потому что оно дает историку некоторые характерные черты для знакомства со внутреннею жизнью этого монастыря, равно как и характеризует собою все вообще монашество XVI в., когда нравственная деморализация его сделалась общераспространенным явлением, когда в таком благоустроенном и основанном на твердых нравственных началах монастырь, как Волоколамский, и то пробиваются следы нравственного упадка и даже во время, непосредственно следовавшее за смертью его основателя.

Послание митрополита Даниила в Волоколамский монастырь о безусловной иноческой нестяжательности вызвало против себя ответное послание иноков Волоколамского монастыря¹⁴³⁶. Этот интересный для специалиста документ проливает свет на внутренний быт волоколамских монахов при игуменстве в монастыре Даниила.

Из послания Даниила было видно, что некоторые из подчиненных ему монахов, живя в монастыре на всем готовом монастырском содержании, любили прибрать к рукам копейку, выпадавшую им в вознаграждение за те или другие предметы их рукоделия. Между тем по уставу монастыря все это должно было быть обращено в общее достояние монастыря. На основании ответа иноков Даниилу можно заключать, что последний не ограничивался одними словами, и духовно-нравственными наставлениями, а употреблял более

действительные административные меры против сребролюбивых иноков.

В своем ответном послании Даниилу, адресованном ими на имя некоего старца Ионы¹⁴³⁷, волоколамские иноки убедительно просят «смиловаться Бога ради над ними» и «печаловаться» за них, игумену Даниилу и братии (разумеется старшей), чтобы им позволено было в качестве личной собственности иметь святые иконы и книги. «Мы, господине, старец Иона, так мотивируют свою просьбу иноки, ходим во всяких службах черных и на клиросех стоим, помяни, господине, кокова беда приходит человеком не имущем божественного писания». Монахи на наложенное на них Даниилом запрещение отвечали и защищались: «мы ниже злато собираем, но книги притяжаваем себе духовныя..., которыя... многу подавают имущим их пользу». Далее представляются исторические примеры, подтверждающие право монахов иметь собственность в виде книг и икон. Таковы изречения и примеры из жизни св. Петра Дамаскина, Илариона Великого, Епифания Кипрского, Афанасия Великого, Василия Великого, Иоанна Кущника, Кирилла Белозерского, Пафнутия Боровского и Иосифа Волоцкого. Общая мысль всех этих ссылок и примеров склоняется к тому, что подвижники и иноки всех времен, даже современники нестяжатели, и те не только не лишались права, а напротив приобретали книги и иконы *«сребром и златом и бисером усаженные»*. Последние выражения отчасти выдают истинные побуждения, которые руководили составителями послания. Отстаивая пред игуменом право иметь отдельную собственность, по-видимому, с исключительным условием обращать ее на приобретение книг и икон, иноки рассчитывали под видом его получить легкую и в некотором смысле юридическую возможность иметь при себе отдельную собственность в неопределенных размерах. Для того, чтобы придать еще более благовидности своей просьбе, иноки заявляют, что они, приобретая на свои личные средства книги и иконы, пользуются последними только временно, считая их тем не менее вообще «за монастырские».

Ответное письмо Даниилу, написанное волоколамскими иноками, отличается вескостью своих доводов, которые сосредоточиваются на исторических указаниях и при том таких авторитетных, особенно для волоколамских подвижников, как примеры Иосифа Волоцкого, Пафнутия Боровского. В послании Даниила, напротив, преобладающими являются доказательства церковно-канонического характера.

IV

Седьмое послание Даниила утверждает общий принцип общежительных монастырей частную нестяжательность и труд на общую казну монастыря. Послание Даниила во Владимирский Волосов Николаевский монастырь «о благочинии и крепости монастырского устава» представляет некоторые более частные правила общежительных монастырей.

История происхождения этого, по счету первого, послания Даниила очень не сложна. В общежительном Владимирском на «Волосове» монастыре¹⁴³⁸, который находился в непосредственном управлении митрополита и принадлежал к числу его «домовых монастырей, оказались значительные отступления от монастырского устава. Пресвитеры и диаконы этого монастыря, получая милостыню от благочестивых христиан на монастырь, вместо того обращали ее в свою личную собственность. Было, конечно, не мало и других менее выдающихся отступлений от монастырского устава. Это обстоятельство и побудило игумена монастыря Пафнутия и некоторых благоразумных иноков обратиться с письменной просьбой к митрополиту о научении и указании средств для исправления.

В содержании послания не соблюдено строгого единства предмета¹⁴³⁹. Послание можно рассматривать в трех отделах: в первом отделе предлагается ряд дисциплинарных правил для монахов, во втором рекомендуются меры, которые должны быть принимаемы в отношении неисправных иноков, и наконец в третьем отделе начертывается, хотя далеко неполно, идеал игумена.

Первый отдел послания находится в непосредственной связи с обстоятельствами его вызвавшими. В противовес присвоению монахами общей милостыни митрополит советует собирать что ни есть приносимое от христолюбцев в монастырскую казну «без лукавства». Для большей надежности в приобретении и сохранении монастырских доходов Даниил рекомендует собирание их и наблюдение над ними поручать

«старцем добрым, духовным», которые должны все это делать «не лукавно и без всякия хитрости». Здесь даже рекомендуются некоторые лица по имени для известной должности: это старцы Вассиан Внуков, казначей Вениамин и старец Дионисий Долгожданов. Подобные перечисления обнаруживают близкое знакомство Даниила с бытом Волосова монастыря. Выход за монастырь без игуменского благословения для того, чтобы встречать и провожать богомольцев и выпрашивать у них милостыню, окончательно запрещается для монахов. Здесь предлагаются для них и другие дисциплинарные правила. Так поведение монахов в церкви определяется следующими правилами благочиния. От всех их требуется, чтобы они в церковь являлись к началу всякого богослужения, в церкви стояли бы каждый на своем определенном месте и «благообразне: соединяя свои нозе, и очи смежая, и весь ум свой полагая в глаголемых, и певаемых, и причитаемых божественных словес». Далее монахам запрещается: «шататься» по церкви, и переходить с места на место, смеяться, разговаривать и шептать. Только в случае крайней необходимости игумену и служебникам позволено «за великую нужу» проговорить два или три слова, но и это непременно должно быть сделано тихо и кротко с великим вниманием. Наконец иноки, вкушая в церкви просфоры, кутью и канун делать это непременно должны благочинно. По окончании богослужения никакому иноку, кроме пономаря, не позволено оставаться в церкви. Поведение монахов вне церковного богослужения должно отличаться также как и в церкви благочинием и порядком. Игумен сам со священниками и монастырскими старцами должен приходить в трапезу по окончании церковного богослужения. За трапезою все иноки должны сидеть благоговейно, не смеяться, не разговаривать, не занимать за столом чужого места, за последнюю (вторую) трапезу не ходить, кроме служебников, и не оставаться в ней после обеда. Ни один инок не имеет права вкушать пищу до общего монастырского стола. Даниил предлагает несколько правил для определения поведения монаха и в некоторых других отношениях. По его требованиям ни один монах без

благословения игумена не может выйти за монастырь, исключая только такой надобности, как помыть белье или почерпнуть воды. После повечерницы инокам запрещается переходить из кельи в келью, а также стоять на монастыре, т. е. оставаться на монастырской площади. Исключение делается только в отношении кельи игумена, куда монах может являться «духовных ради дел». После повечерницы инокам вменяется строго в обязанность не разговаривать, а прямо идти в свою келью в глубоком молчании.

Кратко начертав правила для общежительствующей братии, Даниил старается предупредить нарушение их введением некоторых исправительных мер. Одни из рекомендуемых им исправительных мер основываются на чувстве любви, а другие на чувстве страха и наказания. Меры исправления монашеских недостатков, основанные на начале любви, сводятся к следующим действиям. Нарушитель того или другого монашеского правила за свой проступок получает, соединенное со внушением и выговором, приличное наставление от своего игумена наедине и «духовне». В случае безуспешности первого приема исправления должно быть предпринято новое средство, которое состоит в усовещивании виновного пред двумя или тремя и вообще пред несколькими свидетелями. Этими двумя средствами и исчерпываются все меры исправления, основанные на любви. Строго говоря, эти же самые меры указаны самим И. Христом. (Мф.18:17–18). Когда меры любви и кротости испробованы и оказались безуспешными, тогда, по взгляду Даниила, для достижения известной цели необходимо обратиться к более строгим мерам вразумления безчинных иноков. Одна из рекомендуемых Даниилом мер строгости состоит в обличении виновного пред всеми и притом не простом обличении, но с «яростию, даже и прочии страх имут». В чем должна выражаться по отношению к исправляемому ярость, это можно видеть из дальнейших рассуждений митрополита, когда он например советует не исправных иноков «устрашати или ужасными и страшными глаголы Божественных Писаний, или некими повестьми и притчами, или инако некак возустити и устрашити». Второе средство строгого исправления –

неоднократное присуждение инока к сухоядению, т. е. к хлебу и воде; третье – отлучение от святого причащения, а самое последнее средство есть «отогнание» из монастыря. Последнюю карательную меру Даниил мотивирует словами писания и прибавляет: «за неже лучши есть многих уцеломудрение единого врежение».

В третьем отделе начертывается нравственный облик игумена.

Вся администрация общежительного монастыря лежит на игумене, который во всех делах должен служить и примером и образцом для всех прочих. Все иноки должны руководствоваться примером своего настоятеля. В свою очередь и настоятель не должен распоряжаться вполне произвольно всеми делами монастыря, а «о всяких делах с братиею советуя и делая все вкупе за едино» с нею. Особенным уважением иноков должны пользоваться те из старцев монастыря, которые избраны и указаны будут игуменом и старейшей братией. В сферу деятельности монастырской администрации Даниил вносит общее руководительное начало, именно, чтобы она строго следила затем, чтобы все живущие в монастыре получали в нем покой и все средства к жизни – «безхитростно» т. е. равномерно, а нисколько не руководствуясь пристрастием, расположением или на оборот нерасположением к тому или другому иноку. Самым первым нравственным качеством настоятеля признается праведность, которая, по определению Даниила, состоит в том, чтобы настоятель всегда был в состоянии врачевать «здравым учением, и лукавнующих обличати, и уклоняться от всякого неправеднаго гнева, такоже и от суда неправеднаго». Как начальнику и руководителю известного круга людей, настоятелю «подобает быти милостиву и страшну, смирену же и високу». Такая двойственность в нравственной деятельности настоятеля обусловливается неодинаковым характером людей, из которых одни бывают «блази», между тем как другие – «строптивы и грехолюбезни». Соответственно этому и настоятель должен быть в своих проявлениях милостивым и в то же время страшным, – милостивым в отношении добрых людей «яко да милость его

утверждает благия, страшным для людей недостойных, страх которого возражает злыя». Свой взгляд на такой характер деятельности настоятеля Даниил констатирует ссылкой на слова свят. И. Лествичника¹⁴⁴⁰. Дальнейшее изображение нравственной личности настоятеля делается по отношению исключительно к положению его как пастыря, духовного отца и преимущественно нравственного учителя своих детей, о спасении и благе которых он должен заботиться и посвящать на это все свои силы и способности.

Нравственный идеал, какой начертывает Даниил для настоятеля, не может похвалиться своею особенною высотой, а также яркостью нравственных черт, в нем заключающихся. Он слишком общ и с этой стороны в нем мало данных для того, чтобы он мог быть живо воспринят и приложим к деятельности.

В конце первого послания находятся обличения некоторых монахов за гордость и превозношение своими долголетними подвигами, иноческою опытностью, знатностью происхождения, красноречием и др.

Первое послание имеет две редакции – краткую и обширную. Анализ послания сделан по краткой редакции, как сравнительно более известной. Разность между редакциями, которая во всех подробностях видна в приложении, дает иной тон настоящему посланию Даниила. Краткая редакция послания характеризует Даниила более строгим, требовательным пастырем, чем каким он является в обширной редакции послания. Очевидно, сокращение сделано тенденциозное, с известной заранее постановленной идеей. Разность между редакциями послания состоит в пропуске тех, находящихся в обширной редакции мест, в которых Даниил распространяется о любви, как руководительном начале исправления нравственно слабых монахов.

Для полноты взгляда митрополита Даниила на монашество недостает теперь только нравственного идеала истинного инока. До некоторой степени этот пробел восполняет, двенадцатое послание Даниила «о целомудреннем и благоговейнем житии»¹⁴⁴¹.

Двенадцатое послание очень кратко. По некоторым выражениям его можно судить, что оно написано к человеку, который пришел к твердому намерению поступить в число иноков. «Желая духовный закон благочестно о Христе восприятии» (как в то время часто обозначалось монашество), этот человек обратился к митрополиту Даниилу с просьбой научить его благоговейному житию и дать ему благочестивые советы для открывающейся перед ним новой, исполненной трудностей, жизни – иночества. Даниил действительно в ответ ему пишет послание, в котором и рисует ему образец достойного инока.

В самом начале послания кратко проводится та известная мысль, что нравственная деятельность человека состоит не в исполнении только внешних требований нравственного закона, но что каждое нравственное его действие, должно всегда соединяться со внутренним сердечным участием и расположением человека.

В самом послании перечисляются разные христианские добродетели, как-то: благоговение, пост, и рисуется внешний вид благочестивого человека, который характеризуется внешними качествами: бледностью лица, сухости тела, всегда опущенным и тихим взором, смиренной кроткой походкой, скромной одеждой и т. п.¹⁴⁴² Самые достойные занятия христианина, особенно готовящегося к иночеству, это – всегда душеполезная беседа, занятие чтением Божественных Писаний, частой молитвой и рукоделием.

Более всего в двенадцатом послании Даниил останавливается на учении о целомудрии, как самом первом украшении инока. Первым и самым действительным

противодействием физической нечистоте и ступенью к добродетели целомудрия является отсечение самых начатков скверных помыслов, удаление мыслей от всего нечистого. В таком случае зло прекратится в самом начале и самом корне. Более внешним средством, способствующим к сохранению чистоты служит, удаление от женского общества.

В конце послания находится обыкновенное благожелание архипастыря своему духовному сыну.

Нравственный характер инока, какой начертан Даниилом в двенадцатом послании, так же как и ранее идеал игумена, отличается бледностью очертаний, общностью красок и преобладанием внешних предписаний.

VI

К рассматриваемой категории посланий должно отнести и послание м. Даниила к Дионисию Звенигородскому. Происхождение его связано с одним историческим эпизодом из жизни некоторых волоколамских иноков.

Лицо, к которому обращено послание Даниила, был инок Волоколамского монастыря Дионисий, князь Звенигородский. В мире он носил название князя Даниила, по прозванию Лупы,¹⁴⁴³ которое впрочем сохранилось за ним и по принятии им монашества.¹⁴⁴⁴ Дионисий происходил из рода литовского выходца (в 1408 году) Александра, князя Звенигородского. Он принял пострижение от Иосифа Волоцкого и подвизался в его монастыре. Неизвестный биограф Иосифа с большою похвалою относится к подвижническим трудам князя – инока Дионисия Звенигородского. По его словам, Дионисий, не смотря на свое знатное происхождение, поставлен был служить в монастырской пекарне и здесь отличался таким трудолюбием, что всегда работал за двух и, не смотря на это, успевал пропевать каждый день семьдесят семь псалмов и класть по три тысячи поклонов.¹⁴⁴⁵ Подвизаясь в Волоколамском монастыре, Дионисий и познакомился с Даниилом, тогда еще простым иноком. Отношения последующего времени этих двух лиц позволяют допустить, что именно в это время они близко сошлись между собою и между ними установилась тесная дружба.¹⁴⁴⁶ Но строй монастырской жизни в Волоколамском монастыре оказался не вполне соответствующим нравственному настроению Дионисия. Любя уединение, он, с благословения игумена Иосифа, отправился на Белоозеро к преп. Нилу Сорскому, «который там сияше тогда яко светило». Вместе с Дионисием отправился в пустыни Белозерские и другой инок Волоколамского монастыря Нил Полев, родом из князей Волоцких.¹⁴⁴⁷

Явившись на Белоозеро, Дионисий и Нил основали свои пустыньки вблизи Кириллова монастыря. Как воспитанники совершенно другой школы, они здесь не могли особенно скоро

ассимилироваться с постриженниками кирилловскими, дух и понятия которых далеко отличались от взглядов и воззрений их случайных соседей – волоколамских иноков. Некоторые из кирилловских иноков косо взглянули на пришельцев и даже вступили с ними в полемику. То было время, когда еще все были заняты спором преп. Иосифа с архиеп. новгородским Серапионом по причине перехода его из епархии новгородской в ведение московского митрополита и под покровительство в. князя. Один из них, некто старец Герман, в глаза называл Дионисия Звенигородского и вообще всех постриженников Иосифовых отлученными от причащения Святых Тайн, основываясь на отлучении, наложенном на них Серапионом, архиеп. новгородским. Слова Германа слишком сильно задели чувства волоколамских пришельцев и один из них, Нил Полев, вступил в письменную борьбу с Германом, написаю ему в оправдание свое и всей своей братии два послания.¹⁴⁴⁸

Дионисий и Нил, сталкиваясь с Белозерскими монахами и всматриваясь ближе в их жизнь, в свою очередь подмечали в последней такие явления, с которыми они никак не могли помириться. Так Дионисий один раз явился в келью к одному пустыннику и, к своему удивлению, увидел у него крест лежащим под его постелью. Это было на глазах одного сельского священника. При посещении другого пустынника Дионисию пришлось натолкнуться на явление еще более странное. При входе Дионисия в келью пустынника, последний, до того времени державший в руке какую-то книгу, едва только завидел Дионисия, бросил книгу в топившуюся печь и книга сгорела. Это видел и сидевший с пустынником священник. Достаточно было этих двух фактов для того, чтобы Дионисий и Нил вполне убедились в существовании *такой великой ереси* среди белозерских старцев. Дионисий счел своим нравственным долгом сообщить о своем открытии Иосифу Волоцкому, который и уведомлен был Дионисием присланною им со старцем Серапионом грамотою. Донос Дионисия имел трагическое влияние на дальнейшую судьбу волоколамских иноков, поселившихся на Бело-озере. Иосиф немедленно в свою очередь дал знать о существовании ереси своему брату,

ростовскому архиепископу Вассиану, как епархиальному архиерею белозерских монастырей. Вассиан¹⁴⁴⁹ (1506–1515), находившийся в то время в Москве, с своей стороны не замедлил доложить об ереси великому князю и вручил ему присланную с Бело-озера грамоту. Великий князь показал полученную с Бело-озера грамоту Вассиану Косому и сделал ему и особенно его пустынноикам строгий выговор за их странное и оскорбительное для религиозного чувства поведение. Вассиан, оправдывая пустынноиков, отверг достоверность сообщаемого в грамоте, прибавив, что все это есть ни более ни менее как ложь и клевета, и попросил сделать справки у присланного с грамотой священника. Тот подтвердил достоверность грамоты. Вассиан не удовольствовался этим и попросил подвергнуть священника пытке. Во время пыток несчастному священнику сломали ногу и он наконец умер от пыток, но все-таки не изменил истине. Смерть священника сильно подействовала на великого князя, который считал себя виновником ее. Гнев князя обрушился на Дионисия и Нила Полева. Он увидел в их доносе ни более ни менее как проявление давней вражды между ними – Иосифлянами и Вассианом Косым. Поэтому-то он и решился наказать не Вассиана Косого, предложившего пытку, а именно доносчиков, как первых зачинщиков ссоры, а следовательно, по его мнению, и как первых подавших повод, вызвавший его на грех. Последствием великокняжеского гнева было то, что пустыньки Нила и Дионисия были разрушены – сожжены, а старцы переведены были в Кириллов монастырь под начало, в опале.

Положение их в Кириллове монастыре было во всех отношениях тяжелое. Сознание, что они находятся в опале, весьма много убивало Дионисия и Нила. С другой стороны и кирилловские монахи видели в отданных им под начало старцах своих врагов и доносчиков и потому уже самому не могли не только сколько-нибудь симпатизировать им, но и относиться к ним более или менее беспристрастно. Разность во взглядах дополняла и еще усиливала взаимное нерасположение. Известный современник пишет, что старцы Дионисий, князь

Звенигородский, и Нил Полев, живя под опалою в Кириллове монастыре, «в велицей нужи многи скорби претерпеша»¹⁴⁵⁰.

Но нужно думать, что опала, постигшая Нила и Дионисия, продолжалась недолго. В письме «о нелюбках», где рассказывается история этих двух волоколамских иноков, после сообщения об их опале прибавляется, что «в мале времени князь великий повелел им ехати в Иосифов монастырь». Время возвращения Нила Полева и Дионисия Звенигородского в монастырь преп. Иосифа с точностью неизвестно, но на основании некоторых исторических соображений с большею вероятностью возвращение их нужно относить приблизительно к 1511–1512 гг., но никак не позже этого времени¹⁴⁵¹.

Нил и Дионисий возвратились в Волоколамский монастырь еще при жизни преп. Иосифа. Время смерти Нила неизвестно. О Дионисии известно, что он все остальное время своей жизни провел в Волоколамском монастыре, где и умер. Он славился как замечательный живописец, он написал много икон для церквей и пределов своего монастыря и имел по своему искусству особую школу своих учеников¹⁴⁵².

При игуменстве в Волоколамском монастыре Даниила Дионисия жил спокойно, пользуясь, может быть, вниманием самого игумена. Но при преемниках Даниила по игуменству положение Дионисия изменилось к худшему. Двухмесячное игуменство Германа Ленкова прошло бесследно для Дионисия. Но преемник Ленкова, Нифонт Кормилицин, по неизвестным историческим обстоятельствам, поставил себя в натянутые отношения к Дионисию Звенигородскому. Пользуясь выгодами своего положения, как главный начальник монастыря, Нифонт имел в своем распоряжении все средства к тому, чтобы дать чувствовать свою силу и такому старейшему члену волоколамской общины, каким был несомненно Дионисий. Отношения игумена Нифонта к Дионисию были, по всей вероятности, на столько тяжелы, что побудили последнего принять меры к обеспечению себя от дальнейших преследований игумена. Одним из средств к самозащите послужила для Дионисия письменная жалоба, поданная им на игумена митрополиту Даниилу. Жалоба Дионисия и вызвала

собою известное послание м. Даниила к Дионисию Звенигородскому.

Митрополит Даниил, получив от Дионисия послание, ответил ему своим посланием написанным им в октябре 1528-го года¹⁴⁵³.

«Писал еси ко мне, так начинает Даниил свое послание к Дионисию, в послании твоём, яко многа гонения и скорби, и напасти и беды приидоша на тя, и чтобы мне к тебе отписати, како пребывати тебе». Свое ответное послание Даниил посвящает учению о необходимости и благотворности перенесения находящихся на человека бедствий и скорбей.

В самом начале послания Митрополит высказывает свой взгляд на положение Дионисия. Выходя из общего понятия о монашестве, принимая которое каждый тем самым обещается «терпети всяку скорбь и тесноту иноческого жития и нести многие напасти и беды», Даниил считает положение Дионисия обыкновенным в жизни каждого и объявляет его нормальным и только в утешение его распространяется о благотворности перенесения скорбей, которые сопровождаются всегда великою нравственною пользою для человека. Страданиями человек «очищается от всякого греха и к Богу приближается и освящается». Благотворное действие выносимых человеком скорбей и бедствий распространяется одинаково на всех – на иноков и мирян, грешников и праведников. Страдающий грешник получает облегчение и ему отсекается бремя грехов; страдания праведника содействуют его душе светлейшею и еще приуготовляют ему большую славу на небе. Впрочем, скорби, страдания и бедствия тогда только сопровождаются нравственною пользою для человека, когда последний переносит их «благодарствене». Многочисленные примеры такого истинно христианского перенесения скорбей представляют из себя люди древности. «Вспомяни древних, мужей, говорит Даниил, како терпяху добре, како вся с радостию претерпеваху сладце – печальная и скорбная и напасти и беды всякия? Аще хочещи пророки, аще хочещи апостолы, аще хочещи мученики, не точию мужи, но и жены много терпения стяжаша, аще хочещи преподобныя отцы, иже в общих житиях, аще хочещи,

отшельники и пустынники, яко многоразличные скорби, и беды и напасти пострадаша, и гонения от обители в обитель и от места на место¹⁴⁵⁴, и иная многая озлобления, множицею яко и та самая пребывалища и клетки, в них же пребываху, немилостиво огню предаша"¹⁴⁵⁵. Апостолы, отцы и учителя Церкви особенно убеждают нас переносить скорби и носить тяготы друг друга и погашать в себе пламень яростный (гнев), а не возжигать его. В последних выражениях можно видеть указание на запальчивость тона, в каком было написано послание Дионисия, и на горячность, с какою он относился в нем к своим притеснителям. Как раз в противовес горячности Дионисия, Даниил рекомендует ему развивать в себе добродетель смирения, которая пламень яростный угашает и множество грехов разрушает. Вообще кротость, смирение и терпение составляют величайшую добродетель. Примером безропотного перенесения страданий служит евангельский Лазарь, который, не смотря на всю отчаянность своего положения, тем не менее никогда не роптал на свою судьбу и не завидовал прекрасной участи богача. Высокое нравственное значение перенесения скорбей подтверждается Даниилом ссылками на изречения разных отцов, между прочим св. Марка¹⁴⁵⁶. По способности к перенесению скорбей митрополит делит всех людей на четыре класса. Самые высоконравственные люди или совершенные, те все посылаемы на них скорби с радостью приемлют. Менее совершенные в нравственном отношении, или «посредние», терпят скорби иногда с радостью, а иногда и падают духом под их несокрушимым действием, с печалью переносят их, но тем не менее все-таки благодарят Бога за них и причиною всех своих несчастий признают всегда только самих себя. Третьи, слабые по своим нравственным силам люди, всегда с печалью и с душевною горестью терпят скорби, но все-таки за них благодарят Бога и себя считают причиною своих бедствий. Не смотря на сравнительно низшую степень своего духовного развития, и эти люди получают от Бога милость. И только четвертый класс людей за переносимые скорби не только не получает никакой нравственной пользы, но даже заслуживает

порицания. Этого класса люди, к числу которых должен быть отнесен и Дионисий, располагают свою жизнь таким образом: *«еже в скорбех к Богу неблагодарственное имети, и вины наложить на человеки, и с сими грызтись и которатися последняго безумия есть, увы мне, и в покаяние о сем не приходящу!»* В последних словах слышится строгий укор поведению Дионисия и его столкновениям с игуменом и, может быть, с некоторыми членами Волоколамской братии. Он характеризует Дионисия как человека придиричвого, вздорного, не умеющего жить в ладу с другими. Даниил самому Дионисию предоставляет устроить свою судьбу и укрепить мир с окружающими его людьми. *«И аще, говорит он, себе смирим, и покои будем и вси нас почтят и возлюбят и прежде всех Бог нас возлюбит и прославить; аще ли же не смирим себе сами, не престанут нас смиряя и никогда же будем без смущения и соблазна»*.

В рассматриваемом послании находится особая группа святоотеческих свидетельств, состоящая из выдержек из сочинений: Исихия Иерусалимского¹⁴⁵⁷, св. Максима, Иоанна Лествичника¹⁴⁵⁸ и Симеона Нового Богослова¹⁴⁵⁹. Общая мысль всех свидетельств одна и та же это учение о совершенном, безусловном подчинении инока своему настоятелю и о неосуждении его ни в каких грехах, хотя бы он был на самом деле самым отчаянным грешником. Свидетельства сопровождаются наставлениями, что вовсе не следует осуждать и затирать других и роптать на них, а каждый прежде и более всего должен свою жизнь исправлять и оплакивать свои собственные грехи. Представленные здесь аргументы важны в том отношении, что они проливают собою свет на характер содержания послания Дионисия к митрополиту Даниилу. Отсюда можно приблизительно догадываться, что Дионисий в ярких чертах и со всеми подробностями заинтересованного человека изобразил свои невзгоды и особенно не щадил здесь личности своего настоятеля.

В конце послания Даниил снова советует Дионисию обратиться к добродетели смирения, помимо которой невозможно никакое нравственное исправление. Но если тем не

менее искреннее смирение Дионисия не подействует на его недоброжелателей, то его не должно и тогда покидать смирение. «Аще ли и тако смирением они не укротятся, *но паче в ярость приходят*, помолимся о них в тайне Господу Богу и Пречистой Богородицы изъяти их от сети лукаваго; аще же и се не возможем, потщимся свою душу вечнаго осуждения избавити и себе хранити и кутати крепце с тихостию, и смирением и кротостью, во мнозе терпении». «Терпи убо любомудренно находящая скорби о Господе и все облегчит ти», – так заканчивает Даниил, свое послание к Дионисию Звенигородскому.

Послание м. Даниила к Дионисию Звенигородскому, если взять во внимание исторические условия, при которых оно было писано, веет холодом. В словах послания слышится голос монаха аскета, для которого человеческая жизнь есть не что иное, как ряд страданий, как перемежающиеся бедствия и несчастья. Самые утешения пастыря состоят в убеждениях, что несчастья составляют в большей или меньшей степени удел всех людей, а для инока они служат даже прямым долгом. Чувство друга в послании пробивается слабо. Оно подавляется чувством пастырского долга, не щадящего иногда и самого искреннего человека. Может быть, Даниил путем административных средств и помог своему другу в его затруднительном положении.

Послание Даниила к Дионисию Звенигородскому по своей богословской аргументации сходно с пятым его посланием¹⁴⁶⁰.

Дионисий Звенигородский умер осенью 1538 года в Волоколамском монастыре¹⁴⁶¹, завещав ему всю свою библиотеку¹⁴⁶². Он отличался строгою подвижничеством жизнью и имел своих учеников¹⁴⁶³.

Сподвижник Дионисия Нил Полев также умер в Волоколамском монастыре, обогатив его библиотеку пожертвованием в нее нескольких книг¹⁴⁶⁴.

Общее замечание о рассмотренных посланиях

В описании нравственных достоинств инока у Даниила преобладает внешность. Он более распространяется о внешних качествах инока, чем о его чисто внутренних духовно-нравственных достоинствах. Для последних он сравнительно менее отводит место в своих рассуждениях. Он часто в своих посланиях дает советы любить «сухоту телесе, бледность лица, худость ризную, долу имети очи, преклонену выю, взор тих, ступание кротко и не тщеславно, глагол недвоесловен, глас средняя меры, частое воздыхание, болезненное стенание и плачь благоугодный и слезы чистительные и т. п. внешние прерогативы».

Из нравственных в строгом смысле качеств инока Даниил на первом плане ставит: совершенное целомудрие, конечное нестяжание, смирение, послушание, тихость, кротость, безропотное терпение и злострадание, постоянное трезвение и умное хранение. Вот те нравственные черты, которые, по Даниилу, должны отличать истинного инока.

Весьма характерно то, что перечислением добродетелей, иногда сухим и бессвязным, ограничиваются все пастырские наставления Даниила инокам. В его наставлениях трудно встретить разъяснения и определения сущности той или другой добродетели, ее проявлений и степеней. Сухой перечень и подбор многочисленных добродетелей у него заменяют определения их. Пастырские наставления Даниила ограничиваются перечислением всевозможных добродетелей, а различаются они между собою более группировкой их или чисто грамматическими особенностями, чем логическим содержанием. На сколько однообразен и сух Даниил в своих наставлениях инокам, это можно видеть из следующего сравнения. Вот, в каких нравственных чертах характеризуется истинный инок: «истиннии иноци, говорит Даниил, пребыша безградни, бездомни и странни, несребролюбиви, нестяжательнии, не имении, смиренномудрии, кротки, благи, милостиви, молчаливи, послушливи и готови подъяти находящая скорбная и злая». А

вот и иная обрисовка нравственной личности инока: «Радостию потечем, так убеждает Даниила в одном месте поучаемых им иноков, на делание заповедей (Божиихъ), терпяще в молчании, и нестяжании, и послушании, и смирении, и терпении, и долготерпении и в пождании и т. п.»¹⁴⁶⁵. Если проанализировать все это обилие фраз и выделить из них их логическое содержание, то последнее окажется близко сходным между собою. Отсюда вывод будет такого рода, что у Даниила раз навсегда заучен был известный запас нравственных наставлений, которыми он и отделялся всегда и там, где это требовалось. Такой прием вполне естественный в положении м. Даниила и он более всего соответствовал воззрениям всех древнерусских книжников.

В виду того, что митрополит Даниил не был вполне самобытным писателем, а последователем известной школы, становится необходимым, критическое обследование степени его авторской самобытности и отношение его воззрениям к воззрениям Иосифа Волоцкого.

В учении о древности и апостольском происхождении монашества Даниил является самостоятельным, если не по воззрениям, то по крайней мере со стороны богословской аргументации. Его самостоятельность в подборе священной аргументации не подрывается тождеством некоторых отделов ее с Просветителем, потому что, как это было указываемо в своем месте, Даниил пользовался ими не чрез Просветителя, а черпал их из непосредственного источника.

В предпочтительном отношении Даниила к общежительной форме монастырского быта нельзя не видеть влияния на последнего идей Иосифа Волоцкого. Непосредственный преемник его по игуменству в Волоколамском монастыре, получивший от него завещание свято хранить и поддерживать созданный им общежительный устав, Даниил по тому уже самому не мог далеко и сильно различаться в своих воззрениях на этот предмет от Иосифа Волоцкого.

Держась в общих своих воззрениях на монашество И. Волоцкого Даниил не отступает от него и в тех чисто дисциплинарных правилах, какие он рекомендует инокам

общежительных монастырей. Все те правила монастырских порядков, указанию которых посвящено первое послание Даниила во Владимирский Волосов монастырь, есть простое воспроизведение монастырского устава, данного Волоколамскому монастырю Иосифом Волоцким. Различие состоит только в большей краткости монастырских правил, предлагаемых Даниилом. То, чему в уставе Иосифа Волоцкого посвящена целая, иногда довольно обширная глава, то же самое передается Даниилом только в нескольких словах и при том часто в таких приблизительно выражениях, которые много напоминают собою способ выражений духовной грамоты преп. Иосифа.

Правила благоповедения иноков в церкви, какие предлагаются Даниилом, те же самые, какие предлагались в свое время и Иосифом. В частности, требование, высказываемое Даниилом по отношению к монахам, являться к началу каждого богослужения, совершенно тождественно с требованием Иосифа Волоцкого, только шире развившего и обосновавшего его на разных изречениях святых отцев. Равным образом предписание о благоговейном стоянии инока в церкви и о внешнем его выражении в виде соединения ног, смежения глаз, запрещение не говорить в церкви и не переменять места вовремя богослужения весьма много напоминаю собою грамоту преп. Иосифа. Вообще все отправления жизни монашеской, все ее подробности составлены Даниилом при руководстве и подражании монастырскому уставу, созданному его учителем. Правила митрополита Даниила относительно благоповедения иноков в трапезе после повечерницы, относительно выхода иноков из монастыря и разных мер исправления их и наконец правила управления самого монастыря, – все это составлено под непосредственным руководством монастырского устава преподобного Иосифа.

Идеал игумена монастыря, начертанный Даниилом в послании в Волосов монастырь, в некоторых своих частях составляет простую буквальную компиляцию наставлений Иосифа Волоцкого, обращенных им к настоятелю¹⁴⁶⁶.

Глава II Обзорение посланий, имеющих главным своим предметом учение о сохранении целомудрия и чистоты

Второй отдел посланий м. Даниила составляют те из них, которые главным своим предметом имеют наставления о целомудрии и о физической и нравственной чистоте. В состав второго отдела входят пять посланий.

В группе посланий, рассуждающих главным образом, о целомудрии, на первом плане должно быть поставлено одиннадцатое послание сборника. При всей краткости оно в своем содержании резюмирует почти все те касающиеся целомудрия наставления, который служат главным предметом прочих посланий этой же самой группы. Рассматриваемое с этой стороны, одиннадцатое послание может быть названо конспектом по отношению к остальным посланиям, рассуждающим о целомудрии и чистоте.

Одиннадцатое послание¹⁴⁶⁷ имеет соответствующее своему содержанию оглавление: «о целомудрии и чистоте». Обстоятельства происхождения послания следующие: одно, неизвестное по имени, лицо не однократно обращалось к митрополиту с самыми убедительными просьбами о том, чтоб он дал ему благочестивые советы, необходимые для сохранения целомудрия. Митрополит некоторое время медлил ответом, оправдывая свою медлительность невежеством, но в конце концов склонился на убедительные просьбы своего неизвестного духовного сына.

В содержании послания кратко намечаются те нравственные и отчасти физические средства, которые в большей или меньшей степени содействуют укреплению добродетели целомудрия.

Первым условием для добродетельной и отсюда целомудренной жизни признается «соблюдение заповедей Божиих». Исполняя по возможности все заповеди Христовы, человека, стремящегося к целомудрию, должен более всего «сопротивляться скверным и лукавым помыслам» особенно началам их, или так называемым «прилогам». Это второе условие, необходимое для целомудренной жизни. Третье условие – постоянное хранение ума, бодрствование над своим умом, которому никогда не должно давать «почивати», а всегда занимать его чем-нибудь «благим». Это тем более необходимо, что ум человеческий, по самой природе своей, непостоянен и

«присноподвижен»¹⁴⁶⁸ и никогда не может оставаться без деятельности; он, по выражению автора, «стояти и безмолствовать не хочет». Хотя природа человеческого разума и добрая, хотя он «от зиждителя всех Бога благая поучатся учинен есть», но, при своем известном уже непостоянстве, он легко может уклониться и ко злу. Поэтому для хранения ума необходимы средства, которыми являются: чтение и слушание Божественных писаний, пение, славословия, молитвы, чтение на память выученных псалмов, стихов, тропарей, седальнов и т. д. Это – четвертое средство, содействующее целомудрию. Пятое средство, содействующее целомудрию, являющееся дальнейшим логическим следствием предыдущего, говорит о необходимости человека занимать не один свой ум, но и все тело напр. рукоделием, которыми иногда также отгоняются скверные и лукавые помыслы. Вообще, человек, всецело должен избегать праздности, которая есть «начало всему злу».

Более внешними средствами, предотвращающими нравственное и физическое растление, является удаление «от зрения женских лиц, добролепотных, женовидных». Требование это простирается даже и на мысль человека. Самое воспоминание о женщине или «о отрочатах юных», как бы оно бесстрастно ни было и в каких, бы ни представлялись высоконравственных качествах предметы «воспомянутия», и в каком бы ореоле нравственной чистоты и невинности они не выступали в воображении человека, – самое воспоминание об этом, нравственно предосудительно. Оно рассматривается автором послания как только «сеть сатанина». Наставление держать себя вдали от общества женщин расширяется и сила его простирается и на всякое общество, если только оно не может похвалиться нравственною чистотою своих членов. Для сохранения от распущенности Даниил советует избегать такого общества, где можно услышать «поучение суетное», вращающееся более всего в области «блудных и содомских речей».

Выставляя свое требование удаляться от общества безнравственных людей, Даниил оставляет несколько замечаний, касающихся практического применения его в жизни

того или другого человека, как члена общества. «Егда с человеки седиши в беседах, говорит митрополит, и аще возглаголют безчестнии и скверныя беседы, и ты, *аще мощно ти будет*, и веси, яко с прилежанием приемлют Слово Божие, рци от Божественных писаний, или от житий святых отец, и преложи таковую беседу к спасению души, или *аще не имаши нужды*, возстав иди от них, аще ли же *нужда есть неизыти*, и ты преложи ум свой на молитву, не осужая онем, но свою немощь разумеая точию». Пастырский совет дан в практическом духе.

Заключение послания говорит о том, что исполнители заповедей Божиих соделаются наследниками вечного живота.

Одиннадцатое послание написано в духе чисто пастырского наставления, чуждого богословской учености. В нем нет выдержек из святоотеческих творений, что делает послание очень доступным для понимания.

Поводом, по которому написано было тринадцатое послание¹⁴⁶⁹ послужило неоднократное обращение одного, оставшегося неизвестным по имени, лица к митрополиту Даниилу с убедительною просьбою написать ему что-либо в назидание. Это лицо ясно указало митрополиту и предмет, о котором оно более всего желало знать и поучаться. Предмет этот есть учение «о целомудрии и чистоте и хранении девства». Действительно, из содержания послания видно, что оно большею частью сосредоточивается около этого предмета, хотя автор послания по местам вносит рассуждения и наставления и с иным характером.

Даниил, отвечая на «вопрошания» поучаемого, соглашается с ним и подтверждает его мысль, что «велия борьба и сугуба рать человеком в души и теле от раздизания детородных залог». – И в своем настоящем послании, самом обширнейшем из всех его посланий, он, хотя и в беспорядочном виде, указывает, разнообразные средства к сохранению целомудрия и к противодействию плотской страсти.

Для достижения этой цели служит первее всего неуклонное исполнение заповедей Божиих. Обязательность исполнять все заповеди Даниил справедливо видит в обещаниях, даваемых каждым христианином при крещении и распространяет ее на всех христиан, как иноков, так и мирян. Единственное, что отличает инока от мирянина, это его право иметь жену. Взгляд свой архипастырь аргументирует словами св. Василия Великого¹⁴⁷⁰. Вслед за тем здесь представляются примеры доблестного исполнения и хранения всей полноты православного учения веры и нравственности со стороны древних христианских мучеников, которые, укрепляемые свыше Божественною силою, «мужески претерпеша бренными телесы сострагание железа и на огненных сковрадах стояния, и колесы сотрения, и копейное прободение»... И все это христианские мученики переносили единственно «любве ради Божия и закона и веры православныя и учения, яже святыя церкви прият от

Бога и св. апостол, дабы принести ко Владыце Христу веру чисту и непорочну, не осквернену еретическими учении». Живя единственно верою в Бога и надеждою на «великия дары, недомыслия человеческими разумы», ожидающие их в будущей жизни, они совершенно презирали «тленное скоропогибающее человеческое житие». Для них ничто в здешней жизни не имело притягательной силы, приковывающей их сколько-нибудь к благам земной скоропреходящей жизни: «ни память отечества, братии и сестер, ни память жены, ни детей, и ни любезных друзей, ни южик, ни имение многое, ни богатство великое, ни боярство высокое, ни слава великая, ни санове честнии, ни ризы многоценные, ни багряницы царские, ни престолы высокия, ни рыщущая слуги, ни предстоящая отроки и вся претша»... Другой пример твердого хранения веры Христовой и неуклонного исполнения всех христианских заповедей представляют древние пастыри и учителя церкви. Ревность их к утверждению своих пасомых в вере и нравственности достойна удивления. Она простиралась до того, что древние пастыри «ни о чем же ином житейском печажуся разве еже научити люди спасению». Не жалея собственных своих сил, они до самопожертвования трудились над тем чтобы «укрепяти православную веру Христову... дабы не прозябло среди ее какое-нибудь еретическое учение». Подражание примерам древних пастырей Даниил хочет видеть и в современных пастырях и их пасомых. Он рекомендует всем твердость в вере, под действием которой все могли бы исповедовать ее «и пред цари, и князи и прочими человеки, ничтоже боящееся», и даже «со многим дерзновением». Как древние пастыри ревностно заботились об искоренении еретического зла в церкви, так равно и такая же точно пастырская ревность должна, по его мнению, руководить всегда и всеми, и она то должна и предохранять всех от «лжеименных учителей, и их еретических кошунств, и басен, и гнусных преданий». Представленный здесь пример истинных пастырей не вполне отвечает своему назначению. Здесь говорится более о сохранении учения православной церкви, как догматической доктрины, а понятие о твердом исполнении нравственных требований христианства,

что собственно нужно было доказать, в приведенном примере играет второстепенную роль: оно здесь только подразумевается, правда необходимо, но тем не менее от читателя требуется особая сообразительность, чтобы он мог логически вывести то, что собственно для него и нужно в данном случае. Несравненно удачнее приведен третий пример. Даниил указывает на целый сонм дивных подвижников, постников, и отшельников. Вся их жизнь, полная самоотвержения, добровольно подъемлемых трудов, свидетельствует о том, как ревностно они относились к исполнению Евангельских заветов. Подвижники являлись «по вся дни самовольно умерщвляеми Христа ради». Они постоянно в труде: «слезы многи источиша, и поты пролиахша, и труды подъяша многи зело и скорбны, и жестоки, и болезнены, и горьки, и бедны ни мало не дающе покоя плоти своей». Одежда подвижников всегда удивляла всех своею грубостью: «они ходили в овчинах, и в козых кожах, и во власяных ризах, железом оковани». Жилища их находились «в горах, в пещерах и в пропастях земных»¹⁴⁷¹. Пища их была очень ограничена. Они томили свое тело «всяцеми скорбми и болезнями, не насыщая своя утробы, не напьющися воды, не наспящися» и пр. Ко всему этому они «алчнии и жаднии» ходили «босии, наии, трепещуще зимою и померзающе мразом». Такова была жизнь отшельников и подвижников, которые «самохотне поработили себя всевозможным страданиям и невзгодам Христовы ради любви». Отсюда Даниил делает такой вывод, что «всякому христианину хотящему угодити Богу и благочестно на земли житие совершити, не к плоти угодие творити, или плотское мудрование совершати, но духовно сотворением и соблюдением заповедей Христовых».

Вслед за этим Даниил, представляет два замечательные в историческом отношении возражения, какие выставляли некоторые из его современников на его пастырские советы подражать в своей жизни и руководствоваться в ней примерами великих подвижников и постников, которыми так богата древняя история христианской церкви. Между современниками митрополита находились такого рода свободного направления

люди, которые ссылаясь на особенности своего времени, говорили, что в настоящее время нет никакой нужды христианам брать на себя те чрезвычайные труды и подвиги, которые составляют отличительную черту жизни христиан более раннего периода существования христианства. Другое возражение еще замечательнее. Даниил опровергает в своем послании мнение тех из своих современников, которые говорили, что достаточно для спасения одного призывания имени Божия, иными словами одной веры. Выше приведенные возражения современников автор относит к «преданиям человеческим, разоряющим собою заповеди Божии», и в противовес им делает увещание «с желанием несытным стремиться исполнять все заповеди евангельские, и вести жестокую и болезненную жизнь, исполненную многих трудов и постов», так как, говорит пастырь, «не бо царство Божие брашно и пиво, но правда и постничество». При этом митрополит еще присовокупляет, что никто не должен ссылаться при исполнении нравственных требований на свою немощь и неудобоеисполнимость Евангельского закона, удачно мотивируя свою мысль ссылкой на слова св. Иоанна Лествичника¹⁴⁷².

В тринадцатом послании предлагаются более частные средства, способствующие сохранению целомудрия. Из таких средств нужно прежде всего указать на постоянное внимание к помыслам. Касаясь помыслов, Даниил старается определить внутренний их характер, и виды и степени их нравственной вменяемости. В душе человека помыслы проходят пять степеней прежде, чем сделаться совершившимся фактом: прилог, сочетание, сложение, пленение и страсть. «Прилог» есть мысль или образ какого-нибудь предмета, независимо от воли человека являющийся уму и чувствам. «Сочетание» это ответ нашего ума на появление в душе прилога, произвольное удержание его в сознании, но еще без всякой к нему и в пользу его склонности. «Сложением» называется то состояние души, по которому она благосклонно относится к помыслу и в своем уме соглашается поступить так, как внушает помысл. «Пленение» это уже такого рода душевное состояние, когда ум и сердце против воли человека устремляются к появившемуся

помыслу. «Страстью» же обозначается та склонность, которая долгое время остается в душе, и чрез то обращается в привычку. По степени нравственной вменяемости признаются: прилог состоянием безгрешным, сочетание почитается уже не всегда безгрешным; вменяемость сложения обуславливается степенью духовно-нравственного совершенства: остальные считаются нравственно вменяемыми¹⁴⁷³.

Блюдение помыслов само предполагает особые, частные средства для того, чтобы при помощи их можно было достигнуть одной общей цели – целомудрия. Для того, чтобы удобнее следить за характером помыслов, чтобы легче поддерживать чистоту их, для этого необходимо удалять от себя как можно далее все то, что сколько-нибудь может возбуждать страсть сластолюбия. А это прежде всего может случиться со стороны тех лиц, которых дают возможность удовлетворять порочному инстинкту, т. е. женщин. Таким образом первое средство, какое необходимо соблюдать, чтобы сохранить чистоту и дать покой и доброе направление течению своих помыслов это – удаление от общества женщин. Даниил с особенною подробностью распространяется по этому предмету и нередко возвращается к нему несколько раз в одном и том же послании¹⁴⁷⁴. Свой совет он мотивирует словами св. Василия Великого, который говорит «яко вино и жены от Бога отлучити творят и разумныя», и который точно также дает такой совет: «бегай сопребывания единовозрастных и удаляйся от них, яко от пламене»¹⁴⁷⁵. Мысль автора подтверждают и приводимые им слова св. Исаака Сирина¹⁴⁷⁶, и Иоанна Лествичника¹⁴⁷⁷.

Не одни близкие отношения и постоянные сношения с женщинами опасны для целомудрия. Один взгляд на них может поднять целую бурю страстей в душе человека. Поэтому для человека необходимо хранение очей, чтобы «не взираи очима семо и онамо» и не давать «оку смотреть доброту чуждую»¹⁴⁷⁸. Свой отрицательный взгляд на созерцание лица женщины и вообще всякого красивого лица Даниил аргументирует и отчасти выражается словами св. Ефрема Сирина¹⁴⁷⁹ и Исаака Сирина¹⁴⁸⁰.

Не одно чувство зрения может служить источником и причиною, вызывающею на дурные помыслы и тем возбуждающею плотскую страсть. И другие чувства могут быть проводниками ее. Это по крайней мере имеет значение в отношении чувства осязания. Ощущение мягкого тела, частое прикосновение к членам, при отсутствии или невозможности естественного удовлетворения требования природы, возбуждая в человеке страсть, увлекает его к противоестественному удовлетворению ее. Поэтому Даниил категорически запрещает «осязати кого что от удов, яко се: или за руце кого держати, и мягкостию и гладкостию услажатися, или главу обнимати, и ланите приимати и осязати, и не яко желая плотскаго похотения, но яко от духовныя любве мняся сие творити, или от жалости на котором показая сицевая, или забывся, и по малу малу приходит пострекание, и растет страсть, и скоктание, и мокроту многажды во сне и на яве содевает». Не только осязание чужого тела бывает способно возбуждать в человек плотскую страсть, но и осязание своего собственного тела и то вредно действует на его духовное настроение. Как противовес возбуждению порочной страсти подобным путем, Даниил, ссылаясь на авторитет св. Исаака Сирина, дает такой практический совет: «да не обнажиши что от уд твоих, и да не осяжеша наготу плоти твоей рукама твоима; и аще нужда ти будет от свербения, обвий руку твою срачецею, или порчищем, и тако почиши тело, а не голыми рукама осязавши е, и да не обнажиши что от удов твоих, ниже да приблизиши телеси чием, ниже телеси твоему кого приблизитися оставиши, кроме нужная великия благословныя вины»¹⁴⁸¹.

Не одно общество женщин действует развращающим образом на человека. То же самое действие производит и мужское общество, если только связь его покоится на безнравственных началах. Отсюда является новый совет ревнителю целомудрия «бегать сонмищ лукавых, бегать мудрований плотских и собраний прелюбодейных». Только то окружающее человека общество благотельно, которого связь покоится на св. вере и чистой нравственности. В обществе благочестивых людей все беседы и рассуждения запечатлены

одним и тем же характером религиозности и благочестия. Даниил представляет пример благочестивой беседы между христианами. «Сие беседовати подобает всякому христианину, говорит он, еже к славе Божии и к спасению души, и яко он собор сице и сице рече о святых христианстей вере и о дельных завещаниях, или яко божественное евангелие глаголет сице, или яко апостол рече сице, или яко пророци прорекоша и научиша сице, или оно божественное писание глаголет сия тако и тако, или бысть негде сие устроено тако, яко оно священное правило повелевает и апостольская и божественных отец предания глаголют и о богословии, и о правоверней вере, и о законе и учении, яже исперва прият святая церквы от святых апостол и богоносных отец. Сия разумеваем и сия мудрствуем, и сия глаголем, и сия друг со другом ликовствуем и беседы беседуем в любви духовней и в любви Божественней». Так, вести себя заповедует Даниил постоянно во время всяких обыденных занятий: «любо аще делающе что, или на пути ходяще, или в домех с женою и с детьми сидяще, или на ложах ваших или на обедах ваших». В другом месте он выставляет пример бесед другого рода, бесед людей порочных. Он говорит, что в суетной беседе людей, плотское мудрствующих, можно слышать только «праздные и кощунные» рассуждения, но никогда здесь не услышишь благоговейно рассуждающих о славе Божией и о спасении души, между собеседниками никогда не найдутся такие, из которых один завел бы речь «от Божественного Евангелия», другой «о священных апостолах», третий – «о св. пророцех», четвертый «о преподобных и богоносных отцах наших», пятый – «о всем смотреии плотскаго Христова пришествия» и пр. Замечательно у Даниила ясно проглядывает подозрительность и в отношении благочестивых бесед. Он и их старается ограничить, говоря, что хотя и «сладка есть беседа духовных наших братий, но она не оскудная (т. е. продолжительная) повреждает». Касательно этого взгляда Даниила нужно заметить, что он основан на словах св. Исаака, а последний рекомендовал его безмолвникам – подвижникам, для которых многоглаголанье, по их обетам, признавалось грехом. Наш автор слишком рабски отнесся к своему

авторитету. Под непосредственным влиянием тех же аскетических правил автор рекомендует особое средство для целомудрия – удаление от общества людей, безмолвие и молчание, – требования, исключительно возможные для монахов и отшельников, но они тем не менее рекомендуются всем верующим и авторизуются словами Василия Великого и Петра Дамаскина¹⁴⁸².

Между людьми высоконравственными и порочными не должно существовать полной изолированности. Благодетельные должны заботиться о нерадивых своих братьях, исправлять, вразумлять их и, если после всех попыток к их излечению, они окажутся неисправимыми, то только в этом случае должны быть порваны связи между теми и другими. Но и эта решительная мера является как предохранительное средство в отношении людей доброй нравственности, чтобы они, вращаясь среди людей порочных, сами не увлеклись пороками. Этот отдел рассуждений об отношении к людям низкой нравственности Даниил ведет и по местам выражается даже словами св. Василия Великого.

До сих пор рассматривались более отрицательные средства к целомудрию. Из положительных средств, способствующих к сохранению целомудрия, служит воздержание наше «о всех вещех и на всяк час». Невоздержание, особенно невоздержание в пище, сопровождающееся тем, что, благодаря ему, человек иногда начинает «растерзоваться и утучневати», приносит не мало нравственного и физического вреда, именно: «оно и тело оскверняет, и душевное благородие погубляет, и добродетель испражняет, и от Бога отлучает». Даниил понятие воздержания принимает в его чисто аскетическом значении, когда он, как противодействию воздержанию, рассматривает на основании слов св. Исаака даже чисто органическую сторону жизни человека, именно «здравие талесе», которое не будучи само еще грехом, но способствует тем не менее последнему, так как от него «естество удобнее уклоняется к страстям греха»¹⁴⁸³.

Чтобы более пристраститься к подвигам воздержания и вообще к подвигам добродетели, а отсюда само собою и добродетели целомудрия, – для того Даниил рекомендует очень

педагогическое средство, это постоянное памятование дня смерти, вечных мук, второго пришествия Сына Божия на землю и Его страшного суда. Митрополит очень часто возвращается к этому предмету. Здесь подробно рисуются картины суда над праведниками и грешниками, представляется в ярких чертах счастливое положение первых и ужасное – вторых. Иногда пастырь касается и внешней обстановки страшного суда: «там течет огненная река, потребляющая землю, свивается небо, падают звезды подобно листьям дерева, там слышится скрежет зубный, виднеются изощренные трезубцы, предназначенные для мучения грешников», и т. п. При описании второго пришествия И. Христа и страшного суда Даниил пользовался рассуждениями св. Ефрема Сирина¹⁴⁸⁴.

Одно из первых занятий человека, ведущих его к благочестию, это чтение божественных писаний. Заявляя себя сторонником, изучения писаний, Даниил делает уступку для людей слабых и не могущих в совершенстве совладеть с писанием, считая для них достаточным упражнение в писаниях не вполне совершенное, а только некоторое знакомство с ними или «отчасти» как он сам выражается по этому поводу¹⁴⁸⁵.

Все рассматривавшиеся до сих пор средства, какие рекомендует Даниил для противодействия нравственной распущенности, соответствуют истинным началам христианской и православной морали. Но он указывает еще одно средство для известной цели, которое изобличает в нем не вполне правильное понимание христианской нравственности. Средство это есть оскотление. В ряду авторитетов, которыми наполнена большая часть тринадцатого послания, находятся три сказания, содержание которых прямо говорит об их тенденции оправдать нехристианское средство сохранения целомудрия – оскотление. Таковы помещаемые в их целом виде сказания об Илие постнике, который был оскотлен тремя ангелами¹⁴⁸⁶, о некотором другом подвижнике, оскотленном по чудесному гласу, слышанному свыше, и наконец о некоем пресвитере Кононе, у которого специфическую особенность мужчины парализовал сам Иоанн Креститель¹⁴⁸⁷. Косвенное оправдание и похвала оскотлению проглядывает и в другом

помещаемом Даниилом сказании об авве Пахомии, который для умирения своей волнующейся плоти прикладывал к детородным членам змею, чтобы он лишила их возможности мучить подвижника¹⁴⁸⁸.

Далеко не всякий в состоянии последовательно шествовать указанными средствами по пути добродетели целомудрия. Нравственная природа человека склонна к падениям¹⁴⁸⁹. В случае, если человек падет от находящихся на него страстей, то он не должен приходить в отчаяние, а напротив должен стараться о том, чтобы как можно скорее «паки возстати». Падшего восстанавливает прежде всего покаяние. Другое средство при падениях – вообще молитва.

В тринадцатом послании Даниил делает разграничение грехов, которыми нарушается целомудрие. Здесь плотской грех рассматривается в видах грехов мысли, и грехов телесных или грехов факта. Мысленный блуд, как и телесный, одинаково греховен и подлежит осуждению. Но по степени виновности мысленный блуд, во всяком случае не так, тяжел, как блуд, перешедший в действие. – Говоря о различии мысленного и телесного блуда, Даниил пользуется рассуждениями св. Василия Великого, Ефрема Сирина¹⁴⁹⁰, св. Исаака Сирина¹⁴⁹¹, Максима, сказаниями от старчества и ссылками на священные правила¹⁴⁹².

Даниил останавливает свое внимание и на чисто физиологических изменениях человеческого организма, происходящих из полового стимула, и с этой стороны соприкасающихся с предметом учения о целомудрии. С таким именно характером является у Даниила вопрос о непроизвольном извержении. Судя по тому вниманию, с каким митрополит относится к этому предмету, можно заключить о той важности, какую в его глазах и в глазах его современников представлялся вопрос об «истицании» как выражались тогда, – явлении более физиологическом, чем нравственном. Многие книжники древнего времени сосредоточивали свое внимание на истицании и пускались в самые обстоятельные и подробные рассмотрения о том вменяемо ли это состояние в грех человеку, или нет¹⁴⁹³. Решая вопрос о нравственной вменяемости

известного явления Даниил от себя не говорит ничего. Вместо того он группирует в своем послании несколько святоотеческих и подвижнических изречений, касающихся занимающего его предмета как-то: св. Василия Великого. св. Афанасия, Великого¹⁴⁹⁴, св. Иоанна Лествичника¹⁴⁹⁵, Максима¹⁴⁹⁶ и за ними скрывает свои мысли. Общая мысль указанных отцов и подвижников состоит в следующем. Все они рассматривают произвольное извержение с двух сторон во-первых, как состояние произвольное, естественное, и как состояние, вызванное самим человеком, его дурными помыслами. Первое состояние есть состояние безгрешное, оно имеет в органической жизни человека значение одинаковое с выделением напр. «от ноздри, от уст и от чрева».

Среди самых разнообразных и разносторонних рассуждений митрополита Даниила можно найти не мало данных для определения того, как он широко понимал целомудрие. Целомудрие, по его мнению, не есть только внешняя физическая чистота, но внутреннее хранение, внутренняя чистота помыслов. Целомудрие понимается им как общее духовное настроение: «целомудрие есть, говорит Даниил словами св. Исаака Сирина, иже не в труде, ни во время рати и подвига, престают от него скверные помыслы, но еже истинною сердца своего еже не возрети безстыдно скверными помыслы в лица чужая доброты»¹⁴⁹⁷. Добродетель целомудрия получает свое высокое нравственное значение тогда, когда она, составляя из себя внутреннее постоянное настроение духа христианина, соединяется с другими христианскими добродетелями, когда она вытекает из строгого соблюдения всех евангельских заповедей. «Аще хочещи девственник нарещися, говорит Даниил, соблюди заповедь Самого Господа, глаголющую будите милостиви, якоже Отец ваш небесный милостив есть». Нравственная ценность целомудрия зависит от исполнения христианином других евангельских заповедей и особенно заповеди о любви к ближнему. «Аще кто любит девство хранить, заповеди же Христовы ни мало подщася хранить, не оставляя братиям прегрешения их, но оскорбляя и злоторя... сей забывая ходит, или помрачен сый от сатаны».

Истинный девственник всегда снисходителен к ближнему и всегда прощает ему его слабости, помня слова самого Господа, сказанным им ап. Петру, что должно прощать ближнему не семь раз, а семьдесят седмицею (Мф.18:22). Здесь Даниил помещает у себя в целом вид, евангельскую притчу о царе, состязавшимся с рабами своими должниками, из которых один, прощенный господином в своем долге, отнесся с необыкновенною жестокостью к собственному своему должнику, состоявшему у него в долгу на незначительную сравнительно сумму, за что и предан был мучителям (Мф.16). В примере того, как необходимо прощать ближнему, Даниил приводит самого Иисуса Христа, который во время своих страданий «о злодейцах Отцу моляшеся». Вообще всякий, ищущий истинного целомудрия, должен всегда понуждать себя «на всяку добродетель» и стремиться к достижению совершенной чистоты во всех своих мыслях, словах и действиях и достигать не растленной непорочности новорожденных младенцев.

Великий тяжелый труд шествовать по пути целомудрия. «Бес блудный» постоянно ратует на человека и иногда не без успеха. Соблазнительные действия дьявола оказываются иногда успешными между прочим и от того, что в основе страсти сластолюбия лежит естественное стремление человека к лицу другого пола, стремление врожденное и связанное с его природой. Человеку таким образом предстоит непрестанная борьба с блудным бесом, который «постоянно пишет напасть в помыслах человеческих»¹⁴⁹⁸, и тем более всего вредит ему. Конечно, борьба здесь предстоит сильная, но в распоряжении человека находятся два средства противодействия нападкам врага. Это терпение и молитва. Что действительно посредством терпения дьявол был часто побеждаем, а слабый, по-видимому, человек и тот пред ним оставался победителем, это Даниил подтверждает множеством рассуждений, свидетельствующих о благодетельности для христианина терпения вообще. Подвиг терпения свойственен всякому христианину. Возродившись в крещении, человек здесь же начинает свой скорбный тяжелый путь к спасению. И вся жизнь его должна пройти среди страданий и скорбей. Эта мысль у Даниила выражена словами

св. Макария Великого. Что действительно таково назначение человека на земле, Даниил представляет множество примеров и между прочим ссылается на примеры из жизни древних ветхозаветных праведников: Авраама, Исаака, Иакова, Давида, Илии пророка, Исаии, Иеремии, Иезекииля, Даниила, трех отроков и других ветхозаветных праведников. Действительно примеры подобраны удачно. Из них очень ясно вытекает та истина, что и праведники осуждены в здешнем мире на страдания, а тем более это должно иметь место в отношении людей, стоящих в нравственном отношении ниже праведников. Даниил берет пример и из Нового Завета и здесь в лице Самого Основателя христианства видит пример чисто Божественного терпения. И. Христос проявил такое терпение, что «ниже клеветаем восклеваша, ниже стражда воспрещаша, ниже бием возбияша, но и одежды отъятия молча терпеша». Для большей авторитетности своих суждений митрополит приводит обширное свидетельство из Св. Симеона Нового Богослова, в котором последний в ярких чертах описывает осуждение и крестные страдания Спасателя и Его необыкновенное терпение¹⁴⁹⁹. Выставляя И. Христа, как пример и образец деятельности для его последователей, Даниил спешит сделать, вполне правильную с точки зрения христианской морали, оговорку, что «невозможно есть человеку истинно и естественно Христу Богу уподобиться, но в них же есть достойно, но и возможно человеку пребывать: не запрещати морю, ниже ходити по водам, но еже быти смиренем, и кротцем, и милостивем и терпяще досажения и укорения»... Первенствующая история христианской церкви обильна образцами подвижничества, и страданий и беззаветного терпения. Здесь выступает целый сонм св. Апостолов и учеников Христовых, святых мучеников и разных преподобных отцев, и вообще святых мужей и жен, из которых каждый может быть примером подражания для христиан последующего времени.

В конце послания митрополит говорит, что он написал его ради и во имя евангельской любви на пользу себе и другим и просит лицо, к которому написано послание, поминать его в

своих молитвах. Наконец он вносит замечание, что все послание «от выше да иже до zde» собрано им от Божественных писаний.

Тринадцатое послание самое неудовлетворительное из всех посланий Даниила. Оно чрезвычайно обширно. В нем нет ни последовательности, ни единства предмета, встречаются неоднократные повторения. При обилии святоотеческих свидетельств, которыми наполнена самая большая часть послания, при беспорядочности изложения, при отсутствии логической связи, трудно бывает выделить во многих местах то, что собственно принадлежит здесь самому автору послания, и что приводимому им тому или другому церковному писателю. Встречается и другого рода трудность: автор иногда, пользуясь тем или другим церковным авторитетом и выражаясь его словами, тем не менее умалчивает об источнике своего заимствования и тем чужие рассуждения выдает как бы за свои.

В содержании послания находятся мнения, противные истинному пониманию христианской нравственности (допущение оскпления), которые суть плод увлечения Даниила некоторыми аскетическими тенденциями, явившегося под влиянием крайней распущенности современного ему общества.

Своеобразный характер содержания тринадцатого послания исключает возможность передачи находящихся в нем мыслей в порядке следования, какой дан им в послании. В те намеченные пункты нравоучений Даниила, находящихся в тринадцатом послании, сгруппированы нами в видах более удобного ознакомления с посланием и обобщены на основании разбросанных по разным местам послания рассуждений автора.

Послание о блудных помыслах. Такое обозначение послания сделано не самим автором, – в рукописном сборнике оно не имеет пред собою никакого названия; последнее дано ему уже в последствии историками на основании самого содержания послания.

Повод к написанию послания был очень простой. Один, как нужно думать, благочестивый человек, мучимый блудными помыслами, обратился за пастырским наставлением к митрополиту и письменно просил его помочь его горю. Послание¹⁵⁰⁰ так и начинается указанием на предмет, по которому оно написано. «Писал еси ко мне, так начинает свое послание митрополит, как моей голове быти, яко зело объят есть от блудных помыслов». Затем, в утешение его он говорит о тяжести хранения целомудрия и утверждает, что блудные помыслы подобны морю, в котором «восходят великия волны».

Послание довольно кратко. По своему содержанию оно в самых общих чертах повторяет мысли предыдущего, тринадцатого, послания. В послании, сообразно поводу, какой послужил для его написания, предлагаются советы и рекомендуются нравственные средства, какие, по мнению автора, более всего содействуют целомудренной жизни.

В ряду средств, на которых утверждается и развивается чистая высоконравственная жизнь христианина, Даниила на первом месте ставит, как это он делает и в тринадцатом послании, страх Божий и исполнение всех обетов, даваемых каждым при крещении. Здесь не встречается ничего нового не только в мыслях, но и в способе выражения их, из которых некоторые буквально воспроизводятся и в тринадцатом послании¹⁵⁰¹. Даже самое расположение мыслей и аргументация их по местам в том и другом послании почти тождественны¹⁵⁰².

Вторым, более частным, средством для сохранения целомудрия в этом послании, равно как и в тринадцатом, признается внимание к себе и блюдение своего сердца от

дурных помыслов. И здесь совет высказан в одинаковых с тринадцатым, посланием выражениях.

Третий пастырский совет повелевает "сохраняться от видения молодых и гладких лиц и слышания бесед таковых, иже возсталяют страсти, ни осезовати же, ниже осезоватися, ни осужати же кого оскорбляема от плотских похотей, ни празднословити же, ниже смехотворных словес вещати, иже воздвигнут страсти и возсталяют нечистые помыслы, любите беседу духовную, иже о Христе житие добродетельно имущих, и красящих сединами в старости мастит». В этом совете в самом сжатом виде, в форме сухого фактического перечня сгруппированы все те многочисленные средства, ведущие к целомудренной жизни, какие так подробно изложены в тринадцатом послании м. Даниила. Здесь заслуга автора состоит в том, что он сумел обобщить и схватить все те общие положения, по поводу которых он распространялся в другом месте и по другому случаю.

Победа над порочными страстными помыслами дается не вдруг. Самую сильную помощь при борьбе с помыслами оказывается прилежная молитва к Богу. Даниил здесь представляет подходящее к данному случаю образцы молитвы, которые почти все составляют выбор стихов из разных псалмов Давида с более или менее патетическим характером. Как особый род молитвы противодействующий появлению дурных помыслов, является у Даниила частое употребление имени И. Христа («Иисусова Имена»). И эта часть послания во многих местах, не говоря уже о тождестве мыслей, воспроизводится буквально в тринадцатом послании. И в настоящем послании, равно как и в тринадцатом, Даниил приблизительно в одних и тех же выражениях проводит мысль о великой трудности борьбы с скверными помыслами¹⁵⁰³ и устанавливает такой взгляд на целомудрие, что оно «невнешнее точию житие, но сокровенный сердца человек, егда чистотствует от скверных помысл»¹⁵⁰⁴.

Таким образом, рассмотренное послание не включает в себе никаких новых данных, и по своему характеру представляет из себя свод общих положений, которые со всею

подробностью развиты были в тринадцатом послании м. Даниила.

IV

Четырнадцатое послание¹⁵⁰⁵ «о духовном внимании, и трезвении и брежении» написано по следующему поводу, о котором можно судить из самого содержания послания. В содержании послания находятся некоторые указания на личные отношения автора послания с тем человеком, которому оно адресовано. Из послания видно, что нравственная связь между Даниилом и поучаемым им в послании лицом существовала издавна. Послание также обнаруживает близкое знакомство Даниила с нравственным состоянием лица, к которому он пишет послание. Духовное чадо Даниила, как нужно предполагать на основании содержания настоящего послания, не отличалось вообще твердостью характера и стойкостью нравственных убеждений, не всегда было верно долгу истинного христианина и даже, кажется, по временам впадало и в разврат. Но несомненно, это была личность не из окончательно нравственно падших. В ней по временам ясно пробуждалось сознание и говорила совесть, что она живет не так, как должно жить истинному христианину. Отсюда, после каждой отдельной вспышки разгула естественно у нее являлись сильные мучения и угрызения совести, которые в свою очередь вызывали слезы раскаяния. Подобное нравственное состояние приводило это лицо в отчаяние. Оно начинало искать себе нравственной поддержки и часто находило ее в пастырских наставлениях м. Даниила. Такого рода обращения были часты. Митрополит вел деятельную переписку с лицом, которому написано настоящее послание, когда он открыто и прямо в нем заявляет, что он так много наставлял его («многажды писах и советах, прежде рекох и писах ти и др), что ему невозможно делать на него извет» или выказывать «жалость». Одно из обращений этого лица, нравственное состояние которого только что описано, после одной из вспышек нравственной разнузданности и послужило для Даниила поводом к написанию послания «о духовном внимании, и трезвении, и брежении», в котором он, намекая на нравственное падение своего духовного чада,

пишет с горестью в сердце: «и се ныне паки окаянное наше забвение, и леность, и злое наше невнимание и небрежение в различныя страсти нас поползатися сотворило есть. И се скорбиши и сетуеши, и плачеши и слезы проливаеши, и се яко от ума изступив и яко пленен и изумлен, и неистов пребываеши. И се паки небрежение, и паки леность! Доколе разслабленное житие, доколе бедное пребывание, доколе рискание страстное и шествование прелестное лукаваго века, низводящее во адъ? Внял ли еси, о возлюбленный духовный мой брате, якоже и прежде рекох и писах ти»?

В Новгородском Софийском Сильвестровском сборнике не существует четырнадцатого послания, как отдельного литературного памятника. Но в нем непосредственно за тринадцатым посланием находится, отдельная от него очень ограниченная по своему объему, и не предшествуемая никаким названием, самостоятельная статья, которая оказывается ничем иным, как очень незначительным отрывком из того самого послания, которое в других рукописных сборниках, обозначается названием четырнадцатого.

В четырнадцатом послании устанавливается общее начало нравственной деятельности. Это – постоянное духовное внимание ко всему окружающему человека и особенно к своим внутренним, состояниям. «Много нам подобает, так начинает Даниил свое четырнадцатое послание, имети духовного внимания, и трезвения и брежения о спасении нашем..., никто же бо спасся кроме внимания и трезвения и брежения». Необходимость в постоянном внимании к себе, и к своим действиям, и ко внешним явлениям обуславливается опасностью увлечения благами видимого мира. Увлеченный благами мира человек естественно забывается в своем мимолетном и непрочном счастье и мало оставляет времени для того, чтобы подумать о душе. Даниил справедливо замечает, что «мятеж и молва (мирская) помрачает ум», и что «презорство же и гордость до конца погубляет, много повреждает мирская слава от духовнаго жития», хотя эта слава сама по себе есть и не преступна, а «богоданна», как ее называет св. И. Лествичник. Нравственный вред, происходящий от невнимания

к религиозным потребностям своей души, не исчислим: «много от начала мира от невнимания и небрежения пакость привниде духовному житию: и отсюда в различныя ереси, и в раздоры, и сонмищи, и в прелести и в страсти распростресе лютый сей недуг»...

Вторая мысль послания касается одного частного наставления поучаемому, которое состоит в том, чтобы «долу имети очи и отлучатися от бесед женских, и не взирати на жены, и на девицы, и на доброзрачных женовидных юношь лиц и соводворения с ними и бесед их». «Аще ли от бесовских сих сетей не потщишися хранити, так заключает свой совет митрополит, познавый яко зело пострадати имаши скверная падения».

Четырнадцатое послание дышит чувством любви и искреннего отеческого участия к поучаемому лицу.

Десятое послание м. Даниила о том, «яко душевредно есть совокуплятися и беседовати с женами и с мужи женовидными»¹⁵⁰⁶ последнее в ряду посланий, сопрাকাющихся с учением о целомудрии, не вносит собою никаких новых воззрений и взглядов для характеристики литературной деятельности митрополита. Но оно важно, как исторический памятник некоторых бытовых и явлений древнерусской жизни, некоторых отдельных черт жизни древнерусского человека. Во всех предыдущих посланиях этого отдела преобладал элемент дидактический, среди которого мало можно найти черт, принадлежащих собственно современной жизни, и относящихся к особенностям нравов того отдаленного времени. Общее, что только можно вывести из всех рассмотренных посланий этого отдела, это то, что в современном Даниилу обществе господствовали довольно широкая распущенность и разврат. Существование этого явления, конечно, не может подлежать никакому сомнению, так как иначе совершенно не было бы никакой необходимости и для Даниила писать столько посланий о целомудрии, сколько их осталось от него. Это тем более так, именно должно было быть, что он писал по вызову, имел постоянные предлоги и поводы, какиеставляла ему жизнь современного ему общества. Но в каких частных чертах обнаруживалась распущенность, об этом ничего почти не говорят послания настоящего отдела. Десятое послание м. Даниила несколько разъясняет картину нравственного состояния общества и с этой стороны является прекрасным дополнением к предыдущим посланиям отдела. Содержание этого послания по отношению ко всем предыдущим служит фактическим комментарием и в то же время объясняет собою ту пастырскую настойчивость, с которою Даниил, иногда с непозволительною крайностью увлекающегося человека, рассуждает о целомудрии, чистоте, средствах к их сохранению и т. п.

В послании можно отметить два отдела: один исторический, характеризующий личность, к которой написано послание и отношение к нему митрополита Даниила, другой – дидактический, излагающий нравственные наставления лицу, к которому оно написано.

Нравственная или вернее безнравственная личность, к которой написано десятое послание м. Даниила, несомненно интересное явление в древнерусской жизни. Этот человек занимал видное место в обществе и точно также выделялся из ряда обыкновенных людей своею порочною жизнью. Он состоял в преступной связи не с женщиною, как это обыкновенно бывает, а с мужчиною, несомненно молодым, вероятнее всего с кем-либо из состоящего при нем служебного персонала. Связь была довольно продолжительная и помимо противоестественным образом удовлетворяемых инстинктов покоилась еще между ними и на отношениях, по-видимому, более нравственного характера. Между ними всегда существовало полное единодушие. Очень может быть, что здесь было не более, как заблуждение; видимое единодушие скорее всего основывалось на той прямой животной связи, по которой «душевредная любовь Господина восходила» на его молодого друга. Будучи давней, связь эта не могла долго оставаться тайною для других. Действительно, о ней знали весьма многие. «Множицею от многих слышах о напасти твоей и плаках зело горько о беде твоей», так между прочим пишет несчастному рабу жалкого порока м. Даниил. Позорная страсть, долго удовлетворявшаяся, начала дурно действовать на здоровье порочного, она надламывала его физические силы и расслабляла все умственные его способности. Митрополит Даниил, хорошо знавший слабую сторону этого человека, принял меры для его вразумления. Но по щекотливости самого дела, усиливавшегося еще высоким положением преступного страдальца, ему трудно было подыскать удобное время, равно как и более подходящее средство ко вразумлению. «Вельми хотех руку помощи подати, говорит об этом митрополит, но не имех приличного времени како приступити к тебе, аще многажды беседовах любви твоей, аще изъевлях в мале нечто

притчею, но ничтоже успех самому ти не подщавшуся на се». Но болезнь и физическая слабость сломили самый крепкий и устойчивый характер. Вместе с физическим расстройством стали чаще являться мысль и сознание греховности, в состоянии болезненного расстройства начали всплывать старые грехи, а отсюда и естественный ужас пред скорою смертью и страшною ответственностью за гробом. А при всем том не умолкали и требования сильной своею давностью страсти. Отсюда можно уже иметь приблизительное понятие о нравственном состоянии этого человека, которое было близко к полному отчаянию. Вот, находясь приблизительно в одном из таких состояний, несчастный, разбитый физически и не имеющий никакого нравственного утешения, кроме мучительного сознания за собою массы грехов, обратился за духовными советами к митрополиту и, под тяжестью их, излил пред ним все свое горе и открыл ему позорную свою страсть. Об этом обстоятельстве упоминает Даниил и в своем послании к нему. «Имиже веси судьбами Всемилостивый Бог устроил жестокое и не поболненное твое сердце и преклонил железную твою выю, так между прочим пишет он, тем же вся напасти твоя *по тонку* изрек еси моему окаянству. И помяни вопль твой, помяни слезы твоя, изливаемые на грешную твою ногу, помяни како плачася глагола еси ко мне грешному иноку Даниилу, яко должен еси возмущати и укрепляти мя; и весь недуг твой открыл еси моему не достоинству». Из слов Даниила яснее всего видно, до какого состояния дошел в своей страсти несчастный служитель порока. Архипастырь дал ему самый простой и в то же время подходящий к его положению совет: «не токмо не совокуплятися или беседовати с женами и с отрочаты юными, но ниже взирати безстыдно на лица их, и особенно не совокуплятися ниже беседовати с тем, на которого восходила его душевредная любовь, и паче же на един хранитися еже не беседовати с ним не токмо не полезных, но и мнящихся благословных и духовных бесед». Не особенно сильно и на долго подействовали пастырские наставления Даниила. Ослабели симптомы болезни и физических страданий и давняя страсть снова вызвала своего поклонника на прежний

путь порока и заставила работать для своего удовлетворения. А за этим само собою следовали снова болезнь и снова те же нравственные мучения и угрызения нечистой совести. На этот раз несчастному уже тяжело было лично обращаться к митрополиту за духовными советами и утешением, а потому он делает это в письме, где он и изображает свое жалкое состояние и говорит, что он «в скорби велицей от обдержавших его болезней и горестей страстей зельных, воюющих его немилостивно», но скромно умалчивает об истинной причине всех своих невзгод и страданий. Понятно, в его молчании говорило естественное чувство стыда, нежелание предать письмени то, что не совсем легко передается даже устно. Конечно Даниилу не стоило большого труда самому доискаться истинных причин несчастья его пасомого, когда он знал о них уже давно, но все таки его личное чувство было задето скрытностью того, кто сам искал его наставлений, и потому он пишет ему: «а от которых тебе вещей вред, сие скрывая, kryeши от моего недостойнства, помяни, любимиче мой, окаянную мою худость... аз глаголах тебе»... Ответом то на письмо и послужило десятое послание Даниила.

Во втором отделе послания митрополит дает соответствующие пастырские наставления своему духовному сыну и возвращается к старому предмету, предлагая ему совет удаляться общества женщин и красивых юношей и особенно, как можно скорее, постараться удалить от себя предмет его противоестественного увлечения, угрожая в противном случае и ему, и его любимцу одинаковою ужасною участию за гробом вечными муками. Свои пастырский совет избегать общества женщин и красивых юношей Даниил подтверждает словами евангельских текстов о соблазняющем десном оке и десной руке (Мф.18:8–9) и толкованием их, принадлежащим св. И. Златоусту, который объясняет их в том смысле, что здесь этими словами Спаситель требует от своих последователей удаления от всего соблазняющего, хотя бы оно было для него так же драгоценно, как правый глаз или правая рука. Настоятельное убеждение удалить от себя предмет своей позорной привязанности Даниил, кроме священных аргументов,

подкрепляет еще психологическими наблюдениями и соображениями, которыми никак нельзя отказать в их вескости и практическом значении: «аще отженеши от себе такового, почиеши от обдержания тя скорби и залога злых и нечистых страстей, аще ли же закосниши отсеши от себе такового и по малу малу растет страсть, дондеже пленен будеши, помрачаем от пьянства всепагубных страстей, и по сем, аще восхощеши, не бо волен в себе будеши, но пленяем и водим, якоже скот, от нечистых страстей, увы мне, погрязнеши нечаянно»!... Для того, чтобы еще более подействовать на несчастного и жалкого грешника, митрополит набрасывает картину, физически и нравственно тяжелого состояния человека, в какое повергает, его порочная страсть. «Поразумей, о возлюбленный и духовный мой брате, какова беда от сего бывает человеку: в котором унынии, и сетовании, и скорби бывает человек, впадый в ту напасть, и потом в кое безнадеедие и отчаяние снисходит, и како очи возведет, или руци воздеет, в нечистоте живя, и каков студ, и срам, и поношение, и укоризны от человек подъяти имать; аще бо зрящем человеком обрящемся в скверне сей не добрее ли изволим умрети, нежели живым быти и обрестися в студе и поношении от всех человек! Сия поминай и по малу восхлащаеши страсть!» Нужно сказать, что весьма многое из тех проявлений вреда, о которых говорит Даниил, поучаемый им давно пережил и переиспытал. А это само собою делает обращения к нему наставления более вескими и рассчитанными на успех. Видно, наблюдательному и внимательному ко всему окружающему митрополиту часто бросались в глаза те вредные во всех отношениях последствия, какими сопровождался противоестественный разврат его времени.

В заключении послания повторяется совет избегать женщин и юношей и в противовес борениям страсти устрашать себя Спасовым судом и вечными муками.

Глава III. Обзорение разнородных посланий

К этому отделу относятся послания безыменные: о страхе Божиим, о страшном суде, о ничтожестве и скоротечности человеческой жизни, два послания к неизвестному епископу, послание к Юрию Ивановичу Дмитровскому и послание к Андрею Ивановичу Старицкому.

I. Послание о страхе Божиим

Обстоятельства происхождения того девятого по счету послания м. Даниила очень несложны. Один из занимавших в его время довольно видное положение в обществе вельмож далеко не отличался нравственными своими качествами. Он известен был в обществе за человека весьма тяжелого и жестокого, у которого никто не мог найти малости и защиты, а скорее всего мог рассчитывать на противоположное. Характер этого чело века, видно, был очень жесток и несносен, когда он сделался предметом общественных обсуждений и разговоров, которые дошли наконец и до митрополита Даниила. Последний знал лично этого человека и еще ранее этого времени неоднократно писал ему свои послания, а также наставлял его и устно.

Полный сознания своего пастырского долга митрополит, узнав о жестоком характере своего духовного сына, решился, насколько возможно, вразумить его духовными средствами и смягчить его необузданный характер. Средством для этой благой цели и послужило настоящее послание.

Девятое послание¹⁵⁰⁷ имеет своим предметом благочестивые размышления о страхе Божиим, хотя и обозначается автором более общим названием «о наказании».

Во введении послания автор по обыкновению ссылается на свою духовную слабость и нравственное не достоинство¹⁵⁰⁸ и затем сообщает, что он много раз уже наставлял и вразумлял своего духовного, но жестокого сына.

Введение послания самое краткое, после которого Даниил прямо переходит к поводу, побудившему его написать послание, и дает такой пастырский совет поучаемому: *«отрини от себе лукавство и нечеловеколюбие, и восприми без ухищрения блаженную простоту, и кротостную премудрость и смирение ко всемъ... и тихо и кротко и смиренно житие, якоже подобает истинным христианом, не ин бо кто предаде или образ даде спасенья заповеди богато-творного смирения православным христианом, но Сам Всемилоливый Господь наш И. Христос»!*...

Наставление подобрано как нельзя более к месту и к случаю и дышет прямою и откровенностью истинного пастыря. В полный противовес недостаткам нравственного характера своего духовного сына митрополит излагает пред ним учение о страхе Божиим. Насколько поучаемый им, как видно было из его действий, отличался жестокостью и отсутствием чувства страха пред ответственностью за нее, так напротив духовный его пастырь избирает для его вразумления такой предмет, который если не мог исправить, то во всяком случае мог заставить призадуматься всякого человека, у которого еще сколько-нибудь было живо религиозное чувство. Даниил отводит страху Божию весьма важное место в области христианского вероучения и христианской морали. По его мнению страх Божий есть начало спасения нашего и корень всем благим, сущим в нас; «имеяй страх Господень, по словам Даниила, сей законы Божия соблюдает, соблюдая же заповеди Божия сей вечного живота наследник будет». Говоря о страхе Божиим автор не делает логического определения его и не указывает широты понятия, какое он соединяет с названием страха Божия. Вместо того он в своих рассуждениях о страхе Божиим сосредоточивает свое внимание на собирании разных подходящих священных евангельских, апостольских и других изречений. Здесь не встречается обширных выписок из памятников святоотеческой литературы. Из последней приведены только: одно очень краткое изречение св. И. Златоуста четыре церковных песни – творения И. Дамаскина и одна песнь – творения Феодора Студита.

Заключение послания перечисляет те блага, какие дарует страх Божий, и какую нравственную перемену производит он в душе христианина. «Помолимжеся Господу Богу, пишет Даниил, да всадит в сердца наша страх свой, понеже страх Господень (есть) источник живота: имеяй страх Божий подвигается подвигом добрых, утончает, и удержит и поработит тело, победит страсти, воздыхает, плачет, слезит, и всегда смертное поучение в себе имат, трепещет же и боится како предстати имат страшному и нелицемерному суду Христову, и каков ответ хочет воздати о всем своем житии, и тако внимая себе, бежит

бесед душевредных, и от сожития друзей неполезных, и соблюдает чувства своя от слышания суетного, и от зренья вредного, и от обоняния женскаго, и от всякаго начинания лукаваго... и вся земная века сего прелестнаго вменяет в уме ты, и пепел, и во всем тщится сохранить себе невредна, и все свое тщание имать о делании заповедей Христовых»... Обобщая все те следствия, какие приписывает Даниил действию страха Божия, мы получим в итоге, что результатом его служит вся совокупность христианских добродетелей.

В конце заключения находится краткое пастырское наставление иметь в сердце своем страх Божий и смиренную мудрость.

Девятое послание о страхе Божиим имеет некоторые особенности сравнительно с другими посланиями Даниила. Оно принадлежит к числу тех немногочисленных посланий, которые носят на себе некоторые черты пастырских поучений, а не учено-богословских трактатов, полных обширных выдержек из разных церковных авторитетов, но слабых назиданием. Чуждое богословской эрудиции, написанное ясным языком, имея вид простого пастырского слова и отличаясь более или менее единством предмета, девятое послание должно быть поставлено в ряду одного из лучших посланий м. Даниила.

II. Послание о страшном суде

Восьмое послание Даниила о страшном суде¹⁵⁰⁹, вызвано было следующим обстоятельством. Некто, имя которого неизвестно, довольно долгое время вел очень невоздержную жизнь и проводил свое время «жируя, по словам Даниила, яко скот и валяся яко свиния в кале». Разгульный, полный пресыщения и пороков образ жизни наконец надоел этому человеку. Его беспорядочность и вообще, «нерадивое житие» не могли еще окончательно заглушить в нем все чувства добра и истины. В нем наконец пробудилось сознание нравственной неудовлетворительности своего положения и он решился совершенно изменить свою жизнь и сделаться более или менее благочестивым человеком. За духовным руководством он решился обратиться к самому митрополиту, откуда можно заключать, что эта личность принадлежала к высшим слоям русского общества. «Толковал еси совет духовен, так начинает Даниил свое послание к нему, со мною, окаянным иноком Даниилом, еже быти тебе отступить от злаго твоего и нерадивого жития, и обратитися к Господу Богу покаянием, и исправить себе и жити богоугодно в законе Его, очистив свою душу и тело, яко же подобает истинным христианином». Последствием сего духовного совещания было несколько посланий митрополита к порочному человеку, которыми он назидал его «многажды». Но плоды их оказались не особенно блестящими. Желание нравственного исправления оказалось непродолжительным, простым увлечением, а не твердым решением человека, задавшегося целью покончить раз навсегда с своим прежним образом жизни. Прелести старой широкой, не стесняемой рамками нравственности, жизни преодолели слабого человека и возвратили его на прежний путь порока. О неблагоприятной перемене в образе жизни своего духовного сына узнал и Даниил и решился подействовать на него своим посланием. «Ныне слышах, о любезне, пишет он к нему, яко в последняя злая низшел еси, и душепагубная дела совершаеши безстрашно, и о сем множицею писах тебе да престанеши от

такового зла, ты же паки в безстрашии Божии пребываеши, жируеши яко скот... Аще паки в безстрашии Божии пребываеши... и обращения и покаяния к Богу не поищеши, и несть ино что чаяти точию муку вечную и тьму кромешную, и червь неусыпаемый и пламень огненный,... и скрежет зубом».

Для того чтобы сильнее подействовать на порочную душу поучаемого Даниил избирает предметом послания к нему изображение страшного суда. В выборе предмета послания проглядывает и практическая мысль его автора действовать всегда соответственно обстоятельствам и выбирать средства действий соответственно нуждам и потребностям человека так, чтобы они были всегда близки к успеху и скорее всего вели к предначертанной цели. Послание так и озаглавливается «о страшном суде».

Описание страшного суда, даваемое ему м. Даниилом, может быть названо эпизодическим. Эпизодическое изображение суда у Даниила состоит в следующем. Сделав несколько замечаний, указав несколько характерных черт в его ходе и особенностях, митрополит сейчас же переходит к назиданию и дает несколько соответствующих нравственных наставлений поучаемому, затем следует определение новых черт суда, а за ним новое нравственное применение к поучаемому и т. д.

«Вельми есть лют день он страшного суда Христова, так начинает митрополит описание грядущего суда,... страшен суд Твой, Господи, Ангелом предстоящим, человеком вводимом, книгам разгибаемым, делом испытваемым, помыслом истязаемым"... Описав далее страшный суд словами пророка Давида, апостола Павла (Рим.2:5) и краткими изречениями св. Афанасия Великого, которые все проникнуты были ужасом пред этим днем суда, Даниил тотчас же отсюда делает нравственное применение и говорит: «убоимся и мы, любимиче мой, и возвратимся от беззакония нашего, оставим нечестие наше. Доколе не воспрянем, доколе тяжким сном спимъ? Уже довлеет нам многого беззакония, довлеет нам многого нечестия нашего, довлеет нам законопреступного хождения нашего, довлеет нам скверных словес, довлеет нам гнусных дел. На кый успех нам

жития сего временная сласть? Уже насытихомся злых и скверных дел, напитахомся безбожных словес... Убоимся могущего душу и тело погубити в огни негасимом, не вжелеим лихоимания и злаго богатства, ибо яко дым исчезает, и яко стен преходит, и яко вода мимо течет и яко возстающего сон отходит. И что имамы тогда отвещати нелицемерному Судии? Каковы нас тогда прияти имут муки? Како имамы стерпети мучение то немилостивое? Убоимся, брате мой любимый, вострепещем, ужаснемся, дбндеже время имамы возвратимся от беззакония нашего, покаимся преже пришествия смертнаго, убоимся дне оногo страшнаго»... Наставление отличается живостью языка и глубоким чувством.

Новое описание страшного суда словами пророков Моисея (Втор.32:21–23), Ис.34:4, Мих1:3–4, Соф1:18; евангелиста Матфея (Мф.24); апостолов Петра (2Петр.3:10). Павла (2Сол.1:7–9. 1Тим.6:13–15. Евр.3:12), непосредственно за которым следует новое прочувствованное пастырское увещание: «о брате мой, востанем, утрезвимся, восплачем пред Господом, сотворшем нас, обратимся от беззакония нашего, оставим злобу, оставим гнус скверности нашея,... понеже без вести есть конец живота нашего»...

Третий прием изображения действий страшного суда, где митрополит пользуется для своей известной цели словами пророчеств Даниила и Софонии и краткими изречениями св. Афанасия Великого и И. Златоуста. Всеобщий суд будет ужасен для всех. «Тогда вси мертвии от гробов возстанут и возрастом едином вси будут». «Здесь всякое естество человеческое наго и умиленно нелицемерному Судии предстанет, ангели окрест престола Его страшнаго со страхом и трепетом стояще пламени видением, и страшни, грозни, огонь мучения областающе, огнено глаголюще, огнем дыхающе, и кто стерпети может страшну ону праведную ярость Судии нелицемернаго, исполнь сущу гнева и ярости?... Кто не устрашится, кто не ужаснется, кто не вострепещет, кто не восплачется, кто болезненно не возопиет тогда»?... Изобразивши в ярких чертах ужасы последнего суда, ожидающего каждого человека, митрополит обращается непосредственно к лицу поучаемого и спрашивает его: «что

сотворим тогда, о возлюбление, многим грехом повиннии сущее? Како убежим лютыя муки тогда? Где ли имамы скрытися тьмы кромешныя, о человече? Како стерпим скрежета зубнаго, узы нерешимыя, червя неусыпающаго, огня негасимаго, плача неутешимаго, тартара, скорби, тесноты, горести, болезни, вздыхания? Тамо языцы пряжеми, тамо темницы и томления, и муки вечныя. И что сотворим тогда, о возлюбленный брате, егда влекоми будем в геонския тыя муки, им же несть конца»? Положение человека на суде вполне беспомощно, там не найдется ни заступников, ни помощников, единственным заступником и спасителем его будут его собственные дела. Митрополит конкретно изображает эту сторону положения человека на суде, когда говорит, что там каждый имеет в виду исключительно только «кождо своя си, и книги совести прочитаючи, и вся непрощаема и немилостивна», что там, «несть покаяния, ни исповедания, несть бо предстоящаго, ни помогающаго, несть изимая и ничтоже от беды оная неможет бо тогда помощи: ни отец, ни мати, ни сын, ни дщи, всяко бо тогда кождо свою нужду имать, и кождо о своей беде трепещет, о друзем же не может попещися: брат не может помощи тамо, ни сестра, ни друг, ни ужика, ни ближний, ни мудр, ни вития, ни познаваемый, ни богатство, ни имение злата и серебра, ниже ино что человеческое, но сия вся непостоянна будут, единый же судяйся престанет со страхом и трепетом многим или богат есть или нищ, или славен, или неславен, или сам той одеяние царское носяй едину помощь от дел имея токмо или оправдание или осуждение. Тогда бо гордость и слава всех смирится, и восплачется кождо неутешимо и непокаянно. О возлюбленный брате! Слышаще таковая обратимся к Господу Богу покаянием и исповеданиемъ... Разумей яко человек есть днесь жив и завтра умираем в гроб относим, и червми снедаем... Вонми же и сие, яко воскресение будет всем от века умершим, и страшный он суд Спасов всех убо воскресить... и судит сущим всем от время даже и до скончания»...

В заключении послания излагаются наставления об исправлении жизни, о возвращении на путь добродетели для того, чтобы не подпасть ужасным карам последнего великого

суда, где будут взвешены и оценены не только слова и действия человека, но и самые тайные сокровеннейшие его мысли, сердечные движения и порывы.

Осьмое послание одно из самых лучших. Оно отличается единством предмета, в нем нет учено-богословских аргументов, оно написано живым подчас увлекательным языком и проникнуто глубокими чувствами.

III. Послание о ничтожестве земных благ и скоротечности человеческой жизни

Четвертое послание митрополита Даниила¹⁵¹⁰ имеет следующее историческое происхождение. Как видно из самого содержания послания, лицо, для которого предназначалось послание, принадлежало к благородному сословию. Отсюда само собою понятно и то, что оно прекрасно обставлено было в материальном положении и пользовалось удовольствиями и всеми благами мира. Более или менее продолжительная жизнь, полная удовольствий во всем, развила в этом вельможном человеке сильную привязанность ко благам мира. На эту его привязанность более или менее прозрачно намекает и Даниил, когда пишет в послании к нему: «мы егда в мале нечто в земных и тленных, и мимотекущих вещех отщитимся суетнаго жития нашего, и о сих паче зельне рыдаем и плачь и слезы от безумия нашего неполезна точаще, а о духовном житии нимало пекущися, и егда в духовных отщитимся, и сие ни во что же полагаем»... Излишняя привязанность к мирским благам однако приносила вред этому человеку, заставляя его игнорировать многие христианские обязанности и сравнительно мало оставляя для него времени для его нравственного развития. Будучи все таки человеком религиозным, хотя более в формальном смысле, чем на самом деле, этот вельможа время от времени призадумывался над своим положением и находил в своей жизни много такого, что далеко не гармонировало с духом и требованиями истинной христианской морали. А потому в его жизни выпадали минуты, когда он уже был готов окончательно порвать связь с прежнею, преданною удовольствиям и всевозможным наслаждениям жизнью и приняться за свое исправление. Но привязанность к миру и удовольствиям оказывалась всегда сильнее теоретических нравственных соображений и человек, в голове которого уже совсем созревало решение порвать порочную связь с миром, на самом деле оставался по прежнему в ряду поклонников его. Время шло, возобновлялись периодически и обещания и зароки

исправиться и начать благочестивую жизнь, но обещания оставались одними обещаниями и не переходили в действительность. Указание на подобный образ действий неизвестного вельможи находится в послании к нему Даниила, в котором он между прочим пишет: «ныне унываеши, и не тщишия исправити себе, и зарок от зарока даеши, и день от дни обещаеши, и сице провожаеши лета своя не спеха имея, но паче украдаем от противнаго, дѡндеже и кончина приспее, понеже без вести конец». Зная хорошо нравственное состояние и слабые стороны вельможного лица, м. Даниил решился сделать попытку к исправлению его и вот написал ему послание о том, что «житии сие прелестное яко сон мимогрядет», само оглавление которого прямо ударяет в слабую сторону лица, к коему адресовано послание.

Во вступлении в послание митрополит говорит о своем нравственном недостойнстве, называя себя «пучиною безмерных прегрешений», и о своей умственной ограниченности, представляя себя ни на что непотребным безумцем. Здесь же он высказывает сильное опасение, чтобы по его небрежению церковные дела не пришли в расстройство и тем не сделались бы предметом соблазна для его пасомых, и заявляет желание иметь при себе достойных и верных советников, исключительно преданных вере и благочестию и вполне отрешившихся от мира и его увлекательных благ. Характер вступления легко поддается объяснению. Лицо, для которого предназначалось послание, отличалось сановитостью. Между тем в послании предлагаются такие истины, которые не могли особенно нравиться вельможной особе. Чтобы не задеть самолюбие своего вельможного духовного сына и тем не дать повода к неудовольствию на себя, митрополит не щадит в послании к нему и своей собственной личности и в то же время пользуется удобным случаем для того, чтобы напомнить ему о своем праве и долге учить и вразумлять других.

По своему содержанию послание распадается на два отдела. В первом и самом обширном отделе трактуется, соответственно оглавлению послания, о ничтожестве земных

благ и скоротечности человеческой жизни, второй отдел состоит из отдельных нравственных наставлений.

Неизвестный человек, к которому написано послание, отличался сильною привязанностью к миру и его благам в прямой ущерб спасению своей души. Соответственно сему состоянию духовного своего сына митрополит развивает пред ним идею о высшем духовном назначении человека, минутного жителя земной планеты. Все существование человека на земле есть временное и подготовительное. Поэтому единственную целью его жизни должна служить постоянная забота «о оном, еже по смерти, житии». Время, потерянное непроизводительно для известной нравственной цели человека, вознаградимо никакими средствами: «аще кто сребро и злато в вещь сем погубит, может вместо того обрести ино, а время иже погубивый, другое вместо того не обрящет...» Если такова судьба, если таков предел земной жизни человека, то «кая убо есть польза, спрашивает Даниил поклонника мирских благ, еже снедати себе печальми суетными и скоропогибающими, кое ти есть приобретение, еже благородие свое истощити в плотских желанияхъ? Которых лет чаешь? Коего времени ожидаешь? Почто день ото дни отлагаешь о своем исправлении? Человек еси, смерти чая и воскресения, и суда, и воздаяния или в покой или в муку, отложи житейского обычая непользующа тя, приимися за благое житие». И затем здесь митрополит с редким красноречием и воодушевлением развивает идеи о неустойчивости всех земных благ и удовольствий и о скоротечности человеческой жизни. Справедливо можно сказать, что настоящие места являются у Даниила самыми лучшими среди всех его сочинений. Рассуждениями о суете земной жизни занята большая часть четвертого послания, которые здесь не приводятся, потому что большая часть их вошла во второй отдел второй части настоящего исследования.

Во втором отделе послания автор дает поучаемому им лицу разные нравственные наставления заботиться в своей жизни только о благоугождении Богу, о исполнении Его святых заповедей. Затем в частности перечисляются христианские добродетели, которые должны украшать собою всякого

истинного христианина, как-то: любовь к Богу и ближним, которую Даниил называет «великим даром», страх Божий, целомудрие и чистота, это «добродетелем сокровище», смиренномудрие, кротость и смирение, которое называется богатотворным и дающим возможность познавать истину разумения бож. писаний и пр. Ряд перечисляемых добродетелей завершается пастырским убеждением быть в постоянной бдительности над самим собою и всеми своими внутренними состояниями и внешними действиями. Даниил поучает всегда иметь «незабвенну память, опасное внимание и трезвение, и на всяк час посещати свое сердце, и испытovati свою совесть, и возстязовати своя чувства, и изследовати опасно своя помыслы: где уклоняется душа, и где парит ум, и в коих вязит, и кое любит, и кое общение состоится ему». Нравственная обязанность постоянной бдительности над самим собою подтверждается словами св. Макария Египетского, а благодетельность ее, состоящая в том, что она предохраняет человека от дьявольских сетей, яснее всего видна из описания видений св. Антония Великого.

Умственной и нравственной бдительности в жизни человека встречается не мало препятствий. Отсюда долг высоконравственного христианина изолировать себя от всего того из окружающего его, что может действовать на него в неблагоприятном для нравственного развития смысле. В этих чисто нравственных целях Даниил убеждает уклоняться от общества людей, любящих суетная и мудрствующих плотская, а напротив вращаться в кругу людей благочестивых, таких, с которыми «ти есть душеполезнее и от них же известуешися яко ко созиданию и исправлению душам творят беседование, имуще силу со художеством слышати и рещи полезная»... Далее говорится, что дурное общество само всегда гибнет и увлекает в погибель и тех, которые сталкиваются и действуют за одно с его членами. Определяя круг лиц, могущих служить достойным обществом для благочестивого человека, Даниил хочет регулировать даже самые предметы достойные, по его мнению, для разговоров и рассуждений в благочестивом обществе. «Тем же о вечнем житии, так между прочим пишет

митрополит, всячески попечение покажем и глаголем о сем, и беседы и речи составим о сих, и где обрящем свидетельство в божественных писаниях, тако и глаголем: иже каково си есть царство небесное, и яков си есть богонасажденный рай..., и какова си будет радость праведнымъ..., да глаголеши о муках... и о воскресении... и о страшнем суде». Общее требование митрополита относительно бесед, отличающееся практическим взглядом на вещи, выражено в следующих его словах: «не тщися скороглаголив быти в беседах, и не восхощи прияти обычных друзей беседе, иже душа вредящая глаголющих...¹⁵¹¹, да глаголеши и твориши угодная Господеви имея силу с художеством духовным и в вопросах и в ответах и во всем полезная».

Послание весьма важно по своему отношению к общей характеристике м. Даниила как писателя. Оно характеризует его, как писателя аскетического направления.

IV–V. Два послания к неизвестному епископу

Происхождение двух посланий м. Даниила к неизвестному епископу находится в тесной связи с современным ему нравственным состоянием высшей церковной иерархии. Обширные поземельные владения, какими располагали русские епископы, служили нередко причиной, что они иногда сосредоточивали свое внимание более на своих владельческих правах, чем на обязанностях пастыря. Богатства, какими располагали они, благодаря своим вотчинным правам, открывали легкую возможность жить широко и привольно. Отсюда в жизни тогдашних епископов можно встретить существование таких пороков, как чрезмерная роскошь, невоздержность в пище и даже пьянство. Сильно развившаяся страсть некоторых епископов к роскоши, ко всевозможным удобствам высоковладетельного лица естественно сопровождалась для них большими затратами, которые требовали постоянного и соответствующего восполнения. Здесь являлись возможными недочеты, восполнить которые можно было только посторонними средствами. Непосредственным следствием такого порядка были разные притеснения вотчинных крестьян и других подчиненных епископу лиц с целью дополнить дефицит владыки и дать ему возможность продолжать жить в роскоши и довольстве. О существовании таких епископов свидетельствуют два послания м. Даниила. Один из современных ему епископов так повел себя дурно, отличаясь и лихоимством и невоздержною жизнью, что своим неодобрительным поведением вызвал на себя донос митрополиту. Некоторые из его пасомых настолько возмутились его поведением и так сильно соблазнялись им, что решились заявить об этом митрополиту в форме жалобы на епископа. Митрополит решил немедленно принять надлежащие меры к искоренению зла. Одною из таких исправительных мер и послужили два послания м. Даниила к епископу, имя которого, к сожалению, осталось неизвестным.

Первое послание Даниила «о небрежном и лихоимственном житии епископа», – второе по положению в сборнике посланий, написанное им тотчас же после того, когда «многая и различная словеса приидоша» на него митрополиту, очень кратко¹⁵¹². Сам автор называет его только «посланейцем». В послании можно различать две стороны: положительную – это учение о пастырском долге и высоте его, и отрицательную, где автор, чувствительно затрагивая недостатки епископа, дает ему наставления и советы об исправлении жизни.

Во вступлении послания Даниил ссылается на свое право и долг учить всех, не исключая и епископов. «Аще и сам окаянен есмь, говорит он, но тебе и всем глаголати и писати полезная должен есмь».

Указав на свое право учить всех, митрополит прямо обращается к тому предмету, который и побудил его написать послание. Он прямо ударяет в слабое место поучаемого епископа, хотя в довольно деликатной форме и, повидимому, безотносительно к личности самого епископа, когда ставит такой вопрос: «что убо злых злее есть»? – и еще более когда отвечает на него: «всяка неправда, и похищение и лихоимание зло есть, паче же всех злых злейшее... сребролюбие, многим бо и великим злым ходатай бывает сребролюбец». Далее автор не хочет более скрывать своей истинной цели и того, кого он здесь имеет в виду, и обращается с такими словами к епископу, смысл которых был понятнее для него, чем для всякого другого. «Тем же, о любимиче, утрезвимся дѣндеже время имам... соблюдаем себе опасно, о любимиче, дабы не прельстило нас житие сие суетное красотою, славою, богатством, и пищею и пьянством, идеже бо есть пища и пьянство, тамо свинское житие»... Еще определеннее относится митрополит к своему подчиненному епископу в заключении послания, когда делает такого рода наставление: «целомудрствуем, и трезвимся и возлюбим друг друга, бегаем немилосердаго нрава, отметнем от себе нечеловеколюбие и лихоимание, *и возлюбим человеки а не сребро и злато*»...

В учении Даниила о пастырском долге встречаются очень сильные и веские суждения. «Помыслим о себе, обращается

митрополит к епископу, во что есмя поставлени?... не на сие ли, еже божественным заповедем учити и наказывати, и заблудшее обращати и печальное утешити, и сокрушенное обрадовать, и недужное врачевати, *и аще имамы потребная нищим и убогим подаяти, и ко всем человеком милостивное, и кроткое и непамятозлобное*... Смысл последних слов будет еще понятнее, если мы обратим внимание на то, что тех именно качеств, которые здесь перечисляются, и недоставало епископу. Самою первую обязанностью епископа Даниил вполне основательно ставит: «прилежати о порученем стаде», о которой он потом трактует и в других словах. От пастыря митрополит требует постоянной бдительности и постоянного учительства. «Непрестаим учаще и наказующе порученныя нам люди, *аще ненавидят и озлобят нас*, но мы не престанем творити божественнаго сего дела, не погребам талант в пищих, не скрываем бисера Господня в пьянстве». Оговорка Даниила «аще и ненавидят и озлобят нас» несколько разъясняет положение поучаемого епископа, который, как нужно думать, имел личные счеты и столкновения с некоторыми из своих пасомых.

Второе послание Даниила о долге епископа поучать народ не от себя, а от божественных писаний, адресованное им к тому же самому епископу, находится в самой тесной связи с первым. Сам автор объясняется, что он мысли первого послания, написанного им «спешно», намерен повторить и во втором своем к нему послании. Действительно в содержании второго послания находится много мест общих по мыслям. Совершенно новая мысль здесь только одна – это учение о необходимости проповедования слова Божия согласно и по духу божественного писания.

В послании¹⁵¹³ можно различать три главные мысли или отдела.

Первый отдел послания сосредоточивается большею частью на обличении недостатков, правда повидимому безотносительных и общих, но в действительности быющих в лицо тому, кому написано послание. Митрополит рассуждает повидимому вообще о долге пастыря и, трактуя о том, что он

должен учить порученное ему словесное стадо, как бы к слову только, а на самом деле с тонким расчетом прибавляет: «а прежде самому удалиться от всякого зла». «Которое бо укрепление, спрашивает он далее, прияти имут взирающей на нас, пасомии нами, аще мы нерадиво и леностно поживем пищаами, и пьянством, и сребролюбю златолюбю радующеся»? В настоящем послании находится указание на некоторые новые черты недостатков поучаемого епископа. Это можно догадываться из слов митрополита, который перечисляя разные достоинства, свойственные истинному пастырю, одною из первых добродетелей его считает «еже ни чести ни славы своя искати от обладаемых». Заключение послания имеет непосредственное отношение к личности епископа и опять упирает на его известные уже слабости: «тем же, пишет митрополит, умалим пищу и пьянство, и угасим неправедную ярость, и устави безвестная стремления, и отложим злый недуг сребролюбия, корень бо всему злу сребролюбие».

Второй отдел послания занимается указанием достоинств пастыря. Самою высшею добродетелью пастыря и его прямою обязанностью служит проповедование слова Божия и вообще научение и наставление пасомых истинам веры и нравственности. Эта мысль слишком настойчиво проводится Даниилом в рассматриваемом послании и повторяется им не один раз. «Пастырю подобает учити и наказывати порученныя ему люди», «должен есть пастырь всем разумом своим и всею крепостию своею внимати себе и стаду своему, дабы ни едина овца не погибла за леность и небрежение пастырево», «мы убо на духовная избрани есмы подаватьи алчущим и жаждущим хлеб учения божественных словес», «не ленимся наказывати и учити всех и светом заповедей Господних наставляти на истину и на благочестие», – эти и подобные им выражения достаточно ясно показывают, какой возвышенный взгляд имел Даниил на цель и задачи пастырского служения. Даниил здесь не ограничивается одним указанием, что пастырю должно учить пасомых вере и нравственности путем одного сообщена теоретических религиозных истин. По его взгляду пастырь тогда может считать свой долг исполненным, когда он будет не только учить своих

пасомых в форме сообщения им известных истин, но только тогда, когда он будет влиять на них всею своею цельною нравственною личностью, своею истинно христианскою деятельностью. Истинный пастырь должен поступать в отношении своей паствы «многообразно дело творяще, а потом уже и словом подобная глаголющее». Из понятия о высоте пастырского служения можно заключать уже и о степени виновности и тех недостойных пастырей, которые небрежно относятся к исполнению своего долга, о чем так ясно изрек еще св. Златоуст и что еще ранее строго осудили священные правила божественных апостолов¹⁵¹⁴, угрожая нарушителям их извержением из сана и другими церковными карами.

Требуя от пастыря постоянного проповедования слова Божия, Даниил не хочет оставить его без необходимых, по его мнению, указаний и в этой сфере пастырской деятельности. Он определяет в самых общих чертах содержание проповеди, устанавливая ее принципом требование всегда учить «от божественных писаний, а не от своего разума и волей плотских». Что понимает Даниил, когда говорит о божественных писаниях, это уже известно, это вся сумма тогдашней церковной письменности. В подтверждение своей мысли митрополит ссылается кроме известных слов ап. Павла (2Кор.11:5, Гал.1:8), на девятнадцатое правило шестого вселенского собора¹⁵¹⁵, а также на изречения Василия Великого, Кирилла Александрийского, Феодора Студита и на несколько других церковных правил, угрожающих анафемою развратителям и искажителям св. Писания и предания. Все перечисленные здесь аргументы только на половину подтверждают мысль автора. Все они ограничивают свободу мысли и рассуждений пастыря церкви и всякого христианина областью св. Писания и свящ. Предания – областью строго определенной и канонически сформированною, между тем как Даниил, употребляя хотя не менее важный термин божественных писаний, понимает под ним почти всю совокупность церковной письменности и таким образом слишком расширяет круг источников непреложного церковного руководства, ввода в него произведения лиц

некомпетентных в церкви и даже такого рода произведения, происхождение которых очень сомнительно.

Второе послание к епископу вдвое обширнее первого и оно составляет по большей части повторение его. Первое послание кратко, но зато более сильно по выражениям. Как написанное наскоро, под непосредственным впечатлением жалоб на епископа, оно сохранило на себе признаки скороспелого творения в краткости, отрывочности суждений, отсутствии богословской святоотеческой аргументации и главное в несколько более строгом тоне обличений недостатков епископа, о которых узнал автор послания. Во втором послании есть также указания на слабости лица, которому оно адресовано, но здесь они выражены уже в несколько смягченной форме. Тон второго послания более ровный и спокойный; это и понятно, так как оно написано хотя и по одному и тому же поводу, но спустя некоторое время по получении известий о епископе, когда митрополит мог более спокойно отнестись к делу. Расстояние времени между первым и вторым посланием позволяло митрополиту более сознательно и обдуманно отнестись к неисправному епископу. Тогда как в первом к нему послании мы встречаем искренние, хотя иногда и несколько резкие советы архипастыря об исправлении жизни, во втором послании мы находим уже менее резкости, но зато более основательности в суждениях; в то время как в первом послании случайно брошено несколько фраз о долге в высоте пастырского служения, во втором послании все это изложено более обязательно и главное – соединено с научно-богословской аргументацией.

Рассмотренные два послания м. Даниила к одному из современных ему епископов кроме своей прямой исторической ценности, заключающейся в сохранении для нас некоторых бытовых черт современной жизни высших русских иерархов, имеют некоторую историческую важность и в другом отношении. Их значение открывается при более точном определении отношений древнерусского митрополита к подведомым ему епископам. В своих посланиях Даниил прямо и прежде всего заявляет о своем праве и долге учить епископа и не

затрудняется несколько высказывать ему горькие и понятные тяжелые для него истины.

VI. Послание к Дмитровскому князю Юрию Ивановичу

Князь Юрий (Георгий) Иванович, родной брат в. князя Василия Иоанновича родился в марте 1480 года.¹⁵¹⁶ Он получил от отца себе в удел Дмитровскую область.¹⁵¹⁷ Юрий Иванович рано познакомился с Волоколамского обителью и ее знаменитым настоятелем преподоб. Иосифом. Время еще ближе соединило князя и игумена. Движимый религиозными побуждениями и проникнутый чувством благоговения к Иосифу¹⁵¹⁸ князь Юрий не мало благодетельствовал Волоколамскому монастырю¹⁵¹⁹. Благодетельства Юрия снискали ему особенную любовь Иосифа, который также и с своей стороны принимал благодетельное участие в затруднительных положениях Дмитровского князя. Незадолго до своей смерти Иосиф оказал величайшую услугу князю Юрию, которая может быть спасла его от смерти или от темницы. Юрий Иванович имел несчастье подать великому князю повод к подозрению в своей неверности. Отдано было уже приказание о поимке Юрия. Узнав о грозившей опасности Дмитровский князь отправился прямо в обитель преподоб. Иосифа и умолял ее игумена о ходатайстве за него пред великим князем. Иосиф принял самое живое участие в затруднительном положении Юрия, последствием которого было полное примирение братьев¹⁵²⁰.

Смерть Иосифа не порвала связи Юрия Ивановича с его обителью. Он оставался к ней в таких же близких отношениях, как и прежде, и скоро сошелся с новым игуменом монастыря, преемником Иосифа, Даниилом. Может быть даже он знал Даниила и тогда еще, когда тот находился в звании простого рядового монаха. И при Данииле князь не оставлял Волоколамский монастырь своими щедротами. Так еще в первое время игуменства Даниила (1516 года) он пожаловал монастырю село Спасское.¹⁵²¹ Установившаяся между игуменом Даниилом и князем Юрием тесная связь позволяла Юрию Ивановичу обращаться за советами и наставлениями к игумену Даниилу в недоумениях религиозно-нравственного характера и

это тем более, что Юрий видел в Данииле человека просвещенного и начитанного. Разрешению одного из церковнообрядовых вопросов, затруднявшего князя Юрия Ивановича, и посвящено послание к нему Даниила, тогда еще простого игумена. Юрий Иванович затруднялся решить вопрос о том, следует ли держать пост на праздник Успения Пресв. Богородицы, который случился тогда в понедельник, или нет? Свое недоразумение князь передал келарю Волоколамского монастыря, Савве, с просьбою предложить его на разрешение игумену Даниилу. Последний ответил князю посланием.¹⁵²²

Послание очень кратко. Оно скорее имеет вид делового официального документа, чем пастырского послания в самом строгом значении этого слова.

После вступления, в котором автор называет Юрия Ивановича государем, а себя грешным чернецом и нищим, Даниил разрешает предложенные ему словесно вопросы. Смысл предложенного вопроса состоит в следующем. Издревле на Руси существовала обычай кроме среды и пятка держать еще пост и по понедельникам¹⁵²³. Случившийся в то время в понедельник праздник Успения и Богородицы возбудил не последней важности по понятиям людей древности вопрос о том можно ли в этот день понедельник непоститься, или нет? Даниил решает вопрос в таком виде. О посте в понедельник, говорит он, писано в правилах св. Иоанна Постника¹⁵²⁴ и равным образом в уставе Иерусалимском. По смыслу этих данных оказывается, что пост в понедельник употребляется в виде эпитимий, налагаемых иногда духовными отцами за некоторые более или менее важные грехи, и притом действие этого рода эпитимий простирается только на такие понедельники, в которые не случается праздников. Что же касается до настоящего праздника Успения Пресв. Богородицы, случившегося в понедельник, то в течение его вовсе не должно быть никакого поста не только для людей, не находящихся под эпитимиею своего духовного отца, но вообще для всех, следовательно и для несущих эпитимию. Вообще, заключает Даниил, в настоящий праздник всем дается разрешение «на

масло и вино, и на сыры и яйца и на вся подобне ради пречистыя Богородицы».

Нравственная связь Даниила с Юрием Ивановичем продолжалась и тогда, когда Даниил сделался митрополитом всей русской церкви. Об этом свидетельствуют и их посольские речи¹⁵²⁵ и еще более множество жалованных и разного рода льготных грамот, в разное время данных князем Юрием митрополиту Даниилу.¹⁵²⁶

Дальнейшая судьба Юрия Ивановича была несчастна. Политическое положение Юрия всегда было шаткое и ненадежное. Ни взаимные договорные грамоты¹⁵²⁷ ни ходатайства Иосифа Волоцкого не могли установить крепких уз истинного братства между Юрием Ивановичем и его старшим братом – великим князем. Василий Иоаннович не особенно доверял преданности своего второго брата, и время от времени скреплял ее разными документами¹⁵²⁸. Смерть Василия Иоанновича (3 Декабря 1533 года) имела для князя Юрия трагическое значение. Вскоре после смерти своего брата и вступления на престол Иоанна Васильевича он был заподозрен в домогательстве престола и 11 Декабря 1533 года был посажен в тюрьму. Заключение убило Юрия. Он прожил не долго в тюрьме и умер там 1536 года¹⁵²⁹.

VII

Некоторые черты послания имеет и наказ митрополита Даниила, данный им Сарскому епископу Досифею и Филофею, архимандриту Симоновскому¹⁵³⁰, к князю Андрею Старицкому. Исторические обстоятельства происхождения наказа известны. Брат великого князя Василия Иоанновича, Старицкий князь Андрей Иванович был подозреваем правительницею и верховными боярами в измене малолетнему великому князю. Желая вызвать его в Москву, и не надеясь на силу своих убеждений, правительница Елена и бояре обратились к содействию церковной власти и рассчитывали подействовать на него церковным наказанием отлучением и проклятием.

Наказ начинается благословением митрополита князю, а оканчивается проклятием, соответственно чему он разделяется на два отдела: отдел увещательный и отдел исполненный угроз.

Сначала митрополит определяет свое положение в отношении к князю. «От Бога поручено ми есть, говорит он в наказе, дело попечение имети о вашем благопробывании, и спасении, и здравии, и долг имам о вашем исправлении и благочестии». Свой долг заботиться о благопробывании князя, как своего духовного сына, митрополит основывает на словах самого И. Христа, сказанных ап. Петру (Лк.20:31–32).

Установив свое право быть духовным судиею князя, Даниил переходит к самому существу дела. Он говорит, что до него и до правительства дошли слухи о его намерении изменить великому князю и нарушить крестное целование. Митрополит осуждает такое намерение князя и словами ап. Павла к Тимофею (1 Тим. гл. 2), убеждает его подчиняться и верно служить установленной власти. Цель наказа состояла в том, чтобы вызвать князя Андрея в Москву, где с ним могли поступить как только хотели. Поэтому митрополит продолжает: «и поехал бы еси к государю и государыне без всякого сумнения, а мы тебя благословляем, и емлем тебя на свои руки».

Другой отдел наказа отличается строгостью тона. На случай, если Старицкий князь не захочет ехать в Москву и

станет жестоко отвечать на слова митрополита, посланным приказано было точно также именем митрополита ответить соответствующими репрессалиями. Даниил в своем наказе применяет слова Спасителя, сказанным Им своим ученикам: приемляй вас Мене приемлет, и отменяяй вас Мене отменяется (Мф.10:40); и еще: его же аще разрешите на земли будет разрешена на небесех, и его же аще свяжете на земли будет связан на небесех (Мф.18:18) в отношении непослушного князя и делает из них такой вывод: «и се еси отлучил сам себе и вечную юзу сам на себе наложил: не буди на тебе милости Божия и Пречистыя Его Матери Богородицы и силы честнаго и животворящаго креста и св. великих чудотворцев и всех святых, и по Божественных святых апостольских и отеческих правилах да будеши проклят». «Да будеши прокляты» – жестокое и не вполне справедливое слово пастыря, обратившего церковную кару в слепое орудие политических страстей.

Наказ митрополита Даниила не достиг своей цели. Поступок Даниила с В. Шемячином слишком еще находился в то время в свежей памяти у всех для того, чтобы Старицкий князь мог положиться на слова митрополита, бравшего его «на свои руки». Князю Андрею хорошо было известно, что за спиною митрополита скрывались его недоброжелатели. К тому же посланных с митрополичьим наказом сопровождали два князя Овчина-Оболенские, «со многими людьми» на случай, если князь Андрей «не поверит, а побежит».

Андреи Иванович решился спастись бегством в Новгород и там хотел наскоро собранною силою защищать себя, но был взят Московскими воеводами и заключен в тюрьму, где скоро и умер¹⁵³¹.

О Кормчей митрополита Даниила

В одной рукописной кормчей XVI в. сохранилось следующее весьма важное для исследователя личности митроп. Даниила свидетельство: «доселе с Суздальских правил, а се собрание и припись того же Даниила игумена, потом же бывша митрополита лета 7030 (1522) месяца Февраля»¹⁵³². Из этого свидетельства видно, что митрополит Даниил, будучи в сане игумена волоколамского монастыря, занимался трудами церковно-канонического характера. Исторические причины, вызывавшие его на такого рода литературные занятия, указаны были раньше при обозрении его деятельности. В полном виде и в целом своем составе канонические труды Даниила не сохранились до настоящего времени, сохранился только незначительный отрывок из сделанного им собрания кормчий, и заключающегося в той самой кормчей, которая сохранила самое известие об участии Даниила в составлении им сборников с каноническим характером. Отрывок из кормчей Даниила состоит из нескольких (приблизительно двадцати шести) отдельных глав различного объема, равно как и различных и по своему содержанию. Главы по своему значению и положению в кормчей Даниила могут быть рассматриваемы, как самостоятельные и несамостоятельные, т. е. такие, которые только перенесены и списаны из других существовавших в то время кормчих, и такие которые самостоятельно внесены в кормчую самим собирателем из других посторонних источников. Принцип разделения глав по своей идее весьма определенный, но выполнить его по отношению к собранию Даниила в категорическом виде, в виде определенных не подлежащих никакому сомнению, положений не возможно. В самом собрании нет никаких данных для определения того самостоятельно, или путем простого заимствования из других кормчих привнес в свое собственное собрание Даниил ту или другую главу. А для этой цели необходимо обратиться к сравнению Данииловского собрания с составом прежде и в то самое время существовавших в России кормчих. Конечно немыслимо и вне

всяких сил и возможности одного человека рассмотреть все сохранившиеся от того времени кормчие для определения отношений к ним Данииловского собрания, но даже и в том случае, если бы эта трудная задача была выполнена, то и тогда не возможно было бы высказаться категорически о результатах сделанных сложных сравнений в виду той общеизвестной истины, что нельзя и подумать о том, чтобы все существовавшие в то время кормчие остались сохранившимися до настоящего времени. Поэтому группировка глав Данииловского собрания на самостоятельные и несамостоятельные, как основанная на законе простой аналогии, по необходимости должна иметь проблемматический характер.

Самая большая часть глав, находящихся в собрании Даниила, представляет из себя простую переписку с других, бывших у него под руками, кормчих. Таковы главы, содержащие в себе правила св. Никифора, патриарха Константинопольского¹⁵³³, Тимофея, архиепископа Александрийского¹⁵³⁴, Афанасия Великого¹⁵³⁵, Афанасия, мниха Иерусалимского¹⁵³⁶, Иоанна Пателари¹⁵³⁷, Василия Великого¹⁵³⁸, Марка¹⁵³⁹, Дорофея, епископа Тирского¹⁵⁴⁰, Кесария, брата св., Григория Богослова,¹⁵⁴¹ Феодора Студита,¹⁵⁴² Кирилла Туровского¹⁵⁴³ и наконец глава, содержащая в себе поучение церковное о св. вере св. отец¹⁵⁴⁴.

Но в Данииловском собрании есть главы, о которых можно предполагать, что они привнесены самим собирателем из других источников, а не из кормчих. Таковы главы, содержащие в себе ответы Иоанна Китрошского¹⁵⁴⁵ вопросы и ответы Варсонофия¹⁵⁴⁶ вопросы и ответы Анастасия Синайского¹⁵⁴⁷ и наконец несколько толкований на евангелие от Матфея, Марка и Луки, принадлежащих Феофилакту Болгарскому.¹⁵⁴⁸

Участие Даниила в составлении собрания кормчей с известною долею самостоятельности, выражавшейся в привнесении в нее некоторых новых канонических авторитетов и материалов, после вышесказанного становится очень вероятным. Но оно подтверждается еще и из других источников,

свидетельствующих о более широких размерах участия Даниила в трудах по каноническому праву.

Известен список особого рода кормчей – так называемой *сводной*, составление которой относится к первой половине XVI в. Сводная кормчая содержит в себе номоканон патриарха Фотия и правила св. Апостолов, семи вселенских соборов и двух Константинопольских с помещением разных переводов и толкований сим правилам и объяснительных к ним статей. Здесь находятся дополнительные статьи из сочинений восточных иерархов, собранные игуменом Иосифова Волоколамского монастыря Нифонтом Кормилициным¹⁵⁴⁹ с ведома и благословения митрополитов Даниила и Макария¹⁵⁵⁰. Но более глубокое и внимательное изучение состава сводной кормчей ведет к предположению об отношении к ней м. Даниила более непосредственном и близком, чем то, какое позволяет допустить данное им на труде игумена Нифонта благословение и соизволение. Мысль о непосредственном участии Даниила в составлении сводной кормчей находит себе основание в самом содержании ее. В дополнительных статьях, составляющих отличительную особенность сводной кормчей, находится весьма много таких святоотеческих и других свидетельств, которые представляют из себя не более как буквальное воспроизведение свидетельств, содержащихся в некоторых словах сборника м. Даниила и его посланиях, и которые не редко расположены в том самом порядке, какой для них дан в произведениях м. Даниила¹⁵⁵¹. В сводной кормчей попадает буквальное тождество некоторых выражений и мест с *собственными*, самостоятельными рассуждениями Даниила¹⁵⁵². Наконец в сводной кормчей встречаются такие главы, которые, по всей вероятности, привнесены самим Даниилом и находятся в отрывке из собрания его кормчей¹⁵⁵³. Тождество цитат сводной кормчей с цитатами некоторых слов и посланий Даниила, равно как и с цитатами его собрания кормчей может быть объясняемо простым заимствованием составителя сводной кормчей, именно Нифонта, из трудов Даниила, своего предшественника по игуменству. Но такому объяснению не поддается факт буквального тождества

некоторых выражений сводной кормчей с собственными рассуждениями Даниила. Воспользоваться последними Нифонт не имел никаких побуждений, так как слова своего современника и сподвижника по монашеству в то время еще не имели в его глазах особенно веского, а главное священного авторитета. Естественнее всего подобное буквальное сходство выражений объясняется происхождением их от одного и того же лица и одного того же источника, иными словами эти выражения, встречаются и в сводной кормчей с одной стороны, и в словах Даниила с другой, принадлежат одному и тому же автору Даниилу. Таким образом совершенно последовательно мы приходим к заключению о непосредственном участии м. Даниила в составлении сводной кормчей, хотя в распоряжении науки нет покуда данных для того, чтобы определять степень и пределы этого участия.

Только что сделанное заключение совершенно естественно и вполне отвечает действительному положению исторических событий того времени. Даниил, как известно, работал над своим собранием кормчей, будучи в сане игумена Волоколамского монастыря. Призванный затем на митрополию он мог поручить продолжение своего труда своему преемнику по игуменству, именно Нифонту.

Кормчая содержащая в себе между прочим отрывок из канонического собрания митрополита Даниила, заслуживает внимания по ее отношению к истории напечатания первой в России кормчей книги. Вероятно, по уважению к личности и авторитету м. Даниила его кормчая послужила оригиналом для оригинала напечатанной, но невыпущенной в свет, кормчей, изданной при патриархе Иосифе, а через это до некоторой степени и для кормчей 1653 года¹⁵⁵⁴. Таким образом один оригинал, (кормчая м. Даниила) строго говоря, послужил основанием для двух изданий кормчей 1650 и 1653 годов. На полях Данииловской кормчей сохранились пометки, свидетельствующие о том, что она предназначалась или для переделки, или для печатания с нее. Сделанные мною сравнения находящихся на полях Данииловской кормчей

пометок с характером и расположением оригинала кормчей 1650 г., принадлежащего Моск. Синод. Топографии, вполне подтверждают высказанное положение¹⁵⁵⁵.

То именно обстоятельство, что Кормчая м. Даниила избрана была оригиналом для первого печатного издания кормчей имеет свое значение по отношению к последней. Между прочим, первые печатные русские кормчие 1650 и 1653 гг. содержат в своем составе некоторые такие статьи, которые впервые внесены были в кормчую м. Даниилом и своим положением в печатных кормчих обязаны, может быть, только благодаря сделанному им каноническому собранию.

Предполагаемая духовная м. Даниила

В числе рукописей Московской Духовной Академии, перешедших к ней из Волоколамского монастыря, находится один сборник XVI в., происхождение которого несомненно связано с личностью митрополита Даниила, хотя нет данных для более точного определения характера этой связи¹⁵⁵⁶.

Сборник состоит из следующих четырнадцати глав. Первая глава содержит в себе рассуждение о прилежном чтении и изучении Божественных писаний; вторая глава об избрании новоначальным инокам себе руководителя из старшей братии монастыря; в третьей главе развивается мысль главы предшествующей и здесь требуется от иноков постоянное внимание к своим наставникам в иноческих подвигах и даются советы открывать пред ними все свои помыслы, всякое движение своей души. Предмет четвертой главы учение о богоугодном послушании. Пятая глава трактует о монахах, желающих затворничества (скорее всего скитства), где выставляются условия для этого состояния, которые требуют очень высокой степени нравственного совершенства от человека, желающего затвориться. Содержание следующих семи глав сборника вращается в области частных нравственных предписаний, относящихся к монашеской жизни; шестая глава посвящена наставлениям о молчании и безмолвии; седьмая рассуждает о вреде совокупления и общения иноков с мирянами; осьмая о совершенной иноческой нестяжательности, девятая о долге иноков молиться за подающих милостыню; десятая о запрещении общежительным инокам иметь какую-либо личную собственность; одиннадцатая об обязанности иноков раздать все свое имение нуждающимся, двенадцатая об удалении иноков от высокомерия и гордости; тринадцатая о неосуждении ближнего и наконец четырнадцатая о неискании монахами высокого сана старейшинства или священства.

Составление этого сборника относится несомненно к первой половине XVI в. и современно митрополиту Даниилу¹⁵⁵⁷.

План слов или глав сборника очень простой и весьма много напоминает план слов м. Даниила. Здесь в начале слова находится его оглавление, которое, по большей части, отличается своею обширностью и значительным объемом и по содержанию своему представляет не одну основную мысль слова, а перечень нескольких, иногда частных его мыслей. Иначе это оглавление есть краткое развитие мыслей слова и вполне может быть приурочено и поставлено в соотношение с первою частью слов м. Даниила. Непосредственно за оглавлением каждого слова сборника следует масса разных свято-отеческих свидетельств, подтверждающих мысли, высказанные в оглавлении. Эта часть слов сборника не самостоятельная, по плану и по приему цитации вполне тождественна со вторыми частями слов м. Даниила. В словах рассматриваемого сборника только нет третьей, заключительной части, которая бы соответствовала наказанию слов м. Даниила.

Обращая внимание на характер и содержание вторых, несамостоятельных частей слов сборника мы находим и здесь много общего с словами Даниила. Самая большая часть отцов и учителей церкви и церковных писателей, из сочинений которых приводятся в сборнике цитаты, те же самые, которые встречаются и в словах м. Даниила. Но это уже не так важно. Замечательнее всего то, что в словах рассматриваемого сборника встречается очень много святоотеческих свидетельств, буквально с начала и до конца тождественных с свидетельствами, находящимися в некоторых словах м. Даниила¹⁵⁵⁸.

Сходство в плане и расположении слов и тождество многих встречающихся в изучаемом сборнике святоотеческих свидетельств могут быть объясняемы подражанием и простым заимствованием неизвестного составителя сборника из сочинений митрополита Даниила. Но естественнее будет в составителе сборника видеть никого другого, а самого митрополита Даниила. Все внешние условия и обстоятельства, в которых находился Даниил в последние годы своей жизни, располагают к такому заключению. Живя по своему изложению с митрополией более осьми лет в Волоколамском монастыре, по

современному выражению, «на покое» Даниил, как известно, написал «духовную», которая была им «собрана от божественного писания». Точно также и в предисловии рассматриваемого сборника неизвестного автора прямо заявляется, что он написан и собран «от божественных писаний и от поучений, и от житий и от повестей святых преподобных отец наших"... Духовная Даниила ни в каком случае не может быть относима к разряду его мелких сочинений, напр. слов, посланий и т. п. Это есть целое особое сочинение, которое в рукописи, сохранившей до нас сведений о ней, прямо называется и обозначается «книгою в полдесть». Название отдельного сочинения и особой книги вполне может быть усвоено и известному сборнику волоколамскому.

Можно наконец, на основании некоторых соображений, дойти до определения общего предмета «духовной» митрополита Даниила. Прежде всего, имея в виду то, что Даниил постоянно во всем старался подражать своему учителю, преп. Иосифу и даже копировал его внешним образом, напр. в числе и характере сочинений, принимая во внимание то, что преп. Иосиф также написал свою духовную грамоту, заключающую в себе его обширный монастырский устав, можно думать, что и духовная Даниила представляла из себя в общем что-либо аналогическое с монастырским уставом преп. Иосифа и точно также, как и последний, развивала в себе порядок и характер монашеского подвижничества. Должно быть признано за достоверное то, что Даниил написал свою духовную уже после своего низложения, во время своего осьмилетнего пребывания в Волоколамском монастыре. В свою бытность игуменом монастыря он не мог написать духовной потому уже, что в то время он никаким образом не мог бы воспользоваться для нее переводом сводной псалтири Максима Грека. В сане митрополита Даниилу не представлялось особенной необходимости писать духовную в виду того, что он не рассчитывал скоро расстаться с митрополичьим престолом как то вышло на деле. А духовная пишется в конце какого-либо служения. Притом, для м. Даниила назначению духовной грамоты, обращенной им ко всей своей, пастве вполне могло

удовлетворять его окружное послание, написанное им в последний месяц своего служения церкви в сане митрополита. Но находясь на покое в Волоколамском монастыре, Даниил мог написать духовную только в виде наставлений монахам, т. е. приблизительно в таком характере, с каким является пред нами волоколамский сборник неизвестного достоверно составителя, в самом предисловии коего прямо заявляется, что он написан «к отрекшимся мира». Писать духовную, адресуя ее ко всем членам бывшей своей паствы, Даниил не мог во-первых потому уже самому, что он отказался от архиерейского сана и значит от всяких соединенных с ним прав на паству, равно как и обязанностей пред нею; во-вторых потому, что в Москве был новый митрополит лицо, для которого обращение Даниила, теперь лица не иерархического, могло показаться и нарушением его собственных прав и в то же время и общецерковных постановлений. Даниил по своем низложении мог иметь самый ограниченный круг своих почитателей, сосредоточивавшихся в волоколамском монастыре. Волоколамские иноки имели все побуждения почитать Даниила. Они видели в нем и прямого преемника знаменитого основателя монастыря Иосифа, и своего бывшего игумена, и покровителя и щедрого благотворителя своего монастыря, когда он находился на престоле русской митрополий, и наконец симпатизировали ему, зная хорошо все те превратности судьбы, которые в последнее время обрушились над его головою. Одним словом в Волоколамском монастыре, и только здесь, голос Даниила мог иметь еще авторитет. Даниил и воспользовался своим положением в волоколамском монастыре и дал последнее свое наставление и напутствие его инокам, которые в своей совокупности и составили его «духовную».

Обобщая все вышеприведенные соображения, мы можем допустить ученую догадку о тождестве утраченной духовной митрополита Даниила с известным сборником, принадлежащим библиотеке Московской Духовной Академии.

Значение сочинений митрополита Даниила для своего и ближайшего к нему времени. Уважение их в расколе

Сочинения митрополита Даниила не прошли незамеченными как его современниками, так и людьми ближайшего к нему последующего времени. Они имели свою долю влияния на древнерусскую церковную письменность. Существуют исторические данные такого рода, которые фактически свидетельствуют о влиянии сочинений м. Даниила на людей сравнительно близкого к нему времени. Мало того, что ими пользовались в их полном составе, из них делались выписки для разных полемических и других целей.

Такие выписки или сокращения делались из третьего слова Данииловского сборника, предметом коего, как известно, служит изложение учения о церковном предании. Пример такого сокращения встречается в рукописях не совсем отдаленного от Даниила, времени именно второй половины XVI века¹⁵⁵⁹. Встречаются «избрания» из третьего слова м. Даниила и в рукописях XVII в.¹⁵⁶⁰. Третье слово сборника м. Даниила в частности пользовалось уважением в среде просвещенной части русской церковной иерархии. Из него делались извлечения, как в своем роде из символического памятника, и вносились в послания пастырей. Пример такого пользования представляет послание первого русского патриарха Иова к Грузинскому митрополиту Николаю, где святейший патриарх, делая наставления к представителю Грузинской церкви «о тщательном хранении преданий и установлений церковных», вместо своих собственных наставлений просто выписывает буквально первую часть третьего слова м. Даниила¹⁵⁶¹.

Не меньшею популярностью пользовалось, однородное с третьим словом, четвертое слово Данииловского сборника, рассуждающее о поклонении на восток и о крестном знамении. Его сокращения и заимствования из него встречаются в рукописях XVI в. второй его половины¹⁵⁶².

Слово Даниила о воплощении, пятое по положению в сборнике, имело также свое богословское влияние на древне-церковную письменность. Богатство богословской аргументации слова давало русскими богословам полную возможность делать из него извлечения и сокращения, достаточные для уяснения того или другого возникавшего недоразумения в учении о таинстве воплощения. В рукописях XVI–XVII в., особенно XVI в. встречается значительное число сокращений и переделок Данииловского слова о воплощении, имеющих несколько отдельных редакций. Таковы особые редакции сокращений пятого слова м. Даниила – Волоколамского монастыря¹⁵⁶³, Императорской Публичной библиотеки¹⁵⁶⁴, Московской Синодальной, бывшей Патриаршей, библиотеки¹⁵⁶⁵.

Нет у нас под руками данных для того, чтобы судить степени уважения, каким пользовалось со стороны книжников шестое слово Даниила. Судя по его краткости и однообразию содержащихся в нем богословских аргументов, можно думать, что оно пользовалось меньшим вниманием книжников, чем некоторые другие слова Даниила.

Седьмое слово Данииловского сборника обращало на себя внимание русских книжников, что и выразилось в сохранившихся в разных рукописях заимствованиях и выписках. Сюда относятся выписки находящиеся в рукописях: Волоколамского монастыря¹⁵⁶⁶, Московского Публичного Музея¹⁵⁶⁷, Московском Синодальной, бывшее Патриаршей библиотеки¹⁵⁶⁸ и др.

Равным образом в рукописях, особенно XVI в., встречаются выписки и из осьмого слова Данииловского сборника, обсуждающего вопрос об отношении к еретикам. Такие выписки и заимствования встречаются в рукописях Волоколамского монастыря¹⁵⁶⁹, Московской Епарх. библиотеки¹⁵⁷⁰, Московского Пуб. Музея¹⁵⁷¹, Церковно-археологического музея при Киевской Духовной Академии¹⁵⁷².

Самая замечательная компиляция сборника м. Даниила представлена в одном из рукописных сборников XVI века, принадлежащем Новгородской Софийской библиотеке¹⁵⁷³. В этом сборнике находится до четырнадцати слов, из них до

десяти слов составлены исключительно на основании простого механического заимствования из сборника м. Даниила.

Все эти «избрания Данииловы книги», как иногда называются в рукописях извлечения, делавшиеся из некоторых слов сборника м. Даниила¹⁵⁷⁴, самым осязательным образом показывают насколько важны были для своего времени некоторые его сочинения. Они служили для того времени кодексом или, как характерно выразился П. Строев, «церковною энциклопедию»¹⁵⁷⁵ куда всякий мог обращаться для справок и откуда он удобно мог делать выписки, необходимые в виду тех или других недоумений, возникавших на почве церковных споров, так обычных для XVI века. Замечательно при этом то, что в пользовании словами Даниила лежит известная идея, обуславливающаяся религиозными движениями и вопросами XVI в. Заимствования книжников распространяются не на все слова сборника м. Даниила в одинаковой мере, а в выборе их проглядывает обдуманый план. Еретики жидовствующие, слившиеся потом с последователями Феодосия Косого, затрагивали главный основной пункт православного учения – учение о воплощении. Современные православные русские книжники защищают этот догмат от нападков еретиков и между прочими вспомогательными сочинениями обращаются к пятому и седьмому словам сборника м. Даниила, в которых специально трактуется об искуплении и воплощении, и которые притом прямо направлены были против жидовствующих. В то же самое время еретики затрагивали церковную обрядность и скептически относились к церковному преданию. В разрез еретическому вольнодумству ревнители православия ищут опровержений и некоторые из них черпают из третьего и четвертого слов Даниила, рассуждающих о важности церковного предания. В XVI в. долгое время с различных сторон обсуждался вопрос об отношении к еретикам. Возбуждением этого вопроса объясняется обилие, встречающихся в рукописях, выписок из осьмого слова м. Даниила, которое все посвящено вопросу об еретиках. В известной части русского общества XVI века сборник м. Даниила рассматривался как прямое продолжение «Просветителя» Иосифа Волоцкого и ему

усвоилось совершенно аналогическое с последним назначением¹⁵⁷⁶.

Разного рода заимствования и пользования сочинениями митрополита Даниила имеют значение и в отношении его посланий. Так как послания его написаны были по тем или другим, но все-таки случайным обстоятельствам, и так как содержание их вращалось в области тех или других, но все-таки частных вопросов нравственности, то отсюда само собою становится понятно, что сфера заимствований и пользований посланиями Даниила должна быть по необходимости более или менее ограниченной. Но и в этой области тем не менее существуют заимствования. В рукописях XVI в. встречаются безименные послания вроде: «послания от отческого к брату некоему»¹⁵⁷⁷, или «послание великого старца брату некоему утешительно»¹⁵⁷⁸, или «послание отческое некоему брату»¹⁵⁷⁹, «послание отческое к брату некоему о пользе»¹⁵⁸⁰, или наконец «послание к брату некоему смиренного инока слово утешительно, зело полезно хотящим спастися»¹⁵⁸¹.

Время появления сокращений разных слов и посланий м. Даниила и пользования ими определяется не далее, как концем XVI в. и отчасти началом XVII века. Явление это довольно знаменательное. Оно показывает, что сочинения м. Даниила в известной части русского общества, симпатизировавшей идеям волоколамской братии, имели свое цветущее время, – время, когда они ценились высоко, и когда они были в полном ходу и уважении у русских книжников, не особенно далеких от времени митрополита Даниила.

Но известное значение сочинений митрополита Даниила на церковную письменность и вообще на умы русского общества не ограничивается временем второе половины XVI и началом XVII века. В известной части русского общества, именно в обществе раскольников, сочинения митрополита Даниила имели значение «священной» книги, на которую они и прямо ссылались в необходимых случаях. В начале XVIII в. авторы поморских ответов, между другими священными аргументами ссылались и на сборник митрополита Даниила¹⁵⁸². Сочинения митрополита Даниила продолжают пользоваться большим авторитетом у

раскольников старообрядцев даже и во весь последующий период времени. В ученой, конечно по своему, среде старообрядчества и по настоящее самое последнее время открыто высказывались такие взгляды на сочинения митрополита Даниила, которыми за ними утверждается значение творений *святоотеческих*.¹⁵⁸³

Вековое тяготение старообрядцев к личности и сочинениям митрополита Даниила обуславливается не только симпатией их к тем или другим частным воззрениям и религиозным, обрядовым особенностям, оправдания для которых находятся в его сочинениях, но однородностью и тесною связью, какая существовала и существует между расколом и вообще всем тем направлением, проводником и ратоборцем которого был в свое время митрополит Даниил.

Отдел приложений

I. Наказание Ъ (второе)¹⁵⁸⁴

Сиа в мале к любви вашей потрудившеся сбрахом от божественных писании. Принесем же в мале нечто глагол и о пастырех почто пасомым съгрешающим, пастыри мучими бывают.¹⁵⁸⁵ Понеже не засвидетельствоваша пасомым о согрешениях и не запретиша им. Пророку бо Иезекиилю яко от лица Господня въпиющу: сыне человекъ, стража дах ты дому израилеву, и аще запретиши съгрешающему и не отвратится от пути своего злаго, он в не правде своей умрет, ты же душу свою избавиши; аще ли не запретиши, кровь его от руки твоеа взыщу (Иез.33:7–8). Ты же паки любопришися глаголя: почто сиа на пастырех испытательная и немилостивнаа възлагаетъ? Явно сие есть яко пастырь поставляется иных неведения и нечувствия исправляти, и заступати, и стрещи, и бесовския рати грядуща провозвещати; не возможет же приложити неведения, или ино что лицемерно покрыватися, ниже паки рещи: не разумех, ниже услышах трубы, ниже разумех, ни видех брани и козней лукаваго, ничтоже таково может рещи. Понеже на пастырский путь¹⁵⁸⁶ взыде, и на святительском престоле седе, да ни о чем же ином печется, точию еже научити люди богоразумению, и благочестию, незлобию, и нелихоиманию, и еже не насильствовати, и не грабити, и еже не лукавновати, и еже не клеветати, ни завидети, и к съгрешавшим кающимся простителну быти, не слушающим же съгрешающим запретити, и засвидетельствовати, якоже и Иезекииль глагола даже и инем трубить. Се бо есть истинных пастырей дело: да провозвещает хотящая быти лютая и прежде смерти и яже по смерти, и смотрити колико погыбе словесных овецъ от псов, и свиней, и от ложных пророков, и ложных учителей. Мнози бо, рече, прелестници изыдоша в мир, и убо истинии пастырие душа своя положиша о овцах, не предающе их волком в разхыщение. Худии же и ленивии пастырие, увы мне якоже аз, себе упасоша, и разшириша чрева своя брашны и пианствы, заблуждых не възведоша, погибших не взыскаша, прелщенных не обратиша, съкрушенных не врачеваша, недужных не

исцелиша, строптивым не въспретиша, безчинных не въззустыша, и ни мало попекошася исцелити овца, но себе упасоша, а овец не пасоша, и вся дела пастырская презреша, но точию на славу и честь, и на упокоение еже ясти и пити сладостная, и драгая, и честнейшая, и на тщеславие, и презорство, и на възприятие мзды уклонишася, душеполезнаго же учения и врачевания не сътвориша овцам. Темже явно пророческими усты над пастырьми являя гнев Господь: се Аз над пастырьми, и въззущу овец моих от руки пастырей, не възскаша бо пастырие овец моих, и пасоша себе, овец же моих не пасоша. (Иез.34:8); И Иеремием тако же глаголет: оле пастырие погубляющии и растачающии овца пажити Моеа, сего ради сиа отмщу на вас лукавых ради дел ваших (Иер.23:1–2). Мы же сиа ни въчтоже полагаем, но презираем и небрежем о пастве нашей, и колико погыбает душ человеческих от лени и небрежения нашего. Сего ради мука не отречена будет, аще и един погыбнет, аще бо мечю грядущу не потрубить людем, ниже назнаменует, рече, смотряй стражъ, и пришедше мечъ погубит душу, из руки стрегущаго изыщется кровь его, она же за беззаконие свое погыбнет. Аще бо и ныне в настоящем сем студ и срам велик лениющимся пастырем и не брегущим о пастве своей, и совестное мучение зело томительно, колми паче еже по смерти в великий день судный Спасов студ и срам и мучение вечно: отъидете бо, рече, от Мене прокляти в огнь вечный, уготованный диаволу и аггелом его (Мф.25:41), понеже бо възмше пастырство, и ни едино попечение сътвориша о овцах сего ради немилостивно мучими будут. Темже потщимся, яже приахом душа представити Богови, якоже рече священный Златоустъ...¹⁵⁸⁷.

Разумей же ми прочее пастырскихъ многообразныхъ бедъ яко вездѣ и повсюду беды и скорби отъ всехъ приемлютъ. Егда бо видитъ некая человеки не подобная глаголющихъ, или творящихъ зазконопреступная, и аще сихъ накажетъ, и не послушнымъ възспретитъ, многу ненависть въздвижетъ на нѣ: надымаются, хапаютъ, досаждаютъ, ложная шеперания сшиваютъ, клеветы, студъ, укорины, и аще бы имъ возможно и умертвити, тако бо сатана прелщаетъ ихъ лукавствы своими. Егда же пастырь паки начнетъ ихъ

учити глаголя: о чада, сице и сице творите, якоже повелевают нам Христовы заповеди и прочая божественная писания, и они отвещевают¹⁵⁸⁸ глаголюще: прежде себе научи, писано бо есть начать Иисусъ¹⁵⁸⁹ творити же таже учити (Деян.1:1). Иногда же глаголют: до чего ти дучити насъ? А ты сам по писанию ли житие храниши, а он, а сей по писанию ли жительствоуетъ? Точию на нас въоружился еси, а тех не видиши ли, а себе забыл ли еси? О отче, отче, како ти несть срама! Учитель же пакы от божественаго писания начнет учить. Они же възглаголют: О, учитель нашъ, яко фарисей, тщеславится, видиши ли како мнится, видиши ли како презорствует, видиши ли како гордится! Сиа же, и сим подобнаа, и ина тмами ничтоже стыдящеся глаголют, тако бо обезсрабившу их сатане. Внегда же пастырь, время усмотрив, сверепо встретить на спасение неким и они възглаголют: сиа несть отеческаа и пастырская, и учительская, но безчинных, и развращенных, и человеко ненавистных, и мучительский обычай есть а не отеческий и учительский. Аще ли же кто седяй на седалищи пастырством, и учительством и будет прост, тих, кроток, смирен, и рекут человеци глаголюще: сей человек прост есть келейный, а не властелский, несть его дело учить, и наказовати, и възъущати, и запрещати. Аще же кто от любомудрых възхощет исчислити и писанию предати пастырская страдания, и молвы, и смущения, лета да требует о сих любомудрствовати.

Почто братие гордимся, и възносимся и сами ся прелщаем власти игуменьства, или епископства ищуще, страстни суще и немощни на таковая величества възсходить? Что же ради сих о взыскуемъ? Ясти ли и пити многоразличнаа, и драгая и сладостнейшая? Или злата и сребра, и многа богатства, и имениа събирати? Или веселитися, и щापяти, и пиры съставляти, и съзывать на обедъ¹⁵⁹⁰ славных, и богатых, и истощити всеу церковныя доходы тунеядцем, яже церкви и церковным потребна бе и странным и нищимъ? Мы же сих презираем и церковныя доходы с славными, и с богатыми, и с тунеядци изъядаем гордостию и тщеславием, надымающеся, и к настоящим вседушно прилежаще, и мнимся пастыри и учителя быти, и истинно слово Божие правити, и наставляти род

человеческий к спасению. Несть се, несть, братие, но паче требует се съкрушение сердечное, и нестяжание, и любовь, и смирение, и служение с страданием, не питание бо и пианство, и щапление, и прохлаждение сиа власть, но паче вящий подвиг, и велиа теснота, и скорби, и попечение о всех, и терпение от всех с благодарением, и благаа мыслити о всехъ¹⁵⁹¹, но убо и сладку и веселу быти подобает, аще и не хотящу сердцу от сгнетающих его печалей и скорбей. Также, егда время будет, и страшну и люту быти подобает не себе отмщаа, и славы и чести взыскупя, но на спасение и ползу всем устрояа. А иже не у пришедшему в сия добро убо и зело добро себе единому внимати и хранити себе от сетей вражиих.

Полюбомудрствуим же и другаа беседовати. Аще убо Бог избрав кого възнес посади на священнем престоле, да въспоминает се и апостола Павла глаголавша: внеже кто зван бысть от Бога, в том пребывает (Кор.7:20) и да не леностно, и не дреманно зрит смотрение Господне, яже плотию пострада человеческого ради спасения, и да непрестанно себе въспоминает святых апостол житиа, страдания, скорби, беды, и о всем терпение, и благодарение, также и великих святителей житиа и преподобных отец, и сим ревновати, и съблюдати себе от ярости, и злопомнения, и от гордости, и от многаядения, и от многа питиа, и независтно подаати слово учения всем, и никакоже ленитися о сих, аще и не зело внимают неции. И сиа убо глаголаше Иоанн Златоустый въздвижая и въставляя на блаженный сей подвигъ¹⁵⁹². Не презрим убо медоточных сих наказаний, но потщимся в смирении и простоте житие чисто показати, да възможем с дерзновением глаголати слово Божие, праведный бо, рече, дерзает яко лев, не от себе же потщаватися глаголати что, но от святых писаний, евангельских заповедей, и апостольских, и от священных правил вселенских соборов, и поместных, и особь блаженных мужей, и от преданий и житиа, и обычая богоносных отец, да ничтоже странно и чюже да глаголем, но да любомудръствуем, и глаголем, и весь свой разум в сих полагаем, ихже приат от Бога, и от святых апостол, и от преподобных отец, святая соборная апостольская церковь, и прием нам предаде.

Почто упражняемся в суетных и мимотекущих прелестнаго сего житиа? Доколе неправды и лукавство? Почто снедаем друг друга? В кую ползу предал еси себе всего сатане, насилуяй и грабя брата своего? Не помышляеши ли яко без милости мучен будеши о семъ? Зде ли помышляеши житие имети себе вечно? Прельстился еси сиа помышляя, на время убо зде поставлен еси, торг бо есть житие сие, да всяк человек яко в гостех в мире сем пребывая, и преходя от места на место, тако и мы от здешних на будущая преселяемся, преселници бо есмы зде о пришелци глаголющу писанию, и аще зде который прикуп сътворим в купли нашей, сие и тамо обращем: явите бо, рече, дела и примите мзду. Взыщем небесных, да и здешних благ насладимся и будущая получим благодатию и человеколюбием Господа нашего Иисуса Христа, с Ним же Отцу купно с Святым Духом слава и держава, честь и поклонение ныне и присно и в веки веком, аминь.

II. Первая часть третьяго слова¹⁵⁹³

Многа и различна устроения, чины же и уставы, правила и законы от божественных апостол приат святаа церкви, таже по апостолех богоноснии отци много предаша и навершиша святей и соборней апостолстей церкви, подобне чины и устроения и весь устав христианскаго житиа: и на поставление патриархом, молитвы и уставы, и чины, и разчинения, и пределы кождо их, и места, и седалища митрополитом, и архиепископом, епископом, и архимандритом, и игуменом, священником, и диаконом, и подиаконом, и четцем, и певцем, и свещеносцем, и молитвы на крещения еже отрицатися сатаны и всех дел его, и на обручения же и на венчания, и на покаания, и на причащения Животворящаго Тела и Честныя Крове Господа нашего Иисуса Христа, отрицания же и обещания и молитвы на пострижения иноческаго малаго и великаго яже глаголется второе крещение, и на погребение иноком и мирским уставы, и тропари, и молитвы, и иже в литургиях дивно и освященно уставы счетаныя – перваа великаго Василиа, втораа – Златоустаго, третиа – Григориа папы римскаго, яже в великий пост поется, и молитвы на богоявление, и на сшествие Святаго Духа, и в начало индикта, еже есть новаго лета, и на освящения церкви, и на освящения святаго масла, и на освящения святаго мира и на освящение вод, и на поставления православных царей, песни же и пения¹⁵⁹⁴ господским праздником и прочим, другим же аллилуиа и посты, иныя же евангельскыя праздники, иныя же и славословныя нарекоша и уставиша, чтения же торжествена и обычна, и повести и словеса, и житиа святых в праздничныя дни и обычныя узаконоположиша и предаша святей церкви, посты же и моления, и поклонения животворящему кресту, и честным и святым иконам, начертания же письмены и иными вещми в святых церквах, и на священных съсудех, и ризах, и на стенах и на дъсках, и в домех, и на путех воображения Господа нашего Иисуса Христа, и пречистыа Его Богоматери, и великаго пророка предтеча крестителя Господня Иоанна, и божественных апостол, и благоглаголивых пророк и всих святых, сих

завещааша писати, и поклонятися им, и божественному евангелию и священным съсудом, и священным божественным храмом, за еже в рукотвореных нас ради пожити изволившаго и Того божественная словеса вещными написатися человеколюбне даровавша, почитати же и поклонятися мощем святых истинных угодников Христовых, и яко по истине от Бога освятительну и целебную приемше благодать недуги отгоняти, и болезни исцеляти, въистину чудо преславно яко кости нагы источают исцеления, слава единому премудрому зиждителю Богу, якоже писано есть, и прочая законы и уставы яже святаа церкви приат, и приемши нам предаде непреложно съблюдати подобает. Сиа есть вера святых апостол, яже научени быша от Бога, по святых же апостолах богоноснии отци, якоже и предречесе, многа управления и законы предаша святей церкви вдохновением Святаго Духа, и убо святии апостоли о имени Иисус Христове, и веры яже вонь, и о законе благодати многы труды и болезни показаша, и кровию скончашася, и по них святии мученици, и богоноснии отци много потрудишася и вседушно стаха противу нечестивых царей и мучителей, благочестие соблюдоша, и венци победными от Христа увязошася, и убо своими о Христе болезнями и подвиги вселенную укрепиша, и бесы прогониша, и нечестивых посрамиша, презреша мир, и яже суть в мире, и всяку сладость, и славу, и честь, и высоту, и гордость, и болярства, и возвышенныя престолы, и благородие преизащное, и гордение всякое, и царства, и княжения, и предстоящаа отроky, и предрыщущаа слугы, и безчисленное богатство, грады же и села, кони же и златыя утвари, и сладость ястия и пития, и златопрядныя постели и прочее плотское услажение ни в чтоже вмениша, но все свое желание и мудрость и разум показаша о вере иже в Господа нашего Иисуса Христа, яже приаша от священных апостол, и богоносных отец. Ты же видя и слыша неподобная глаголющих и церковныя законы и уставы презирающих, не въспрещаеши, ни възущаеши, и скверныя их уста не загражаеши, и не точию не въспрещаеши им, но и услажаеши о сих, и инех на сие понужаеши. Егда бо слышиши прочитаемо божественное писание, или кого глаголющего от божественных писаний, затыкаеши яко аспид уши своа помрачен

сый прелестию сатаны, и егда услышиши събирающихся в божественую церковь на молитвы и моления, отбегаеши яко зверь и пронырствуеши яко змии, и лаеши на братию яко пес, и валяешия в нечистоте, яко свиния в тимении, и блаженую советницу твою, глаголю же совесть, совещающую, и глаголющую ти благая попрал еси и отринул, и испепелил: объадаешия и пьянствуеши яко скот, и злопамятствуеши на братию яко сатана. И егда срама ради внидеши в божественую церковь, и не веси почто пришел еси позевая, и протяжая, и ногу на ногу поставляеши, и бедру въставляеши и потрясаеши, и кривляешия яко похабный. О уме же твоём что и глаголати! Ничто же бо обрести в тебе: ни памяти грехов, ни памяти смерти и еже по смерти, ни памяти страшного суда, ни памяти о нестерпимых безконечных муках, и еже о царствии небеснем, и о раю, не токмо желаеши, ни воспоминаеши, но и от глаголющих о сих отступаеши, и стоиши яко нечувствен, не слушаа ни чтущих ни поющих, считаеши лихвы, богатство, управляеши дома, глаголеши о жене, о детех, о рабех и превъзношаешия яко другой сатана, вся же человеки безумны и грешны глаголеши, и мнишия вечно жити в прелестнем сем веце, яко безсмертен, и зломыслиши, и ненавидиши, завидиши, и лукавнуеши на иже по образу Божию създаныя человеки, и осужаеши, и клеветещи, и иная многаа злаа съдеваеши, нарицаешия христианин, и аще в сих не исправишия, не вем како истинный христианин наречешия. А иже за веру яже во Христа, о законех же и уставех божественныя церкви, что о сих и глаголати: помрачен бо еси и прелщен от сатаны, и како възможеши добрым подвигом подвизатися и блаженаа течения съвершити. Сиа же глаголю не осужаа, ни укоряа кого, но възставляю свою леность, и възущаа себе и других к деланию заповедей Господних да добрым подвигом подвизавшеся, и блаженаа течения скончавше получим купно вси благаа она, яже око не виде, и ухо не слыша, и на сердце не възиде (1Кор.2:9), яже уготована Бог любящим Его: Ему же слава в веки веком, аминь.

III. Наказание ҫ (пятое)¹⁵⁹⁵

Сиа вся, яже до зде, събрах от божественых писаний любви вашей, о богомудрии. Тем же непрестанем наказующе себе и друг друга и особне, и в беседах якоже пророци проповедаша, и апостоли научиша, и богоноснии отци предаша о иже в плоти смотрения Ис Христова да всяк отревающе и отсецающе от себе еретический недуг не вредно учение и предание съблюдем, да не убо нерадим такового делания в купли. Аще не возможем в сих наказати и мы, поелико возможно, словом утешим, и долу лежащая воздвигнути душа потщимся глаголюще истинная разумения от божественых писаний. Сиа бо дела паче всех дел пастырю имети лепо есть, еже учить, и наказати, и советовати и обращати на благая, и запрещати, и възбраняти от злаго, и никакоже о сих лениться, или стыдетися, но всяко о сем тщание и подвиг показати еже промышляти и пещися о всех. Пасомых же дело есть еже повиноватися в всем пастырю о Господе. Тыже пастыря презираеши, и ни въчтоже полагаеши. Не веси ли великия власти пастырския, яже приаша от Владыки Христа на земли и на небеси вязати и решати; рече бо Господь: аще кого свяжете на земли, будет, связан на небесех, и слушаай вас Мене слушает, а отменяяся вас, Мене отменяется, и повинуйтеся, рече, пастырем вашим и покоряйтесь, ти бо бдят о душах ваших яко слово въздати хотяще, да с радостию се творят, а не въздыхающе, не полезно бо вам сие (Мф.26:19; Лк.10:16; Евр.13:17).

Сиа слышаще потщимся на благая, да не на осужение будут нам реченнаа. Почто не плачем яко много съгрешихомъ? Что яко не смыслении младенци утешаемся, и дрочимся и смеемся? Почто небрежем о целомудрии и чистоте и о прочем благоразумии детей наших, и рабов и рабынь, и ниже мало печемся и скорбимся о спасении братии нашея, и что сиа глаголю, ниже себе вемы что есмы, и како живот наш, но яко скот жируем от невнимания нашего помрачившеся. И колико нас ждет страшно испытание! Аще бо в мимотекущем сем житии слово с ким имамы, о сем много печемся и готовимся к ответу,

какоже безстрашни есмы о оном испытании? Почто утешаемся и дровичимся? Пооскорбимся самовольно в временнем сем житии, да вечно возрадуемся. Юн ли еси, паче прилежно внимай, да измлада научившись добродетельному житию, с дерзновением внидеси в радость Господа своего. Стар ли еси, – много паче внимай, яко отшествие твое близ, и без вести конец. Земледелатель ли еси, от сего паче внимай, яко земная смертна и тленна, будущая же бессмертна и безконечна. Вдовец ли еси, или паче вдовица, не люб утешатися и дровичися, бежи от сих яко от змия: ов убо облазивых жен, и девиць и других доброзрачных лиць, оваже – мужей и красоты юношества и прочих всех и иже своих с своими пребывании неполезных. Инок ли еси, внимай о нем же изшел еси да не погрешити, ища не тленных презирай тленнаа. Вси убо купно внимаем, и стариин, и юнии, и раби, и свободнии, възрим на будущаа, приготовим путешественаа, а другаа напред послем, да тамо, пришед, готово обрящем. Смерть близь, а конец безвести. Ты же реченная басни мниши, ибо нечувствен еси, похабен еси. Не весили, еже слово се точию изглаголахом и уже колико претече живота нашего прелестнаго? Не веси ли вчера глаголавшаго с нами и днесь в гроб отнесена? Помысли колико при твоей памяти отъидоша на будущую жизнь, колико же до твоея памяти, и колико ли ныне скоро текут друг по другу на вечное селение. Ты же бессмертен ли мнишися быти, ибо здешних ищещи паче будущих, не вем коего разума еси, тмы паче света желая? Възбуди око сердца твоего, и прозри на будущая, и к сим простирайся весь, и сих желай паче всих. И прежде всех възлюбим Господа Бога нашего Иисуса Христа и Его ради творим вся, и не съдеваем братиам нашим зла, но помогаем им елико возможем, и възлюбим их яко себе, и не будем мудри о себе, но взыщем разума божественных писаний, и не преступаем законы, положенныя от Святаго Духа, и шествуем по стопам блаженных отец наших, храняще заповеди Христовы, даже купно вси получим вечных благ благодатию и человеколюбием Господа нашего Иисуса Христа, Ему же слава в веки веком, аминь.

IV. Наказание § (седьмое)¹⁵⁹⁶

Убоимся братие страшнаго дне онаго, егда приидет Господь судити на землю, и въздати комуждо по делом его: явите бо, рече, дела, и примите въздаание кождо по делом вашим. Подвизаимся убо дѡндеже время имамы на очищение грехов и на жизнь вечную, веруим смотрению Господня въчеловечения, еже нашего ради спасения сътвори, и възкресе из мертвых, и възнесся на небо, и седе одесную Отца Бога, веруим второму Его пришествию егда имать приити с славою судити живым и мертвым. Веруим, яко преходно есть житие сие и скоропогибающе, писано бо есть: суета суета и всяческая суета всяк человек живой (Екл.1:2), аще убо и образом ходит человек, но обаче все метется, съкровиществует и не весть кому собирает. Что убо все мятемся, в мирских похотех преходяще и събирающе съкровища, ихже не ведем кому собираемъ? Где убо съкровища наша изнуримъ? Где ли е съкрываемъ? Дадим убо сиа взаим Богу в руке-нищих, да тамо отшедше готово обрящем. Убоимся Бога, и что яже сътворим, Его ради сътворяим вся. Не мудръствуим о себе: горе бо, рече, мудрым о себе (Ис.5:21) не оклеветаим да не оклеветани будемъ¹⁵⁹⁷, не възненавидим да не възненавидени будем, не похищаем да не таяжде постражем: вню же бо, рече, меру мерите възмерится вам (Мф.7:2), и аще праведник едва спасется, а нечестивый и грешный где явится (1Пет.4:18)? Не ревнуем неправедным, зане неправедници царствия Божия не наследят, бежим лукавства зломудрых человек, о нихже глетъ Иеремиа: мудри суть к еже сътворити зло, а еже благо творити не ведут (Иер.4:22). Възненавидим славу и богатство, непребывающаа по смерти. Не услажайся, ни ублажай спеющих славою и честию в настоящем житии. Възненавиди богатство аще ти не помогает убогим, възлюби богатство духовное, да избавит тя от всех бед. Не забывай яже по смерти жития, да мудрость и разум и целомудрие вселится в тя богато, бежи блуда и блудных вещей, бежи позорищъ и играниа бесовскаго, не украшай лице свое на прелщение человеком, за них же Сын Божий и Бог

волную безчестную страсть претерпе. Не забываем обещания, яже обещахомся на святем крещении, съхраним заповеди Господня, будем блази друг другу, даже купно вси получим вечных благ благодатию и человеколюбием Господа нашего Иисуса Христа, Емуже слава и держава, честь и поклонение ныне и присно и в веки веком аминь.

V. Наказание ꙗ (десятое)¹⁵⁹⁸

Сиа слышаще, братие, внимаем себе, и очищаем свою съвест, и испытаим сами себе на всяк час незабвенно кающеся о гресех своих не точию о делных и словесных съгрешениях, но и о помыслех, яже аще что и помыслихом лукавая. Покаемся, плачемся, рыдаем, дѡндеже время имамы, научимся кротости и смирению, и простоте, будем, боголюбци, и человеколюбци, бегаим немилосердиа. Почто человеци суще на зверин нрав преложихомся? Все бо наше спасение в братии нашей обретаем, любити бо яко сами себе братию нашу наказуем и есмы, в сем бо весь нашъ плод и приобретение, о сем нам паче всего подвизатися и все тщание, и весь разум о сем имети подобает. Сего бо ради вся быша: сего ради и Бог человека бысть, и вся нас ради действова, да нас съберет в едино, и сыноположение даде, и рай, и царство небесное обеща и яже око не виде, и ухо не слыша, и на сердце человеку не взыде, иже уготова Бог любящим (1Кор.2:9). И како кто Бога может любити не навидя брата своего, и якоже рече възлюбленный апостол Иван Богослов: аще кто речет, Бога люблю, брата же своего ненавидит, ложь есть, ибо ненавидяй брата своего, егоже виде, Бога егоже невиде, како может любити? Да сию заповедь имамы от Него, любяй Бога, любит и брата своего. Бога никтоже никогдаже виде и аще любим друг друга, Бог в нас пребывает и любви его съвершена есть в нас, ненавидяй же брата своего человекоубийца есть, и весте яко всяк человекоубийца не имать живота вечнаго в себе пребывающа (1Ин.3:15; 1Ин.4:19–21). Имеим любовь делом паче и истинною, а не словесы точию, ревнуим сей добродетели еже есть любовь, якоже рече апостол Павел: ревнуйте дарованием болшим, и еще по преумножению путь вам показую (1Кор.12:31), аще языки человечески и ангельски глаголю, любви же не имам, бых яко медь звенящи, или яко кимвал възклицающа; и аще имам пророчество, и свем тайны вся, и весь разум, и аще имам всю веру яко горы престаляти, любви же не имам, ничтоже есмь; и аще предам вся имениа моа, и аще предам тело да съжгут мя, любви же не

имамъ; ни кая полза ми есть. Любы долготерпит, благость показывает, любы не завидит, любы не лукавствует, не гордится, не злообразуется, не ищет своих си, не раздражается, не вменяет злое, не радуется о неправде, радуется же о истине, вся любит, вся верует, все уповает, все терпит, любы николиже отпадает. Аще пророчества изпразнятся, аще языки престанут, аще разум изпразнится, отчасти же разумеваем, и отчасти пророчествуемъ; егдаже приидет съвершеное, тогда еже отчасти упраснится, егда бех младенецъ яко младенецъ глаголах, яко младенецъ мудръствовах, яко младенецъ смышлях, егдаже бых мужь отвергох младенческаа; видим убо ныне яко в зеркале гаданий, тогда же лицом к лицу, нын разумею отчасти, тогда же разумею, якоже и познан бых. Ныне же пребывает вера, упование, любовь троа сиа, болша же сих любы гоните любовь ревнуйте духовным (1Кор.13:1–13; 1Кор.14:1). Мнози убо любят друг друга, но ови внешнаа премудрости ищуще, ови же ради имений, ови же славы ради, ови же ради пищи и пианства, ови же блуда ради любят друг друга, ови же в татбах и в разбоях съглашаются и любят друг друга. Ты же имей духовную любовь, понеже Христос нас ради душу свою положи и мы должни есмы братий ради наших душа своа полагати. Бог бо любы есть и пребываай в любви в Бозе пребывает, и Бог в нем (1Ин.4:16). Вълюбим якоже сами вълюбени быхом Господем нашим Иисусом Христом, помилуем якоже помиловани быхом, долготерпим братиам нашим, якоже и нам Господь наш Иисус Христос долготерпе о прегрешенияхъ¹⁵⁹⁹ наших. Любая брата своего ничтоже вредно нань помышляет, ничтоже нань лукавствует, ничтоже нань сшивает козней льстивого. О сем, рече Господь, познают вас вси яко мои ученици есте, аще любовь имате между собою, и си заповедаю вам да любите друг друга, имеяй заповеди Моя и съблюдаяй их, той есть любая Мя (Ин.15:17, Ин.14:21). Яко всех добрых дел болши есть любовь и основание и верх всем добродетелем, понеже Бог любовь есть, Ему же слава и держава, честь и поклоняние, ныне и присно и в веки веком, аминь.

VI. Первая часть двѣнадцатаго слова¹⁶⁰⁰

Время есть въспрянути нам от пианства, забвения или помрачения, или наче рещи безумия нашего. О братие, утрезвимся и въспоманем обещание наше, яже обещахомся в святем крещении, отрицающеся сатаны и всех дел его, и всея службы его, и всех аггел его и всего студа его. И сице съвлекохомся всего ветхаго человека, и облекохомся в новаго Адама, сиречь в Христа, обновляемаго и возводящаго нас в отечество наше, сиречь в рай и в царство небесное. И сице всех зол отрекохомся в обещании божественнаго крещения, и сице обещание наше, яже обещахомся в святем крещении цела и здрава съблюдати приахом. Заповеда бо Господь своим учеником рече: шедше научите вся языки крестяще их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, учаще и блюсти вся елико заповедах вам (Мф.28:19); и инде рече: а яже вам глаголю, всем глаголю (Мк.13:37). И се якоже святое крещение таи коже евангельския заповеди купно вси всею силою съблюдати приахом, ибо делаяй заповеди Христовы и съблюдаяй чисто божественное крещение сын Божий бывает, даде бо им, рече, власть чадом Божиим быти верующим во имя Его (Ин.1:12); апостолу же взывающу: вера без дел мертва есть, такоже и дела без веры (Иак.2:26); Господь же рече: и о всяком словеси праздне человеци воздадут слово в день судный (Мф.12:36); и инде писано есть: страшно есть впасти в руце Бога жива (Евр.10:31). Той бо есть судиа помыслом, и испытатель мыслем сердечным, и яко страшен суд твой Господи ангелом предстоящим и человеком вводимым, книгам разгибаемым, делом испытваемым, помыслом истязаемым. Видиши ли, яко не токмо о делех, но и о словесех, и о помышлениях страшно истязание ожидает нас: не приемляй бо словес моих, рече Господь, имат судящаго ему, слово, еже глаголах, то судить ему в последний день (Ин.12:43), приидет бо Господь, рече апостол Павел, иже и просветит тайнаа тмы, и откроет съветы сердечныя, и в день вонже судит Господь тайным человеческим по благовествованию моему (1Кор.4:5); темже, рече, отверзаем

дела темная и облекусь в оружие света, яко в дне благообразно ходим не козлогласовании и пианстве, не любодееании, и студодееании, но¹⁶⁰¹ рвением и завистию, но облечетесь Господом нашим Иисус Христом, и плоти угода не творите в похоти (Рим.13:12–14); да оправдание закона исполнится в нас не по плоти ходящих но по духу, сущии бо по плоти плотская мудръствуют, а иже по духу, духовнаа, мудрость бо плотская смерть, а мудрость духовнаа живот и мир, зане мудрость плотская вражда на Бога, закону бо Божию не повинуется, ни может бо, а сущии в плоти, Богу угодити не могут, вы же несте в плоти, но в душе, понеже дух Божий живет в вас (Рим.8:4–9); темже прославите Бога в телесех ваших и в дусех ваших (1Кор.6:20); и не бывайте сообщники неверным, кое бо причастие правде к беззаконию, кое же, общение свету ко тме, коеже согласие Христови к Велиару, или кая часть верну неверным, или кое сложение церкви Божии к идола? вы бо есте церковь Бога жива, якоже рече Господь Бог: яко вселюся в них и похожу, и буду им Бог и тии будут мне людие; темже изыдете от среды и отлучитесь, глаголет Господь, и нечистоте не прикасайтесь, и Аз прииму вы, и буду вам в Отець, и вы будете Мне в сыны и дщери, глаголет Господь Вседержитель (2Кор.6:14–18). Сиа убо имуще обетования, возлюблении, оцыстим себе от всякия скверны плоти и духа, творяще святыню в страхе Божии (2Кор.7:1). Сицева убо Павлова учения, паче же Христова, безпрестани наставляють нас на благаа. Мы же христиане суще, породьшеся божественным крещением, поганых язык обычаем прилежим друг друга кусающе, друг друга пожирающе якоже рыбы, друг друга укоряюще, поношающе. Господь убо заповеда рек: блажени есте егда поносят вам (Мф.5:11); ты же, христианин сый, сопротивнаа твориши: и аще ты кто ударит вланиту, обрати ему и другую (Мф.5:39), ты же не точию не обращаеши другую, но и единой не терпиши, также и главу хочеши отрезати. Сиа ли словеса обещания твоего в святем крещении? Сиа ли есть заповеди святого евангелиа, яже приал еси творити и хранити? Сиа ли тебе рече Владыка Христос возлюбити Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душею твоею, и всею

крепостию твоею, искренняго своего яко сам себе (Лк.10:27)? Се ли есть закон и устав Христианомъ? Помяни велика апостола Павла, како тебе рекл есть о законе Христове: друг другу, рече, тяготы носите, и тако исполните закопн Христов (Гал.6:2). Сам Владыка Христос ублажает тя поношения терпяща, ты же таково блаженство ни во чтоже полагаеши, и такову благодать презираеши, и мало нечто укорившаго тя, или досадившаго, в великую напасть хочеши вовреци или и смерти предати. Бог же не отмщати себе христианом наказуеть, ускими же враты и тесным путем шествовати повелевает, вся же находящая доблествене терпети заповедает, понеже и Сам оклеветаем не восклеваше, и укоряем не укоряше, и стражда не прещаше, и бием противу не биаше, но и одежи отъятие молъча терпяша, такоже и всем христианом заповеда не противитися злу, но в терпении рече, вашем стяжите душа ваша (Лк.21:19); и апостол: не себе отмщающе возлюблении (Рим.12:19). Ты же не точию сим неповинуешися, но ни слышати сих не хочеши, но себе отмщаа сваришися, поля сътворяеши, убиваеши, и како христианин нарицаешися супротивнаа творя обещанию твоему еже в святем крещении, и евангельским заповедемъ? Веси ли что отрицание твое во святем крещении, кого отрекся еси, и кому обещался еси? Что зубы скрежещеши и сверепишися на мя яко убить мя хотя? Рци кого отречеся, и кому обещаеся? Отрекохся, рече, сатаны и всих дел его, и обещахся Христу Богу, и сице верую во единого Бога Отца Вседержителя Творца небу и земли, и прочаа якоже писано есть, и заповеди же и предания и учения, яже святаа церкви приат от Бога, и святых его апостол, и преподобных и богоносных Отец, сиа вся приемлю и облобызаю, и верую, яко се истинно есть, и живота будущаго ходатайственно, и тако верую, и исповедую, и тако мудрствую, и се мудрость моя есть, якоже истинии православнии христиане мудрствуют. И аще убо так отвещаеши, и тако веруеши и исповедуеши, яко христианин еси, Христу обещался, и во Христа облечеся, и небесных ищещи, и почтоже Христа оставив к сатане течеши, сиречь заповеди Божия презрев, на бесовскаа учения и деания течеши, празнословиши и глумы твориши? Господь заповеда рек: всяк

слово праздно, иже аще возлаголють человеци, воздатыть о нем слово в день судный (Мф.12:36); и апостол: всяк слово гнило из уст ваших да не исходить. (Еф.4:29). Ты же всегда беспрестани гнусная сътворяеши диавольскаа учения. Господь рече: блажени плачущи, и горе смеющимся ныне, яко възрыдаете, и всплачете (Мф5:4). Ты же сопротивнаа Богу твориши, а христианин сый, пляшеши, скачеш, блуднаа словеса глаголеши, и инаа глумления и сквернословия многаа съдеваеши и в гусли, и в смыки, в сопели, в свирели вспеваеши, многаа служения сатане приносиши. Господь заповеда рече, бдите и молитесь яко не весте дне, ни часа, вонже Сын Человеческий приидет (Мф.25:13), и паки рече: бдите и молитесь, да не внидете в напасть (Мф.25:41), и апостол якоже вопиа рече: непрестанно молитесь (1Сол.5:17). Ты же непрестанно вся человеки съблажняеши, якоже самый той сатана, баснословиши, притчи смехотворны приводиши, грохощеши, смеешися, всякую кознь, всякаа ухитрения твориши смехотворнаа да человеком, иже в святем крещении отрехшимся сатаны и обещавшимся Христу Богу, бесовскаа учения приносиши. Рци убо, которыа законы христианския твориши и храниши, а не паче ли диавольския? Господь заповеда рек, блюдите да не отягчают сердца ваша обиадением и пианством (Лк.21:34). Ты же обиадаешися яко скот, и пианствуеши день и ноць, многажды и до блевания, якоже и главою болети. и умом пленитися. Несть сие христианскаго закона, несть сие ищущих царства небеснаго. Господь заповеда рек: научитесь от Мене яко кроток есмь и смирен сердцем, и обряцете покой душам вашим (Мф.11:29). Ты же нимало сей заповеди хочещи научитися, но и не внимаеши и паче множае гордишися, и превозношаешися, рыкаеши аки лев, и лукавьствуеши яко бес, и на диавольскаа позорища течеши яко свинопас. Жены красны блудница, или ино лице женовидно красноюнеющеса видеви, и светло и мягко тело обьюхав, и притек, объем, целуеши, мыззжеши и рукама осязаеши, и толико безстуден и безумен быв бесовскою любовию восхотився к ней, аки бы ея внутрь себе вместити, сице помрачен сый якоже от бессловесных бываа аки жребецъ

некий слатнояростивый, рзая, и сластию распалаася, аки огнем горя, яко вепрь к свинии своей похотствуа, и употеваая, и пены испущаа, сице и ты, безсловесным позавидев, словестное естество в безсловестное поработив, о человеце, сице услаждаеши сластми, и от разгорения тела сластей мокроты испущаа не престаеши, и неточию не пресаеши, и исцелитися не требуеши, но огонь ко огню прилагаа, нестыдишися. Велий подвиг твориши ужоая блудницам: ризы изменяеши, хождение уставляеши, сапогы велми червлены и малы зело якоже и ногам твоим велику нужу терпети от тесноты съгнетения их, сице блистаеши, сице скачеши, сице рыгаеши и рзаеши уподобляся жребцу, благому же обычаю, простоте и кротости и смирению, якоже боголюбцем обычай есть, целомудренно и смиренно житие ни мало хоцещи навыкнути, но яко блудницам обычай есть, сицев нрав твой уставляеши. Власы же твоа не точию бритвою и с плотию отъемлеши, но и щипцем искорене исторзати и и щипати не стыдишеся, женам позавидев, мужское свое лице на женское претворяши. Или весь хоцещи жена быти? О помрачения сластей плотскихъ! О безумия конечнаго! Свободное оставивъ, к работному течеть: не хощу, рече, жена быти, но мужъ, яков же и есть. Да аще еси мужъ и не хоцещи жена быти, почто брады твоя, или ланит твоих власы щиплеши и не корене исторзати не срамляешися? Лице же твое много умываеши, и натрываеши, ланиты червлены, красны, светлы твориши, якоже некая брашна дивно сътворено на снedy готовишися. Устне же светлы, чисты и червлены зело дивно уставив, якоже неким женам обычай есть козню некоею ухитряти себе красоту, сице же подобно им ты украсив, натер, умызгав, благоуханием помазав, мягцы зело уставляеши, якоже сими возмощи многих прельстити. Тело же свое не точию обиадении и пианствы, но и безчисленными намовении, и натрывании и сице блистатися и светлитися устроаеши якоже велми дивен некий камень лучи светлый испущаа. Якоже бе прельщение рыбам удица, сице же и твоя плоть прельщение и съблазн иже по образу Божию созданным человеком, за них же Сын Божий и Бог волею своею страдание поносное потерпе даже до смерти, ихже ты погубляеши, соблазняя, прелщаа

осквернаа, помощь даа сатане на погубление человеческого рода. Рци ми, кий ответ имаши пострадати о сихъ? Бедно убо имаши приати страдание о сих, всю свою крепость издав в сласти плотския, и о сих радуяся и веселяся забыв писаное радоватися о Господе Бозе, и паче будущих благых желеа блудных сластей насыщатися, и о сих весь свой ум непрестанно имея. Слугам же на блуднаа сиа бесовскаа деания много сребра и злата истощеваеши, и что много исщитати, всякая мечтания и прелесть века сего, и всех учений бесовских велие съкровище бываеши, к плотским и мимотекущим весь преклонился, и присно к блудницам зряй, и сам себе многим блудницу сътвори. И еще всего окаянное, яко ни мала рыдаеши и плачеша, но яко чувственъ¹⁶⁰² пребываа, аки ничтоже зла сътворив, ничтоже съгрешив, аки свиния в кале увалаяся жируеши. Ум же имущии и о воззрении не подобном, не мало плачуще рыдаютъ, и слезы изливають, ибо Господь на сиа не мало осужение положи, всяк бо, рече, иже воззрит на жену, к еже вжелети ея, уже любодействова с нею в сердци своем (Мф.5:28). Ты же сиа не во что полагаеши. И апостол Павел. имеа в себе Христа заповедуя, рече, вся в слову Божию творите (1Кор.10:31). Ты же вся в бесовскую славу твориши позорище, играниа, плясаниа събираеши, и к сим паче течеши неже к божественным церквам, и не точию се, но и в дом свой, к жене, и к детем приводиши скомрахи, плясцы, сквернословци, погубляа себе, и дети и жену, и вся суцая в дому паче потопа онаго; он бо потоп тело умертви, души же отреза нечестиа, сей же всезлый и окаянный потоп сугубо действуетъ, душу купно с телом погубляет. Всему же злу ты бываеши ходатай. Ей, не аз, рече, но они плясци, и глумотворци. Како глаголеши оны, все твое есть, аще бы ты не хотел, ни они бы глумотворили и плясали. Но нын убо возвратися от такового нечестиа, покайся, исповеждься дондеже время имаши, и съблюдай христианския законы да сын вышняго наречешися, да живота вечнаго наследник будеши, теци невозивратно ни забвено христианскаго закона путем, христианский бо живот наш скончати у Господа просим, шествуй благим путем по стопам святых отец, соблюдаа божественныа заповеди Христовы, и святых его

апостол предание, и преподобных и богоносных отец учение даже и в сем вещи радости великия исполниши, в будущем же живот вечный, и рай и царство небесное получиши от Христа Бога.

Болши же всех в заповедех любовь, яже есть основание и верх всем добродетелем, и сиа зело твердо повелевает соблюдать Владыко Христос всем православным христианом, пренебрежиже повеле земныя печали житейския и заповеда искати прежде царства небеснаго, и сиа вся, рече, приложатся вам (Мф.6:33). Подобне же и апостол Павел предаде глаголя: вышних ищите, идеже есть Христос одесную Бога сидя, вышняя мудрствуйте, а не земная (Кол.3:1). Сие же преподобнии и богоносни отци наши наказуют. Василие убо будущих искати учить, Григорие же Богослов презирати земная искати же тамошний покой наказует, Златоуст же ищи небесных, рече, даже и земная приложатся, сие же и вси святии о раи, и о царствии небеснем желание имети наказуют, и весь разум и подвиг о том показати заповедают. Ты же глаголеши дом имею, и жену, и дети, и рабы, и многы печали житейския, како могу сиа хранить, человек мирянин сый, – сиа бо иноких есть, иже вся земная приобидевших, себе же и Богу единому вникающих. Ты же и нам повелеваеши в лесы, и в пустыни отходить и иноком быти? Зело желаю спастися всем человеком и в разум истинный приити, но хотящим и желающим мирский мятеж и молвы оставить и безмолвно иноческим житием в тишине жити и плакаться о своих согрешениях, сим съвет даю токмо аще хотят истинно, аще ли же не произволят да пребывают дом имеа, и жену и дети, якоже и прежнии благочестивии мужие, иже в мире с женами и детьми живущи и Богу угодивши, и да часто прочитают словеса обещания своего яже на святем крещении и самыа евангельския заповеди Господня. Ибо вси человецы истязани будем о съхранении обещания нашего, яже в святем крещении и о евангельских заповедех Христовых, божественныа бо заповеди евангельския всем предложени быша иноком же и мирским, якоже рече великий Василие. Темже о сохраниении сих вси человецы малии и велиции да подвизаются, да совершенный христианства

разум истинне и праве мудрствовати возмогут, якоже истинным христианом жити достояше в любви, в простоте, в кротости, в смирении, и в прочитании божественных писаний, и в беседе духовней с богобоязливými мужми, имети же в уме радостнаа и плачевнаа преже смерти, и по смерти, и память съгрешений своих, ихже съгреши от чрева матере своея и до нынешняго часа, великиа же, и мнящаася малы, и ничтоже суща, сетовати, и плакати о них, и настоящаа яко несущаа помышляти, но все суетство и мимо-текуща есть, и имети чисту свою съвесть к Богу же и к искренним, и в сих законных, преданиих, и сице со диаволом день и ночь боротися, и в всех премененым быти и житейских запинающих к совершению закона христианскаго, но во всем совершати волю Божию, и желати будущих благ, и устрашати неразумное и небоязненное сердце страхом геенскаго огня, яко да геенны огня убоявшеся, и царства небеснаго красотою и радостию усладившеся, незабвенно и неленостно подвизаемься шествующе законными стезями по стопам святых отецъ, христианства разум цель соблюдающа и прилежно ищуще отечества нашего, и царства небеснаго, егоже буди всем нам получитьи благодатию и человеколюбием Господа нашего Иисуса Христа, Ему же слава ныне, и присно, и в веки веком, аминь.

VII. Наказание ві¹⁶⁰³

Сиа събравше от божественных писаний, предложихом любви вашей, братие, да внимаем кождо нас себе, якоже рече премудрый Соломон: внимай себе да избавишися яко серна от тенета, и яко птица от пругла (Притч.6:5). Без внимания бо вся стропотна и развращенна бывают. Аще бо кто не внимает себе, сей невесть ни себе, ни иных, внимай же себе, сей весть себе, и свою меру познавает же и свою немощь, и где уклоняется и привязается ум его, и что любит, зрит же и других, и полезнаа от них приемлет, на пути же грешных не станеть, и на седалищи губитель не сядеть (Пс.1:1), но от всех душа вредящих отвращается, Себо есть свойствено христианом. Како бо кто христианин нарицатися можетъ, не съблюдаа заповедей Христовыхъ? Которое есть именованіе христианское не ходящих в законе Господни? Како кто христианин есть, иже желает слышати и глаголати и творити душа вредящаа? Господь убо Бог заповеда заповеди его съхранити зело. Ты же сам преступаа, и иных на сиа понужаеши, да тобою и иными имя Божіе хулится, несть сие христианско, но диаволско, и его служителей. Христианин бо есть имей ум в небесных, христианин есть достойнаа небеснаго званиа мудръствуай, христианин, есть вся заповеди новаго Христова закона непреступно съблюдаа, ветхаа бо мимоидоша (2Кор.5:17) и вся быша нова, преиде бо рече стень законнаа благодати пришедши, благодать же zde разумеи евангельское житіе. Егда бо по закону еврейскому не благоволи Господь Бог всесъжжения и жертвы о гресех, тогда прииде въплотився Сын Божий и Бог от Пречистыа и Приснодевы Богородица Мариа, понеже бо Моисеом данный закон и израильтяном в всех стень имяше, не имяше бо по истинне усыновления дати евреом, но яко в образе и сени будущих. Благодать же и истинна плотскаго Христова пришествіа усыновление даде верующим и крестившимся вонь: даде бо им, рече, власть чадом Божиим быти верующим во имя Его (Ин.1:12). Многа же трезвения и подвига тебе, иже в крещении дар сыновства непорочен

съблюсти, мнози бо приаша крещением дар сыновѣсства, малии же съблюдоша, но обленившесе не бываютъ сынове Божии, мнози же слезами и злострадания обновляютъ, святое крещение, и яже второе крещение глаголетъся. Темже христианин во истину есть неприступно съблюдаа святое крещение и евангельския заповеди Господня. Христианин есть, имеай истину и правду в всем. Христианин есть имеай смирение, и кротость, и простоту в разуме. Христианин есть имеай любовь не лицемерную к всем. Христианин есть имеай волю Божию во всем, и аще ясть, и пиеть, или ино что творит, все в славу Божию творит. Христианин есть всегда трезвяся и бодрѣствуа паче всего о спасении душа своеа. Христианин есть имеай себе пригвождена всегда страхом Господним, зане страхом Господним уклоняется всяк от зла. Христианин есть имеай память всегда еже по смерти житиа. Христианин есть любяй Христа Бога паче отца своего, и матери, и жены, и детей. Христианин есть любяй Христа Бога паче душа своеа, и искренняго своего яко сам себе. Христианин есть всегда радуся о Господи и Бозе, и ничтоже имеа настоящаа и мимотекущаа, но вся яко дым, и прах, и пепел. Христианин есть всегда благодаря Христа Бога, не токмо в благоденствии, но в напасѣтных нахождениих, в скорбех многообразных¹⁶⁰⁴, якоже рече апостол Павел, вси иже хотящеи жити благочестно о Христе Иисусе, изгнани будут. (2Тим.3:12), аще бо кого и человеци не гонят, но диавол ратует непрестанно. И длѣжни есмы всегда имети много любомудриа, и трезвитися и бодрѣствовати, терпети же и благодарити, бдети и молитися, и яко да чюжих невѣсхищаем, ниже желаем восхищати, но и своя требующим раздаваем, и да отвращаемся сластей и красоты маловременныа, и да бежим от обиадения и пианства, и возненавидим лукавство и зависть, и злопомнения, и да любим друг друга якоже и Христос возлюби нас. Много убо в мире сем внимания и трезвения имети нам подобает, много бо воують нас, многообразныа скорби, и напасти, и страсти. Иисус Христос рече учеником своим: в мире скорбѣ имате, но дрѣзайте Аз победих мир (Ин.16:33). Сиа рече Господь всем заповедаа дерзати и благодушествовати в скорбех, и мы убо аще презрим

мирская вещи, в мнозе радости и покои будем, и светли и честни и любезни всем. Помянем первых веровавших Господеви и крестившихся, иже все попечение имуще о будущих, и в сих себе възложивших Богови, и на всяку мощь и день слова учению приседяще. Ты же ленишися приходитьи в божественую церковь, и презираеши божественаа словеса прочитаема, отвращаешися бесед духовных, и течеши на игрища и позорища бесовская, и смотриши блудницъ, и слушаеши сквернаа словеса глаголющих; та же от тех пропастей отшед, на инаа стремления приходиши: пианствуеши, обадаешися, възхищаеши насилствуа: злато, сребро, ризы, дома, нивы, рабы, копи и другыя скоты, и прочаа вещи; таже клеветеши, осуждаеши, облыгаеши, насмехаешися, укоряеши, досаждаеши, и ового юрода глаголеши, у другаго же жену сицеву и сицеву нарицаеши, иного же инако некакo напеваеши. Престанем убо, молюся от пагубных сих всех и душетленных действ, научимся добро творити, и не точию не крадем, ниже обидим, но и обидящим възбраним, аще мощно есть, и не попустим сему лукавству быти, да не тую же казнь исходатайствуим себе молчаще, якоже и обидящеи вечно мучими будут. Не будем подкрадени или любовию сих, или слугованием, или дароприношением, или честию. Будем любомудрени възбраняюще себе и иных неподобных дел, и не точию не възхищаем чюжих, но и от своих трудов и потов алчующих накормим, и жаждущих напоим, и странных не презрим, и нагих оденем, болных и в темницах сущих посетим. Не токмо же телесне съвершаем сиа, но паче же и душевне поучением и наказанием насыщающе и напаающе сиречь направляюще на истинный путь.

И аще хочеши прохладитися, изыди на преддверие храмены твоея, и виждь небо, солнце, луну, звезды, облака ови висоци, ови же нижайше, и в сих прохлажайся, смотряа их доброту, и прослави тех творца Христа Бога. Себо есть истинное любомудрие. И аще хочеши и еще прохладися: изыди на двор твой, и обойди кругом храмины твоеа, сице же и другую и прочаа, такоже и двор твой, и аще что рассыпая, или пастися хочет съзидай, ветхаа поновляй, неутверженаа укрепи, прах и

гной згребай вместо да ти к плодоносию вещь угодна будетъ. И аще хочеши вѣщаще прохладитися, изыди во оград твой, и разсмотри сюду и сюду, яже к плодоносию, и яже к утверждению сътвори. Или аще не достало ти есть, изыди на поле сел твоих, и виждь нивы твоя, умножающа плоды ово пшеницею, ово ячмень и прочаа, и траву зеленеющуюся, и цветы красныя, горы же, и холми, и удолиа, и езера, и источники, и реки, и сими прохлажайся, и прославляй Бога, иже тебе ради вся сиа сътворшаго. Но доселе же стани, но взыди умом и въспять пути твоего, сиречь от чрева матере своея, разсмотри лета, и месяци, и дни, и часы и часци, и яже в сих что благо сътворил еси, утверди смирением кротостию, да не разсыплеть враг добродетели твоя, и обнажит тя царьскаго чертога. Аще же злаа и душепагубнаа сътворил еси, покайся, исповеждься, плачися, рыдай: в он убо день блудом сърешил еси, в другой же злопомнением, во инже пианством и обиядением, та же по сем намизанием ока, и по сем оклеветанием, и осуждением, и оболганием, и роптанием, и укорением, и колика аще дни изживеши, прилагаеши к ветхым грехом новыя грехи. О сем паче попецися еже не съгрешати, и положи начало: восприими себе перва день един еже ничтоже съгрешити в нем, та же сей претерпев и друий приложи к нему, таже третий, и по малу по малу во обычай приходиши, еже не съгрешити, и толика бегаа бежиши от греха яко кто бежит от змиа, и тако прохлажаа прохладишися, и радости многиа исполнишися и в настоящих, в будущем же вечных благ получиши, яже око не виде и ухо не слыша и на сердце не взыде яже уготова любящим Его (1Кор.2:9), ихже буди всем нам получитьи благодатию и человеколюбием Господа нашего Иисуса Христа, Ему же с Отцем и с Святым Духом слава и держава в веки веком, аминь.

VIII. Наказание ꙗко¹⁶⁰⁵

Сиа събравше предложихом любви вашей, да увемы что есть мир, и яже в мире, да не восхищаемся не подобным желанием, и да презираем настоящаа, и да не всю работу нашу чреву дадим, и да не все мудрование наше в плотских сластех имем, но в всем меру устави́м: в пи́щи и в пи́тии, и в ри́зах, и в са́позех, и в бесе́дах, и в прочих вещах, в пи́щи – яже к животу то́чию довлеетися, си́це же и в пи́тии – в скорбех, и в болезнех и от трудов покой и меру, и в старости полезно есть, то́чию не пи́анством, но в мале прохла́жении же и к животней силе естество окре́пити, и в ри́зах съгревателнаа и усту́жаемаа, и яже во светлых днех, и в при́ключаемых потребах, то́чию в славу Божию и Того Рожде́шиа, а не тщесла́вием служения прино́сити сатане в светлых ри́зах, и в са́позех же неу́пестренаа и ухи́тренаа шве́ния премудро́стию шелком и бисером, но то́чию нужную потребу имети, я́коже подобает, и в подобное время подобнаа в и́мя Господне че́сть и славу, а не блудницам на поче́сть, и тех приа́телю демону. Си́це же и в бесе́дах ко угоже́нию Божию бесе́дования имейа силу с худо́жеством духо́вным и в вопро́сах, и во отве́тах во всем полезнаа несомнехотворе́ния и ко́щуны, я́коже поганым, да нескверносло́вием оскверни́ши се́рдце, и уста и язы́к, да не како свое дръзнове́ние погуби́ши к Господу Богу и моли́твах и в моле́ниях, но очи́щай и укра́шай се́рдце па́мятию Господа Иису́са и па́мятию грехов твоих и па́мятию сме́рти и еже по сме́рти и стра́шнаго суда Христо́ва, се́рдце бо, рече, скру́шено и сми́ренно Бог не уничи́жит (Пс.50:19.). И си́це в тихом, и кротком, и сми́реннем житии Христу Богу уго́ден будеши, себе́ же и иным благопо́требен, в пода́нии же ни́щим и убо́гим с благослове́нием тихо, и кротко, и веселым се́рдцем, и в сла́дости словес: есть бо, гласы милосты́ню твори́ти лучши́ бо, рече, сло́во сладко не́же да́ние. Отве́щай ни́щему и убо́гому и съкру́шенному в болезнех тихо, кротко, сми́ренно сло́во сладко, и сие прине́с подаро́к ему́ па́че злата; не отри́цаем же милосты́ню твори́ти златом, и сере́бром, и оде́анием, и

обувением, ибо и чашу студены воды приемлет Господь во имя Его подающимъ; а еже злато и сребро подаати и прочаа, и зело добрейши есть. Подаждь убо злато, и сребро, и медницу и инаа, елика возможно ти есть, точию тихостию и в веселии сердца, а не сверепством, и кричанием съставляй позорище на нищаго, но милость сътворим по возможному, хвалиться бо, рече, милость на суде, и суд без милости не сътворшему милости (Иак.2:13) и даай нищему в заим даеть Богу. Дажь уломок хлеба, даждь слово благо, даждь умиление сердца твоего, возри нань сладко умиленыма очима, по скорби о нем в уме своем, милостыня бо всех добродетелей болши и вышши есть.

Сице же ревность и ярость имети о Господи, а не себе на отмщение, невнеже съмысла яростию испадати, и ревностию, аки похабну, кричати, но любомудръствовати свободно над страстьми, и судити же не мздою и посулоимством, но праведно и благоугodne, милость бо, рече Давид, и суд въспою тебе Господи (Пс.100:1), Господь же рече: не судите на лица, но праведный суд судите, и паки: имже судом судите судят вам, и внюже меру мериться (Ин.7:24, Мф.7:2). Подобаает бо судиям праведным быти, и исполненым всегда страха Божия, и премудрости, но и простоту же, и кротость и смирение и благоприступное всем показати, и не любити мзды, праведную же ярость на обидящаа имети, себе же не отмщати, и своеа славы и чести не искати, но о всем славу и честь Христу Богу въсылати. Всяже в настоящем житии сем прелестнем благоразсудне, и благопотребне по воли божественей устроати подобает, понеже Божия суть вся, да не убо что изгубил на своя страсти кроме точию нужных потреб яже к животу, но и сиа в славу Божию, яко же рече апостол: аще ясте, аще пиете, все в славу Божию творите (1Кор.10:31).

Будем убо любомудръствени и в всех житейских века сего. Кака убо сия, еже не безсловесне убыточнаа и проторнаа творити? Коа убо есть нужда многое, и сладостное, и раздизающаа ястие и питие имети выше меры? Не протори ли сиа и убытки многим приносить? Каа же нужда есть вещи многы куповати, и сим или изгнивати, или от огня погибати, или от татей вьсхыщатися? Каа же тебе нужда есть по вся дни светлыми

ризами украшатися, инеем же и в господския дни ниже обычных имущим довлетися? Который же тебе прибыток есть празну всегда быти? Или каа теб похвала будет, яко же прелагаю, преходити от места на место? Како же не приемши смех и срамоту от всех, иже умом и сердцем, и всякими вещми угрожаа блудницамъ? Каа же тебе нужна есть выше меры умыватися и натрываться? И почто неточию власи твоа, но и плоть свою с власы твоими остригаеши от брады и ланит твоих, многажды и главу твою, и повешаеши под брадою пугвици сияюща красны зело, а красишися тако, якоже и женам не лепо есть? Каа же тебе нужна есть сапоги шолком шитыа носить, или каа ти нужна есть неточию выше меры умывати руце, но и перстни златыа и сребреныа на персты твоя налагати? Каа же ли прибыток ти есть над птицами дни изнуряти? Каа же ти нужна есть псов множество имети? Каа же тебе похвала будет на позорища ходити? Кое же ти любомудрие есть всуе претитися? Которое же твое будет мужество и разум, еже низачто же сваришися? Како же, врагы твоя возлюбиши, а ты и любящих тебе не любиши? Како же целомудр будеши, а ты весь к женам уклонился еси? Како же чистоту съхраниши, а ты красносиающа лица обзираеши? Како же умиление сердечное приимеши, а ты с отроки доброзрачными въдворяешися, и беседеши, и светлость лица их любиши смотрити? Како насытишися духовныя пищи в прочитании божественных словес, а ты празнословиши, и кощунствуеши? Идеже бо есть сквернословие и кощунны, ту есть бесом събрание, и идеже есть играниа, тамо есть диавол, а идеже есть плясание, тамо есть сатана, идеже есть многоядение и пианство тамо есть свинское житие, идеже есть непоминание будущих тамо есть преступление заповедей Божиих. Искати бо заповеда Господь царствия небеснаго, и апостол Павел рече: вышних ищите, идеже есть Христос одесную Бога сидя (1Кол.3:1), вышняа мудръствуйте, а не земнаа. Ты же не точию не ищещи небесных, но и на небо не взираеши, ни во что же непщуа красоту небесную, сущаа на небесех любомудръствовати повеленн сый, яко свиниа пребываа долу ничиши, о красоте сапожней весь ум свой имеа, и о прочих ризах, яко жених, или яко невеста к жениху грядый.

Сице есть излишнее украшение мужей в женский изводить образ и умягчатся и дробчатся творить на прельщение себе и другим. Божественный убо апостол иже нам не повеле выше меры украшаться, тако бо рече и жены в украшении целомудрене с говением и целомудриемъ украшати себе (1Тим.2:9), не плетением, ни златом ни серебром, ни бисером, ни ризами многоценными, но яже подобает женам, общевающимъ благочестию делы благими. И Господь убо учеником ни худейших сапогов имети повеле, ниже двою ризу, мы же неточию простых и сапогов чрез потребьство имеем, но и с серебром, и с златом, бисером и инаа прочаа одеания многоценна имем, и сапогов красных шолком премудростне шитых, и не точию же сия, но и под срачицею, иже никому не зрящу, неции подвизаются пропоасание имети драго, серебром и златом утваренна. И ради сих всех многих доходов взыскуем, и аще ти не достанет что, яко же обыкл еси от безумия твоего многа разхода имети, крадеши, насилуеши, грабиши, ябедничествуеши, заимаваеши, и не имеа чем отдати, бегаеши, запираешися, клятву преступаеши, и инаа безчисленаа злаа съдеваеши. Сице есть чрезпотребьственаа вещь. И не точию же сия, но и тщеславия, и блуда, и гордости, и еже всегда щापяти мысль и ум предваряетъ, от обычаа силу прием.

Темже бодрьствуемъ, трезвимся, внимаем с опасением яже научаетъ нас священное евангелие, и святии апостоли, и преподобнии отци, не все о тленных и мимогрядущих любомудрствовати¹⁶⁰⁶, духовных держатися паче, и не внимати не праве ходящим, мнози бо ходять рече апостол Павел, имже многащи глаголах вам, ныне же и плача глаголю врагы креста Христова, имже кончина погибель имже Бог чрево, и слава в студ им, иже земная мудрьствующе (Фил.3:19). Наше же житие на небесех есть, отнюду же и Спасителя ждем Господа Иисуса Христа. Темже не все подвизание наше о временных имеем, но о будущих, подвизаемся паче, ничто же бо успеем красящися, пачо же и осужени будем, Многа убо подобает нам показати любомудриа, много приседания в прочитании божественных словес, много съвета духовнаго, и бесед душеполезных со богобоязливými мужи. О мужие, наказуйте жен ваших боятися

Бога, и жити в законе Господни и нищим подаати. О господиа, милуйте рабов своих, и имейте их яко приснаа своа чада, понеже вси есмы създани рукою Божиею, и вси плоть едина, и вси во едином дому, еже под небесем, на вселенней в маловременнем сем житии вселени есмы от Господа Бога, и вси единым божественным крещением крестихомся, и вси равно кровию Христовою искуплени быхом, и вси равно божественным причащением причащаемся, и вси плачемся к Нему кождо нас о гресех своих, и вси милости от Него просим и в сии век и в будущий. Ибо вси есмы в руце Господни: его же хощеть обнищает, его же хощеть богатить. Аще и зде на мало время попустил есть овому Господствовать, овому же работати, но в будущем несть раба, ни свободна, кождо бо нас на страшнем суде Христове, по своим делом прииметь или раб, или свободу, или князь, или царь. Темже вси купно имеим смирение и милость ко всем, без сих бо несть како спастися. Разумевай фарисеа и пять дев юродивых, и любомудрствуй всегда благая. О отци, имейте попечение о чадех ваших, възпитывайте их в наказании и учении Господни всегда на блага дела спасителнаа: Бога бояться и в законе Его поучатися день и ночь, и не любити праздности, и кощун, сквернословия, и блуда не творити, и не красти, и не лгати, и всих дел злых бегати. О юнии, к вам ми слово, възлюбите Христа да живот вечный наследуете, возлюбите чистоту, и не уподобляйтесь блудным юношам, иже всегда велемудрствуют о красоте телесней, всегда украшаются вящше жен умывании различными, и натираии хитрыми, и ум их всегда плавает о ризах, о ожерелиях, о пугвицах, о иже под срачицею препоасании, о сапозех, о стриженнии главы, о повешении космъ¹⁶⁰⁷, о намизании ока, и о кивании главе, о уставлении перст, о выставлении ног, и ина многа понуждаются творити неполезнаа, не малу пагубу душевную себе и иным ходатайствуют. Юннии бо съблзнительнее жен человеком бывают, и аще вино и жены отлучают и доброразумных от Бога, кольми паче юноша злоделательные. Что бо не прелестно от них, цветут лица их, и сияють аки луча испущающе, уста же, и глас, и усклабления и прелестнее, лепотнее женъ; инаа же съкратим о сих глаголати. Молю убо вас благосмыслении отроци, не

ревнуйте лукавым блудным юношам, и не съводворяйтесь с ними, но бегайте събрания их и отлучайтесь, тлят бо обычаа благы беседы злы, и невозлюбите украшати и дровичи выше меры, но просто по обычаю нещапливыми ризами и сапогами, и прочими вещми удолитесь, даже и себе полезное съблюдете, и отцем великих проторов и убытков не сътворите. Возлюбите целомудрие и чистоту, идеже бо есть чистота, тамо есть Христос, идеже вселение имут чистотъствующеи на небесех, идеже есть Христосъ¹⁶⁰⁸, идеже духовнии чертози, идеже светлии свечи, идеже радость непрестающа. Велико бо возраст юностный утвердити в чистоте, велико огонь юностный угасити. Не мал подвиг в волнах тишины насладитися, горее бо видимыя копейныя рати, сиа внутренья рать, видимая бо копейная рать временна и годы имать на схожения. овогда убо котораються, овогда же тишины наслаждаются; сиа же внутренья рать всегда воуеть без милости, по вся часы въспалает огонь, возжигаетъ пещь сластную внутрь человека. Вельми дивно есть еже в огненей пещи несъгорати, и во юности не студодействовати, иже бо во старости целомудруя кто не толико многу мзду имать, а иже во юности в чистоте пребываа, велиа и неизреченнаа имать дарования. Темже, о отроци, и девици, възлюбите тихое и смиренное житие в целомудрии и чистоте, даже и в сем веще велиа радости насладитесь, в будущемже живот вечный наследите. Не възлюбите, о юннии, празности, юность бо въ пици и въ празности не малу беду и себе и иным исходатайствуеть, празность бо всему злу начало есть. Любомудрествуйте, юннии, в хитростех трудящеся елико по силе: или в писателнем художествии, или в учении книжном, или в коем рукоделии аще есть, или ино кое художество о Господи. Точию не будете праздни, точию не будите преходнищи суетруднии, да не злу обычаю навькнете, и не отлучайтесь бесед духовных, мужий боящихся Бога, наказания спасительнаа, и повести, и притчя услышите. Много бо пользуют беседы духовныя, и очищаютъ тело, и просвещаютъ душу. Точию подщитесь и слышати и творити душеполезная, мало глаголюще, вящше же разумевающе, даже и юностный огонь угасите, и многиа тишины насладитесь, и здравия чистаго

душевного и телесного и царствия небесного получите, егоже
буди всемь нам получитьи благодатию и человеколюбием
Господа нашего Иисуса Христа, с Нимже Отцу слава с Святым
Духом, нын и присно и во веки веком. аминь.

IX. Наказание ѿ¹⁶⁰⁹

Възлюблении будемъ тиси, кротци, смиреномудри, и не попытаим, ни ищем, на мудръствуим, яже нам не подобает, яко аще кыя вещи на время и время бываютъ Владыкою Христом, аще и съпротивны нам неразумующим видятся, но не судим, ни ропщем, любимици, но покаряемся и последуим Божиим судьбам. Овогда убо немощнии възмогають, силнии же побежени бывают, и безъроднии велию честь и славу приемлют, и от нищих на престолах славных посажаются, и овии от престолов неволею сводими, и благороднии безчестие приемлют, овоже незаконнии праведным насилуют, и лукавии и законопреступнии множество рабов, и служащих, и предстоящих, и велие имение и богатство имеют, и овии в плен ведомы, и овии же в изгнание осужаеми, друзии неплодни, и овии в младенстве умирають, овии же мало поживше, праведни и добродетелни смерть приемлют, друзии же лукави и незаконни многолетны пребываютъ, и сиа убо вся Божии судьбы суть:и ового смиряет и спасаетъ, ового же наказуетъ и обращает, и овому съкращаетъ урок живота да не на зло обратится, овому же продолжает да обратився спасется, овому же смерть страшна, овому же тихо разлучение души от тела, и пръчаа многа такова и сих неможесть человекъ ведети, но Богу Единому, ведящому вся: и смиренное и гордостное, и крепкое и немощное, и сверепое, и немилосердное, и обидящее, и обращение, и покаяние, и нехотящаа в сие приити, сиа вся Един Бог Божественным Своим Промыслом якоже сам ыетъ, и яко же хочет, творить.

Ты же держи свой чин, пребывай в заповедех Господних, и апостольских, и отеческих преданиих и учениях, и святую и божественую церковь и настоятели ея честно имей, божественаа бо, рече, чтите, и паки: Бога бойтесь и царя чтите (1Пет.2:17) и правду и смирение к нему имейте. И вельможи, и воеводы, и прочии воины никого же обидите, своими доходы и оброky довлитесь, жены своя любите, и нежелай чюжия, и не глаголи, яко оного сице жена добролепна, и ового премудра,

художьствена, чада у плодоносила добролепна, благопокорна, художествена, любомудрена, моя же не сицева, но безумна и ненавистна ми есть. Небуди тако ты к ней клеветник тяжек, не повелевает бо тебе сия апостол Павел, ибо жене, рече, муж длъжную любовь да въздает (1Кор.7:3). Ты же грызеши ея непрестанно, якоже и ума изступити ей от твоего сверепова; престани тако творя, о человеце! Аще бо и страх подобает наложить на нея но мерно, якоже подобает, законно к целомудрию, к благопокорению. Не люби выше меры краситися жене твоей, ибо и сия не повелевает Павел, но обычно яко якоже подобает к благоугождению Божию. От вышемернаго бо украшения многих стяжавает дивитися красоте ея, и тако сим прелщающимся въстает похотение блуда, и сих ради зависть, ревность, вражды, убийства. Крашения бо ради мало-помалу в слабость приходят жены, и убытки и проторы съдевают мужем, и любят ласкардствовать, объядатися, и упиватися, и скверная мыслити и глаголати, и отсюду безчисленных рачителей привлекает, и исторы, и изнурения всякого ветра зеленейше относить.

Темже всем подобает отступати от безмерия, и в пищи, и в питии, и в происхождении, и в сапозех и вризах, и в умовении, и в прохлаждении, в всем мера изяществуе. Да кротость и тихость, и смирение, и любовь стяжавше, возможете и настоящее житие с опасением жити, и желание и разум о небесных имети, и о любомудрии и целомудрии слышати словес и радости духа и веселия насладитися, и обещанных благих получить, ихже буди всем нам получить благодатию и человеколюбием Господа нашего Иисуса Христа, Ему же с Отцем и с Святым Духом, слава, и держава, ввеки веком, аминь.

Х. Наказание ꝥ¹⁶¹⁰

Еже съпротивно божественым писанием учить и наказывати вредно и страшно есть; по разуму божественных писаний уча и наказуя, аще неким и жестоко и противно быти мнится, но не подобает сих ради оставляти любомудрия спасительнаго, слово бо рече крестное погибающим юродство есть (1Кор.1:17), сиречь неразумвающим богоспасительныя его силы юродство, съблазн, безумие иудеом же и еллином, и всем неверующим в Господа Иисуса Христа. Есть же неции мнящеися и верни суще имущим веру и дела благочестия поношают, укоряют оубо о Христе безмлъвие, и удаление от человек, плотскаа мудрствующих, оубо же тихость, кротость, смирение, простоту в разуме, ово же другаа о Христе, не разумевающим же силы спасения ничтоже мнится. Друзии же, недугом зависти одержими, многих напастем и бедам предают, паче же себе погубляют, якоже Каин, якоже Исав, якоже Лавановы дети, якоже Иосифовы братиа, и якоже о Кореи и Дафане и Авироне, якоже Мариам, якоже Саул на Давида, якоже архиереи и фарисеи на Христа, что реша сътворим яко человек сей многа знамена творит (Ин.11:47), якоже ложнии апостоли на Христовы апостоли, якоже ложнии пророци на истинныя пророци, якоже ложнии учителя на учителя и пастыри Христовы. Сиа зависть высоту престолов желает, всех славу на себе влечет, всех честнейша любит быти, лукавства стяжавает, правды отвращается, ближняго злым радуется и веселится якоже о напастех и бедах ближняго. Егда же оубо видит кого, добре богатство имуща, завидит, трясется, враждует, укоряет, внимающих себе и млъчащих о Господи юродов нарицает, глаголющих же о Господи и учащих закону благодати миролюбьных и тщеславных глаголет. И что оубо есть зависти лютейши и губительнейши? Сие вселенную безчисленных наполни злых. Сиа от человеков смирение и любовь изгна, сиа род наш растерзав, в ненависть и в убийство преврати, сиа на божественныя церкви възста, сиа ярость и гнев от Бога, наводит, сиа и прежде смерти мучить, и томит, и по смерти вечному огню предает. Сиа страсть паче всех страстей губительнейши: ибо

незавидимаго обидим, но себе безчисленным напастем и бедам предаем. Аще бо Господь Бог веселящихся на врагы не оставляет без мучения преити, не радуйся бо, рече, о падении врагов твоих, да некогда увидит Бог и не угодно ему будетъ, много паче заводящих ничтоже обидевшим.

Отсецем убо, о возлюблении, многоглавнаго зверя всепагубную зависть, покажем житие изящно, житие глаголю на жестоту и поты чрезмерныя, ниже низу легание, и посты, и жажды, но не завиди, не лукавьствуи, не оклеветай, не лжи, не лихоимствуй, не сквернослови, не обиди не восхищай чюжих, но буди прост, тих, кроток, смирен, любовен, милостив, алчущему свой хлеб даждь, ярость удержи, сверепство отрини, тщеславие отжени. Не рече бо Господь поститесь, якоже аз постихся, аще и имяще рещи четьредесяте дней, но не глаголетъ сие, но яко кроток есмь и смирен сердцем (Мф.11:29) и инде: болши всих любовь (Мф.22:38) яже всех благых корень, и посылаа не рече поститесь, но проповедуйте глаголюще, яко приближися царствие небесное, (Мф.10:7) и вся представляемаа вам ядите, о имениах же воспрети, не стяжите, рече, злата и сребра и меди при поясах ваших. (Мф.10:9). Добро убо пост, но не сущим иным добродетелем не возмoгает: насыщеным же горе, рече, и блюдитесь да не отятчают сердца ваша объядением и пианством (Лк.21:34) и апостолу глаголющу: добро благодатию извещевати сердца а не брашны, и брашно нас не представит пред Богом (Евр.13:9; 1Кор.8:8), и не упивайтесь вином, в немже есть блуд (Еф.5:18), и инде рече: в трудех в постех, и паки в бдении, во алчьбе, в жажди (2Кор.11:27; 2Кор.6:5; 1Кор.7:5) в посте и паки всяк подвижаяйся от всего воздержится (1Кор.9:25), и питаяйся жива умереть (1Тим.5:6) и притча о богатем питания, и Соломону рекшу не полезно безумному пища (Притч.19:10). Не разсудне же подобает устроить себе в скудости пищи и питиа, и разслаблятися, и нечювьствовати, и к подвигам не возмoгати, но противу силе телесней умерити въздержание не от пищи бо, но от обиадения, и не от вина, но это пианства.

А еже щапити и дровичися, и туне и всуе дни своя иждива ти и зело губително есть. Откуда бо многoгубителныя разходы и

долги, не от гордости ли, и безумных проторов, и на жену и на дети кабалы, и поруки, и сиротство, и рыдание, мигание, и слезы. Всегда наслаждения, и упитения, всегда пиры и позорища, всегда бани и лежание¹⁶¹¹ всегда мысли и помыслы нечистыя, всегда празность и безумиаа тоскания, яхоже неких мошенников и оманников демонским научением. Всяк ленится учиться художеству, вси бегают рукоделиа, вси щают торговани, вси поношают земледелателем, вси от душеполезных притчей и повестей уклоняются, вси от духовных бесед бегают, вси плотская любят, всем греховнаа и незаконнаа радостна, вси на земли хотят жити, вси по смерти житиа не памятьствуют, вси красятся и упестреваются, и поступающе хупавятся, и в сих весь ум свой изнуриша и уже на небо, нечем, како взирают, вси кощунници, вси смехотворци, вси злоглагольници, клеветници. Сиа же не иных осужая, и поношая глаголю, но себе укоряй осужаа, и свою леность въздвизаа, и вам молюся, вы бо моя радость, вы моя сладость, вы моя слава, вы моя честь, вы мое богатство.

Обуздаим, любимцы, язык, удержим несмысленая вещания, бежим тучных трапез и пианства, бежим блудниц и сиателных лиц и светлости тела. Чистотою, и кротостию, и смирением, и любовью поживем, милостынею просветим себе и других, да и настоящего житиа сподобимся в славу Божию, и будущих получим благых, ихже буди всем нам получитьи благодатию и человеколюбием Господа нашего Иисуса Христа, с Нимже Отцу, с Святым Духом слава и дръжава, честь и поклонение ныне и присно, и ввеки веком, аминь.

XI. Наказание ѿ слова¹⁶¹²

«Приидите, о возлюблении, беседуем беседы душеполезныя, и повести, и притчи спасительныя! Что есть течение мира сего, или есть сладось его? Что ли есть величество и слава его мимотекущая? Вся басни, вся паутина, вся дым, и трава, и цвет травный, и сене и сон. Что убо радуемся пищаами, и пьянства и позорищи? Радоватися убо о Господе повелено нам есть, а не отолстоте пищей и пьянства, и о щaplениих, и о позорищах. Хощеши ли славен быти и честень? Хощеши ли богатства много имети о радоватися, и веселитися и наслаждатися? – Преобидим земная, презри мимотекущая. Невесили яко¹⁶¹³ погубляем себе щaplящеся и дрочащеся. Возлюби страдание и труд, и смирение, и любовь и милость о Господе, леность бо многих погуби, тунеядением же¹⁶¹⁴ и дрочения и щaplения вся изнури. Кая убо Божественая писания пищу и пьянство похваляет? Которыя Христовы евангельския заповеди и Апостольское предание толстыя и тучныя трапезы предаша? – Доколе питание, доколе играние и щaplение, доколе дрочение и тунеядение, и от сего заимование, и поруки, и кабалы, и жене и детям мигание и слезы, и самому исчезновение и ума изступление! Что убо предпосылаеши на небеса? Гордыни ли величество? Объядение ли и пьянство?

Внимаем беседе сей духовней, о любезнии, будем делатели заповедем Евангельским, и в нем же (в рукописи – внеже, но, кажется, удобнее прочитать – в нем же т. е. звании) кто зван бысть, в том да пребывает: властель ли еси, судия ли еси, воин ли еси, послушник ли еси, купец ли еси, рукодельник ли еси, земледелатель ли еси, ловец ли еси, бортник ли еси; каменосечец ли еси, кузнец ли еси, швец ли еси, древодель ли еси, писец ли еси, зотчий ли еси, философ ли еси, и прочии вси, приемши от Господа художество тружайтеся, делайте не яко рукоделию и мамоне, но яко Богу работающе и внимающе, и еще от труда своего по силе Божественей церкви; и нищим, и странным, и на вся потребности и проторы издающе. Также (в

рукописи – каже, нужно думать, что это ошибка писца) сия власть по Бозе вся да творит, милость и правда всегда с ним да пребывает. Судии не на лица зряще, но праведный суд да судят, узаконенными им доходы и оброки да довлеются. Воини никогоже да обидят, и никогоже оклеветают, и довольни да будут оброки, указанные им Послушник – в послушании своем иже о Господе, и прочии вси: подвизающиися Господа ради, трезвитесь, подвизайтесь, да вящую мзду примете, ни чтоже по пристрастию и лихоимству, и лукаво, и беззаконно содевающе, но с тихостию и кротостию, и смирением и милостию, и человеколюбием о Господе.

Никтоже буди тунеядец, никтоже буди празден, праздность всем злым ходатайствена есть. Сего ради прежде в раи повеле Бог Адаму делати и рай хранити, по изгнании же оттуда в труде и поте лица хлеб ясти повеле ему Господь, а яже ко Адаму реченная, ко всем речена быша. И сынове того и внуци, иже добре разумевающи о Господе, никогдаже праздни бываху от трудов и потов. И Господь убо в плотстем смотрении, якоже рече Великий Василий, по первому возрасту родителем повинуюся, и всяк труд телесен кротко, и смиренно, и благопокорно с ними ношаше, и егда прииде время и ученики прием – не гордостно, и щепливо и бездельно: рече бо Аз есть посреде вас яко служай (Лк.22:27) и – не прииде да послужат Ему, но да послужит (Мк.10:45); и овогда умывая нозе учеником, без лености место от места пеш преходя, тружаяся нашего ради спасения, образ дая нам. И Пречистая Богородица никогдаже бездельна и праздна бываше, но в посте, и во бдении и рукоделии. Сице же и Апостоли, делающе, рече, своима рукама (1Кор.4:12) и паки рече: в трудех, во бдениях, в постех (2Кор.6:5), пост бо, и целомудрие и рукоделие на многия козни диавольския победа есть. Да сице пребывающе в трудех и постех о Господе, и в тихости, и в кротости, и в смирении и в любви, небесных получим благих благодатию и человеколюбием Господа нашего Иисуса Христа, с Ним же Отцу со Святым Духом слава и держава во веки веком. Аминь.

XII. Первое послание м. Даниила

Послание¹⁶¹⁵ грешного и худого инока Данила, милосию Божию митрополита всея Руси, в Володимерь, во обитель святого чудотворца Николы на Волосове, во общий монастырь митрополии всей Руси, игумену Пафностию и з братею о благочинении¹⁶¹⁶ и, крепости монастырскаго устава. Слово а̑.

Благословение грешного и худого инока Даниила милостию Божию митрополита всеа Руси, в Володимерь во общий нашъ монастырь на Волосово, великаго чудотворца Николы, игумену Пафнотью з братею.

Восприях любовное ваше писание, и благоразумие¹⁶¹⁷ и веры исполненное, ищуще от Мене недостойнаго и окаяннаго инока Данила пользующая к спасению душам, и аз, аще не достоин есмь, но елико по силе моей сказати божественная пасания противу коего ждо потребы должен сый, и¹⁶¹⁸ яко и служение мое се есть обдержно ко всем, колыми паче к вам множаеми подобает, понеже и приснии¹⁶¹⁹ мои есте возлюбленнии духовнии подвижницы. Глагол же писания вашего сицевой есть, что деи у вас не по обычаю общаго монастыря презвитеры и диаконы емлют по рукам милостыню лихоимству радующеся¹⁶²⁰, а монастырский устав разоряюще, и вы бы им тое воли не давали¹⁶²¹, а собирали бы есте что ни есть приносимое от христолюбцев в монастырскую казну без лукавства; а покоили бы есте всех безхитростно по писанному: возлюбиши искренняго своего яко сам себе (Мф.19:19)¹⁶²², да и приказывали бы есте¹⁶²³ старцем добрым духовным доходов монастырских беречи и у наля стояти или старцу Васьяну Внукову, да казначею Веньямину, да старцу Денисю Долгожданову, и аще кто иной к тому благостроин, точию не луквной без всякия хитрости, да бы кто не погибл ни в сии век ни в будущий¹⁶²⁴, а за монастырь бы встречати и провожати приходящих без игуменскаго благословения не исходил ни кто же, такоже и милостыню от приходящих христолюбцев сребра, и злата, и одежи и обуца не просил бы ни кто же¹⁶²⁵ развее милостыни, а кого лихоимствующаго уличат, или от презвитеров

или от простых иноков ино того игумену пръвее казати на дине¹⁶²⁶ духовне, потом аще не исправитца, ино пред двема или тремя послухи. И аще еще непослушное и не исправленное имать, ино запрещением и отлучением исправляти, многажды же и сухоядением, рекше хлебом и водою, во исправление приводити. И аще еще неисцельное имать, от обители отогнати такового, понеже писано есть: егда от единого многим вред будет, тогда не подобает долготръпети, занеже лучшии есть многих уцеломудрение единого врежение.

Сего ради подобает пастырю быти праведну да возможен врачевати здравем учением и лукавнующих обличати и уклоняться от всякаго неправедного гнева, такоже и от суда неправеднаго, якоже и от змия и скорпеа бегати. Добродетель же игумену есть смирение и нестяжание¹⁶²⁷ такоже и прозвитером и диаконом. Игумен же да полагает образ всем собою по писанному: начат Иисус творити таже и учити (Деян.1:1). Сего ради игумен сам с священники и старцы да входит в трапезу ясти по отпущении божественных службы, на трапезе же не беседовати ни смеяться¹⁶²⁸, а преже обеда не ясти¹⁶²⁹ и на чужем месте не садитися, а за последнюю трапезу не ходите никому кроме служебных, и после трапезы не оставлятися никому в трапезе¹⁶³⁰, а по монастырю безвременно не ходити, а за монастырь никакоже никому не воити без благословения игуменскаго, разве же ризы своя измыти или воды почрети¹⁶³¹, а по павечерницы не глаголати, но отходити во свою келью комуждо с молчанием¹⁶³². Кроме же сего, аще кого узрите или уведаете от кельи в келью ходяща¹⁶³³ или на монастырь стояща, или за монастырь идуща, и ты, игумен и старцы возбраняйте безчинствующих, и не попускайте сему быти. Егда же в церковь сходите¹⁶³⁴ на пение, и вы бы попевали к началу всякаго пения, а стояли бы в церкви кождо на своем месте благообразне, съединяя свои нозе, и очи смежая, и мысль свою отвращая от суетных прелестнаго сего жития, но весь ум свой полагая в глаголемых, и пѣваемых, и прочитаемых божественных словес, а по церкви бы есте не шаталися, ни с места на место не преходили, ни смеялися, ни глаголали, ни шептали, но точию игумену и служебником слова

два или три за великую нужу проглаголати и сие тихо и кротко с великим вниманием, такоже и просвиры и кутию канун вкушати благочинне. А в церкви бы не оставлялся никто разве пономаря, а дела бы есте делали всякие с игуменом вкупе за едино, а игумен бы с вами всякие монастырские дела делал вкупе за едино. А все бы у вас в монастыре было брежно и благочинно, а бесчинствующим бы есте не попускали, но обличали бы есте их пред всеми не простоже, но с яростию даже и прочии страх имуть¹⁶³⁵, понеже ненавидимо есть на мнозе, еже по Бозе, своя воля отсечение множайшим от человек, но свое кождо оправдание лихоимствует и сего ради погибает в нас дельная добродетель, понеже заблуждаем от праваго пути, тем же убо мы боящися прещения и страшнаго суда и за еже ради по Бозе ревности и любви закон Божиих и Божественных писаний глаголющихъ¹⁶³⁶. Вы же возлюбленнии овех убо милуйте разсужающе, овех страхом спасайте. Тем же убо аще милостию в исправление приходят, златворащеи, вельми добро есть; аще ли же ни, тогда страхом проводить подобает во исправление закон Божиих или ужасными, страшными глаголы Божественных писаний, или некоими повестями и притчами устрашати, или инако некак возустити и устрашити злодействующаго или сухоядением, рекше хлебом и водою, или отлучением святаго причащения, или от обители отгнати.

Подобает бо пастырю милостиву и страшну быти, смирену же и высоку. Аще бы вси блази были милости единыя потреба была бы аще ли же строптиви и грехолюбезни, тогда страх потреба достоит быти, яко да милость утверждает благая, страх же возражает злыя. И во святей лествице речено есть: ни безумне смирятися, ниже безсловесно возвышатися пастырю лепо есть. Добраго же и истиннаго пастыря дело есть, еже милосердовати об овцах, и промысляти, и пещися ими, и соболезновати недужному овчати, якоже благии отцы¹⁶³⁷ к детям присносущим да промысляет, и посещает кождо, и подобное врачевание и промышление противу сил преносит или телесно, или душевно любовь или отеческим благоразумием всех милуя, всех взыскуя, о всех промысляя, терпя всех, приемля всех, утешая всех, не завистно подая разум учения

всем, недугующих укрепляя, малодушествующих утешая, скорбящих подобным врачеванием обвеселяя, согрешающих обращая, седьмдесятъ седмицею прощая по заповеди Господни, прощение бо грехом нашим в прощении братий наших обретаем, якоже писано есть.

Сего ради прежде иных добродетелей стяжем и смирение. Аще кто в вас паче прочих больши есть да велемудрствует¹⁶³⁸ и да непревозносится на меньшее и худейшее, извет предлагая многолетнего иночества, своего, или дела художственная или слова¹⁶³⁹ сладкоглаголанная, или благородия изящная, или сан величества, или приношения богатству¹⁶⁴⁰ и стяжания многа, но той паче да почитаем бывает в вас, егоже сам игумен и первейшая братия изберут¹⁶⁴¹, такоже и¹⁶⁴² всяких делех игумен з братъ¹⁶⁴³ советуя и благочинне и благостройне управляя монастырская вещи¹⁶⁴⁴ любовию и смирением, смирение бо дверь царствия небеснаго есть, его же буди всем нам получитьи молитвами Преславныя Богородицы и всех святых Аминь.

XIII. Второе послание м. Даниила¹⁶⁴⁵

Тогоже послание к некоему епископу понеже нешли¹⁶⁴⁶ человеци принесоша ему речи на епископа, яко небрежно и лихоимственнo житие имать, и сего ради, в кратъце изложив посылает. Слово ѿ.

Понеже убо, възлюбленный¹⁶⁴⁷ мой брате епископе, многая различная словеса приидоша ко мне, недостойному иноку Даниилу, еже о тебе, и сего ради, посланейце написав, послах к тебе. Аще бо и сам окаянен есмь, но тебе и всем глаголати и писати полезная должен есмь, даже и сам, понемала от леностя и уныния воспрянув, потщуся благая творити.

И что убо злых злее есть? Всяка убо неправда, и похищение, и лихоимение злое и паче всех злых злейшее ненависти достойно, о боголюбец, сребролюбие; многим бо и великим злым ходатай бывает сребролюбие. Темже, о любимиче, утрезвимся дондеже время имам. Тръг бо есть житие сие маловременное и не внимающих прельщает и погубляет, и многих прельстив погубило и смерти предаде. Писано бо есть яко две еста смерти человеку; первая смерть, иже тело умрет, а вторая – иже ити в муку. Соблюдаем себе опасно, о любимиче, дабы непрельстило нас житие сие суетное, и прелестное, и скоропогибающее красотою, славою, богатством, и пищею и пьянством; идеже бо есть пища и пьянство, тамо свинское житие, рече Златоуст. Наказуим сами себе доброму обычаю, и блаженному учению, помыслим о себе во что есмя поставлени, и которые дела делати, не на сие ли – еже Божественным заповедем учити и наказывати, и заблудшее обращати, и печальное утешити, и сокрушенное обрадовать, и недужное врачевати, и аще имамы потребная, нищим и убогим подавать, и ко всем человеком милостивное, и кроткое и непамятозлобное. Рече бо великий апостол. Павел: аще раздам все имение мое, и аще предам и тело мое да съжегут мя, любви же не имам, ни каяже ми польза есть. (1Кор.12:3). Ипаки писано есть: суд без милости не сотворшему милости. (Иак.2:13).

Тем же учай да учит с любовью и независимо, не точию любящая¹⁶⁴⁸, рече бо Господь: аще любите любящая вас кую мзду имате не языци ли¹⁶⁴⁹ такожде творять; вы же любите враги ваша, добротворите ненавидящим вамъ¹⁶⁵⁰, и молитесь за творящая вам напасть, изгоняющая вы, да будете сынове отца вашего, иже есть на небесех (Мф.5:44–46). Сия нам безпрестани смышляти и разумевати подобает и еже како прилежати лепо есть о порученем нам стаде, яко на страшнем и ужаснем, и нелицемернем суде Христове слово воздати хотяще о душах человеческих. Сего ради непрестаим учаще и наказующе порученныя нам люди. Аще и ненавидят и озлобят нас, но мы не престанем творити Божественнаго сего дела, непогребаим талантъ¹⁶⁵¹ в пищих, ни скрываем бисера Господня во пианстве, да не како, совратившеся от праваго пути, впадем в лютую пропасть, и велик соблазн будет миру, и горе себе наследуем.

Соблюдаим себе от любви прелестнаго сего жития, якоже рече апостол Петр: трезвитися, бодрствуйте, съпостат ваш диавол яко лев рыкая, иский кого поглотити (1Пет.5:8). Зело бо спешит всегда, иже дает, аще бы ему мощно все человечество в геенну вложить, дабы ни един от руку его избежал. Велика убо есть погибель души, не хранящей заповедей Господних. Темже целомудръствуим и трезвимся, и возлюбим друг друга, зане любовь покрывает множество грехов. Бежим немилосердаго нрава, отметнем от себе нечеловеколюбие, и лихоимение, и возлюбим человеки, а не сребро и злато, даже имети возможем участие во царствии Божии молитвами Преславныя Богородица и всех святых. Аминь.

XIV. Четвертое послание м. Даниила

Послание¹⁶⁵² наказательно и душеполезно и яко житие сие прелестное, яко сон мимо грядет. Слово дѣе.

Понеже пучина аз окаянный есмь безмерных прегрешений и многобезумен и непотребен ни на что же, темже трепещу, и ужасаюся и зело боюся да не по малу небрежению сему поугем предходящоу в безмерное смущение и соблазн всем человекам приидут церковныя вещи: горе бо тому человеку, рече Господь, имже съблазн приходит (Мф.18:17). Сего ради моему окаянству много трезвение достоин имети, многы советники благы ищущия живота вечнаго, многы другы верны не любящия мира и яже суть в мире. Но и аще аз непотребен и окаянен есмь, тебе же, возлюбленное и духовное мое чадо, глаголах и паки глаголю: любите Господа Иисуса Христа всею душею своею, и всем сердцем твоим и искренняго своего, яко сам себе, и се тебе от Мене грешнаго и худаго инока Даниила велий дар, и да имаши всегда в сердцы своем сию память, такоже непрестанно имети в себе страх Божий и поучатися в заповедех Господних день и ночь и вся убо елика аще обрящет рука твоя сотворити. Якоже рече премудрый Соломон: елика ти сила творити, твори, яко несть сотворения ни помысла, ни разума, ни мудрости во аде, амо же ты идеши (Еккл.9:10); яждь, о возлюбленне, мед, да наслаждается гортань твоя (Прит.24:13), и от юности своя избери наказание, и до седины обрящеши мудрость, якоже рече Сирах (VI, 18), и внимай себе да избавишися яко серна от сети, и яко птица от пругла (Прит.6:5). Да будет же ти опасное внимание о всем в маловременнем сем мире тленных и мимо текущих презирая, и ни во что же полагая, к тамошнему же вечному животу все свое желание простирай, и в сицевом възрасте да плодоносна ти будет душа, и да будеши кроток и смирен и разумен. Велика бо сия добродетель и Господ убо не от иного кого веляше научиться сей добродетели, но от самого себе, рече бо: научитесь от Мене, яко кроток есмь и смирен сердцем и обрящете покой душам вашим (Мф.11:29); и на кого, рече, призрю, но на кроткаго и молчаливаго и трепещущаго

моих словес. Всегда поучай себе к благоугождению Божию, и огражайся законы Святаго Духа и предании св. отец, целомудрие же и чистота да вселяется в тя богато, еже еси добродетелем сокровище, обретыи же сия, обрете радость о Святом Дусе, обретыи же радость о Бозе не токмо на страсти не зрит, но ниже на свой живот обратится когда. Любовь бо Божия сладчайшие живота, и иже по Бозе разум сладчайши меда и сота, и да имать ум твой незабвенну память о царствии небеснем, и о раи, и о геене огненной, и о червии не усыпающем и от сего чистота душа и телесе да съводворится, и вся земнаа в уметы и пепел да вменяет ти ся, и да уклоняешия от любящих суетная и мудръствующих плотскаа, и не тщиися скороглаголив быти в беседах, и не восхощи прияти обычных друзей беседы, иже душе вредящаа глаголющих, и суетная мудръствующих и упражняющихся в бесловеснаа попечения, сохраняй же себе всяческим от таковых дерзновения, и да беседуеши с теми, с ними же ти есть душеполезное, и о них же известуешися, яко к созиданию и исправлению душам творят беседование имуще силу с художеством слышати и рещи полезная. Аще ли же не трезвишися, но слагаешися о мнозе не полезным, и плотская любящим и суетная мудръствующим и в бесловеснаа упражняющимся попечения, по мале же и сам в губителех душа увязнеши, снизходя в плотскаа желающих и веждь, о любезне, яко злая и лютая пострадати имаши и прежде смерти и воскресения и страшнаго суда. Темже незабвена подобает имети память внимания, и трезвения и на всяк час посещати свое сердце и испытovati свою съвесть, да не како украдаеми от съвести и обрящемся в шуих, и въстязовати опасно своя чувства и изследовати опасно своя помыслы, где уклоняется душа, и где парит ум, и в коих вязит и кое любит, и кое общение състоится ему, егда не в духовных, но егда в земных века сего прелестнаго вещех съдержится, и съсвязуется от тмы страстей и злобы лукавых бесов, якоже рече великий Макарие: да егда обрящется человек в сицевых да возопиет к Господу Богу рыданием, и плачем, и помыслы в Христове мире храними. И егда тщету приимем в духовных, о сем паче подобает нам скорбети, неже о земных и суетных века сего. Мы

же от безумия нашего о тленных и суетных паче вечных прилежим, и егда в мале нечто в земных и тленных и мимотекущих вещех отщетимся суетнаго жития нашего и о сих паче зельне рыдаем и плачь и слезы от безумия нашего бесполезно точаще, а о духовном житии нимало не пекущемся, и егда в духовных отщетимся и сие ни во что же полагаем, не поминающе реченнаго святыми отцы: аще кто сребро или злато в вещь сем погубит, может вместо того обрести ино, а время сие погубивый другое вместо того не обрящет, понеже писанию глаголющу яко пришелицы есмы зде и преселницы, тамо же вечная жизнь и не проходит мое житие, еже по смерти или в покое или в муце, еже комуждо воздаст Бог по делом его. Того ради и подобает нам попещись о оном, еже по смерти житии, тем же всяк подвиг и всяко тщание да покажеша о делании заповедей Господних, и да глаголеши, и твориши угодная Господи, имея силу с художеством духовным и в вопросах и в ответах во всем полезнаа. Что же убо есть житие наше, о любезне? Не яколи же сонное видение, не яко ли цвет травный и пара в мале възходящи и исчезающи, или речнаа быстрина мимотекущая, или яко роса утреняа въистину? Приидем убо, о любимиче, и видим во гробех ясно: где одного и одного многое имение и безчисленное богатство, где крепость телесная их, где храбрость мужества их, где убо есть доброта телесная, где есть юность, где суть очи, где язык многоглаголивый и ухищренныя речи, где лепота плоти и где красота юности, где баня и прочее угодие плоти, где одры слонова и златопрядныя постели, где кони среброуздныя, где оружия златоблещанныя, где высокия престолы, где царие и князи и их възвышенная слава, где боярство и честь, где красота и слава суетнаго сего жития? Вся исхоша, яко трава, вся рассыпашеся, вся погибоша. Где убо тогда мирское пристрастие, где маловременных мечтание, где злато и сребро, где раб множество и отроки предтекущая, где многоразличныя трапезы и сладкия снеди и хитрость поваров, где красота ризнаа, где златыя и серебряныя сосуды, где сладкия вина неразтворенныя и прочее питие благовонное, где ристание конское и утешение суетное, где радость прелестнаго сего века, где веселие маловременное суетнаго сего жития? Все пепел,

вся прьсть, вся прах, вся сень. Что убо все мятемся человецы гнои суще, прьсть и прах, плоть и кровь, трава и цвет травный, сень и дым, и суета в истинну суета всяческая, воистину все всяк человек и все мятется съкровищает и не весть кому събирает, якоже есть писано: суета, суета и всяческая суета (Еккл.1:2). И вся убо видимая мира сего красна суть и славна, но вскоре минует и исчезают яко дым, якоже и предъречися, яко сон или яко цвет увядает, вечная же и невидимая в веки пребывает.

Темже о вечном житии всяческии почтение покажем, и глаголем о сем, и беседы и речи составим о сих, и где обрящем свидетельство в божественных писаниях, тако и глаголем: иже каков си есть богонасаженный рай, и каковы си суть обители потрудившимся Бога ради, якоже рече сам Господь: обители многи суть в дому Отца Моего (Ин.14:2) и пакы глаголет писание: многия обители у тебе, Спасе, суть по чину всем разделены, по мере добродетелей, и какова си будет радость праведным, и каково наслаждение и кто сие может разумети или кьи ум домыслитися, еже примут от Бога потрудившиеся Его ради, якоже пишет апостол Павел: око не виде и ухо не слыша и на сердце человеку не взыде, яже уготова Бог любящим Его (1Кор.2:9). Да глаголеши и о муках, и от шедших отсюду душах и где суть праведных, где ли суть грешных, пишет бо: праведных душа в руце Божии и не прикоснется их мука; о грешных же: да возвратятся грешницы в ад, и о воскресении и о страшном суде, и память же смертная да незабвенна ти выну буди. Сия убо вся имущих ум зело ползуют, твори, о возлюбленне, яже угодна суть Богу да наследиши живот вечный. Как убо есть полза еже снестати себе печальми суетными и скоропогибающими? Кое ти есть приобретение, еже благородие свое истощити в плотских желаниихъ? Которых лет чаешь? Коего времени ожидаешь? Почто день от дни отлагаешь о своем исправлении? Человек еси, смерти чая и воскресения, и суда, и воздаяния или в покои или в муку. Отложи житейского обычая непользующая тя, примися за благое житие; пишеть бо: слава и честь и мир всякому творящему благое (Рим.2:10). Аще ли же ныне унываеши, и не тщишия исправити себе, и зарок от

зарока даеши, и день от дни обещаваеши и сице провожаеши лета своя не спеха имея, но паче украдаем от противнаго, дѡндеже и кончина приспее, понеже без вести конец. Подвигнися добрым подвигом, да приимеши праведный венец от Господа Бога в живот вечный. Ни о чем же бо тако радоватися Богу, рече Григорие Богослов, елико о исправлении человеку и спасении, ты же прием сиа умножен плод покажи и паче всех елико можеши в смиренномудрии пребуди да гоньзнеши диавольских сетей, якоже великий Антоние видел есть, там от страстей очищся богатотворным смирением познаеши истину разумения божественных писаний. И сподобит тя Господь Бог яже в душевную ползу поспевающаа, глаголемаа делна быти, и благородие твое сохранит и царствию небесному сподобит. Помоли же ся и о моем недостойнстве, яко да помилован буду молитвами Богородица и всех святых, аминь.

XV. Двенадцатое послание м. Даниила¹⁶⁵³

Послание о целомудреннем и благоговейнем житии. Слово Ё҃г-е.

Подобает ведети, о боголюбче и человеколубче, яко по внешнему словеси и закону прочее и духовному научиться закону длѣжно есть, и еже о благочестии показати поты, и труды, и чисто и целомудрено пожити житие, якоже и повелел ми еси о сем писати ми тебе. Темже, аще хоцещи духовный закон благочестно о Христе восприяти, възлюби и храни во всем животе твоём благоговение, и въздержание и пощение: блюдите бо, рече Господь, да не отягчают сердца ваша объядением и пианьством (Лк.21:34), и апостолу взывающу: не упивайтесь вином, в нем же есть блуд (Еф.5:18). Достоит же тщеславием и печалми житейскими не окраденем сущем быти иже целомудрено и чисто хотящим о Христе жити: любити же и лица бледность, и сухоту телесе, и в болезнях не изнемогати, и в немощех не оскорблятися, но вся благодаря Христа Бога терпети с тихостию, и кротостию и с смирением, и долу имети очи, и преклонену выю, и взор тих, и ступание кротко, и беседа душеполезна, и молитва беспрестанна, и прочитание не леностно божественных писаний, и рукоделие, и бдение мерно, и безпостелие, юнну сушу и здраву телеси, имети же и память смертнаа и худость ризнаа естественаго ради и удобнаго поползения целомудрствующему, рекоша отцы, и отсецати же елика сила начатки скверных и лукавых помысл. Понеже убо Христос Бог нашъ во евангелии своем начатки съгрешением отсецати повеле, не бо прелюбодеяние точию тем мучится, но и пошествоие помыслу ко прелюбодеянию начинанию осужается глаголющему: възревы же на жену с похотью, уже прелюбы сътвори с нею в сердцахъ своем (Мф.5:28). Отсюда убо научившеся длѣжни есмы помышления очищати, аще бо начатки сия отсечем и того самаго видения лицъ женских и отрочят юнных, и нелепаго и началозлобнаго смешения с ними, и суетных душевредных бесед и празности ума и телесе, и бывающаго от сих поползения възбраним, будет нам

множайшее облегчение от ратей, и удобнейше лучшего жития устроение. Здравствуй о Христе, возлюбленный и духовный мой брате, Господь с тобою съхраняя и спасая тя молитвами Преславныя Богородица и всех святых, аминь.

XVI. Четырнадцатое послание м. Даниила¹⁶⁵⁴

Того же послание о духовном внимании, и трезвении и брежении. Слово четвертое надесять.

Много нам подобает имети духовнаго внимания, и трезвения и брежения о спасении нашем, якоже писано есть: внимай себе, да избавишися яко серна от тенета, и яко птица от пругла (Прит.6:5). Никтоже бо спасется кроме внимания, и трезвения и брежения, яко мятеж и молва помрачает ум, презорство же и гордость до конца погубляет. Много бо повреждает мирская слава от духовного жития, обаче аще и слава богоданна будет кому, рече Лествичник, добро ея щитом, смирения отвращатися. Понеже бо в нарочитых, и в преславящих и велие имя имущих местех потреба внимания, и трезвения и брежения и смирения многа имети, много бо от начала мира от невнимания и небрежения пакость привниде духовному житию и отсюду в различныя ереси и в раздоры, и сонмищи, и прелести и в страсти распрострися лютый сей недуг.

Сего ради многажды глаголах ти и съветовах съблюдати себе от всякаго небрежения, и невнимания и злаго жития, и иже зле и плотская смышляющих, и глаголющих и творящих человек. И се ныне паки окаянное наше забвение, и леность и злое наше невнимание, и небрежение в различныя страсти нас поползатися сътворило есть. И се скорбиши, и сетуеши, и плачеши, и слезы проливаеши, и се яко от ума изъступив, и яко пленен, и изъумлен и неистов пребываеши. И се паки небрежение, и паки леность! Доколе расслабленное житие? Доколе бедное пребывание? Доводе рискание страстное, и шествование прелестное лукаваго века, низъводящее во адъ?

Внял ли еси, о возлюбленный духовный мой брате, якоже и прежде рекох и писах ти, еже долу имети очи, и отлучатися от бесед женских, и не взирати на жены, и на девици и на доброзрачных женовидных юнош лиц, и съводворения с ними и бесед их. Аще ли от бесовских сих сетей не потщишися хранить, познавый, яко зело пострадати имаши скверная падения. Мы же сия предвозвестихом множицею, да не извет

или жалость на мою худость возложиши, от любви бо, сиречь духовная, к тебе сия глаголах и писах. Да избавит нас Господь Бог от сетей вражиих и жизни вечней сподобит молитвами Преславная Богородица и всех святых, аминь.

XVII. Послание Даниила игумена¹⁶⁵⁵

Государю князю Юрию Ивановичу Пречистыя обители Иосифова монастыря грешный чернец, игумен Данило, нищий твой, челом биет. Что еси Государь приказал ко мне к нищему с нашим старцем с Саввою с келларем о посте, в онже день ныне прилучися праздник Пречистые Богородици честнаго и славнаго ея Успения, ино, Государь, писано о посте понедельника в правилех святаго Иоанна Постника, такоже и во уставе Иерусалимстем писано есть. Но о приемших запрещение лежит иже от отец духовных ко...¹⁶⁵⁶ о случающихся от которых делех, но во иных днех, а не в праздники Христова, или Пречистые Богородици Успения. Ныне же прилучивыйся сей великий праздник Пречистыя Богородицы честнаго и славнаго ея Успения, в день понедельника да разрешается на все не токмо не в запрещениях но и иже и в запрещениях сущим, яко быти невозбраняемом, якоже не имуще запрещения, сиречь на масло, и вино, и на сыры и яйца и на вся подобне ради Пречистыя Богородици, еже се да бывает в славу Божию и Того рожшиа, якоже писано есть. А я тебе, Государю, нищий твой челом бию.

XVIII. Послание митрополита Даниила¹⁶⁵⁷

Писал его ко мне как моей голове быти яко зело объят есмь от блудных помыслов и о сем не тебе единому точию тщание и подвиг, но всем подвижающимся Бога ради. Понеже велия борба, глаголють святии отци, и сугубу рать имея в души и теле и не имать нужнейши сего естества: всегда пещь палает раждизания страстей, и яко море волнуется и въсходят великия волны хотяще потопити в душетлнных страстех. Того ради крепце тщатися подобает и трезвено же и бодрено съблюдати свое сердце от сих помыслов, и, страх Божий имея пред очима, поминати обещание наше, еже во святей крещения купели, еже отрицаюся сатаны и всех дел его, и всея службы его, и всего стыда его. И сего ради триех сих речей непщующих малых всего ветхаго и тлеющаго человека отрицается и обещаеваются новаго и обновляемаго в живот вечный. Точию мира и иже миру подобающих и възводящих к благоугождению Божию не обещаеваются отрещися, яко немощно есть мирянину человеку и в житейских живущу отрещися сих, но точию заповеди Христовы истязуются съхранити и яже обещася на крещении, ибо делаяй заповеди Христовы в она въводим бывает. Сего ради заповеди Христовы истязуется съхранити. Рече Господь: слышасте яко речено бысть: непрелюбы сътвориши, Аз же глаголю вам, яко всяк иже взрит на жену к еже въжделети ей уже любодействова с нею в сердце своем и прочая. (Мф.5:28). Глаголетъ Великий Василие в постных его словесех: яко точию с своею женою яве яко от Бога повелены детотворения ради прощения дается мирянину обладати паче инока, заповеди же Христовы равны истезуется сохранити. Хотяй же в целомудрии и чистоте пребывати да хранит себе от всех сътониньских дел, и дерзновения страстей. Целомудрие же и чистота, не внешнее точию житие, но сокровенный сердца человек, егда чистотствует от скверных помысл. Темже всячески подобает тщательно отпещати сия помыслы, сиюже велию победу на них поставляти, еже молитися Богу прилежно, якоже предаша святии отци различными образы едином же разумом, овым убо, рече, от

Давида прием: изгонящеи мя ныне обыдоша мя (Пс.16:11) радости моя избави мя от обышедших мя; инъже о тех же глаголет сице: Боже, в помощь мою вонми, и сим подобная (Пс.69:1), инъже паки от тех: суди, Господи,обидящая мя възбрани борющая мя и прочая псалма (Пс.34:1). Призывай же на помощь и яже слышиши в писаниих подвижавшихся о целомудрии и чистоте. Егда же зелене належит ти брань, тогда абие вскоре встав и на небо очи и руце простер, молися сице: Ты силен еси, Господи, и твой есть подвиг, ты ратуй и победи в том, Господи, о нас и възопийже к всесильному в помощех смиренными вещанми глаголя: помилуй мя, Господи яко немощен есмь, и исцели мя, Господи, яко смутишася кости моя и душа моя смутися зело и ты, Господи, доколе обрати, Господи, изми душу мою, спаси мя ради милости Твоея, яко несть в смерти поминаяй Тебе, во аде же кто исповестьтися. Сие бо предание святых есть и аще в сих борениях проходя будеши, познаеши искусом, яко благодатию Божиею сия сим зельно побеждаются, всегда же Иисова имена оружием рани ратники крепчайши бо сея победы нест. Съхраняти же заповеданное Христом, якоже рече: аще око твое десное съблажняет тя, изми е, и верзи от себе, уне бо ти есть да погыбнет един уд твоих, а не все тело твое ввержено будет в геону огненную, и аще десная твоя рука соблазняет тя, усеци ю, и верзи от себе, уне бо ти есть да погыбнет един уд твоих, а не все тело твое идет в геонну. (Мф.5:29–30). Аще убо кто от друзей наших съблажняет нас, такового от себе отверзем. И аще от служащих нам душею вредимся, сицеваго от себе отсецем. И съхранятижеся подобает от видения младых и гладких лиц и слышание бесед таковых, иже въставляют страсти, ни осезовати же ниже осязоватися, ни осужати же кого оскорбляема от плотских похотей, ни празднословити же, ниже смехотворных словес вещати, иже въдвижутъ страсти и въставляют нечистыя помыслы, любити беседу духовную, иже о Христе житие добродетельно имущих и красящих седидами в старости мастите. И Бог соблюдеть тя.

XIX. Послание Волоколамских иноков¹⁶⁵⁸

Господине Государь старец Иона. Пожалуй, Господине, смилуйся Бога ради и Пречистыя ради Богородици и преподобного отца нашего ради игумена Иосифа не изневоли, господине, нас выше наша худости. Помяни, Господине старец Иона, отца своего и нашего преподобного игумена Иосифа как всех нас покоил, и немощи наша носил, а книги и святыя иконы велел и благословил нас держати, и мы, господине старец Иона, книги держали за монастырские, а ты, господине Иона, старец нам во Осифово место, мы, господине, тебе держим вместо отца своего Иосифа, и ты, государь старец Иона, покажи на нас отеческую любовь: сам жалуй, и игумену Даниилу и братии печалуйся чтобы, господине, на нас выше наша немощи тягость не накладывали, и слез наших не презрили. Мы, господине старец Иона, ходим во всяких службах черных, и на крылосех стоим. Помяни, господине государь старец Иона, какова беда приходит человеком, не имущим Божественнаго писания. Рече великий Златоуст: велико зло, еже неведети писания, и якоже скот безсловесен обносится, ибо от сего бесчисленная злая ражаются человеком от неведения Божественных писаний, от сего лютый еретический возрастает недуг, и ереси умножашася, и от сего небрегома исправленая и растленное житие, без прибьтка труды, помрачение души, диаволя прелесть, еретиком дерзновение, яко же убо их света сего лишении неправо ходят и потыкаются...¹⁶⁵⁹ сих не взирающих много потыкаются и понужаются часто согрешати, яко во тме люте ходяще. И паки рече: не убо нерадим о стяжании книг, яко да не смертную приимем язву. Ниже злато собираем, но книги притяжаваем себе духовныя. Злато убо егда будет множае тогда наипаче наветует стежавшим то, книги же стежаем, много подавают имущим их пользу, и святыи Петр Дамаскин рече: нестяжателью не имети книги вельми зло есть. И множество, господине безчислено святых и богоносных великих отец нестяжанием конечным пожиша, а книги и святыя иконы имели. Великий Иларион иногда в общем житии живяше, иногда

в пустыни пребываше, а божественное евангелие и прочие книги с собою ношаше. И великий Епифаний Кипрский иногда в общем житии, иногда же в пустыни пребываше, и священные книги, у себя имеяй, с собою ношаше, иже и последи бысть епископ. И святой Афонасие Афонский овогда в общем житии живяше, и овогда же в пустыни, в божественное евангелие, и апостол и прочая книги с собою ношаше. И Иван Кущник, иже от родителей своих стяже божественное евангелие серебром, и златом и бисером усажено, и егда пострижися в общем житии, у себя имеяше. И великий Василий, еже и третий надесят апостол, церковное богатство много имеяше, от земных же и тленных вещей ничтоже у себя содержа, разве точию божественныя книги, якоже к епарху рече: разграбления не боюсь, ничтоже бо имею разве точию... мало книг. Глаголют же и о святем Кириле Белозерском, егда на Симонове живяше, и святыя иконы и книги у себя имеяше, и егда изыде из Симонова, а святыя иконы и книги с собою ношаше. Также глаголют и о блаженем Пафнотии, иже на Боровьске. А преподобного отца нашего государя игумена Иосифа сам, господине Иона, помнишь сколько книг с собою принесе и святых икон: четыре евангелия тетры, апостол тетр (?), две псалтири с всем, Лествица, Ефрем, Дорофей и вкупе же Петр Дамаскин, Василий Великий, и патерик азбучной, два ермолаа, четыре иконы, три Рублева письма Андреева. А мы, господине, вам бьем челом и держим как отец наш государь преподобный игумен Иосиф благословил нас, и велел держати иконы и книги, и мы сих держим за монастырские, а молим Господа Бога и великих чудотворцов за огосударя великаго князя Василия Ивановича всея Руси, и за его благоверную и христоролюбивую великую княгиню, и за его христоролюбивое воинство и за все православное христианство.

XX. Послание Новгородского архиепископа Макария митрополиту Даниилу¹⁶⁶⁰

Божію великому архиерею, и апостольскому сопрестольнику, и вселенскому учителю, блаженному и преблаженному, пресвятейшему Господину и Государю, отцу моему, имярк, митрополиту всея Руси, смиренейший сын твой, имрк, архиепископ Богом сласаемых градов Новгорода и Пскова, челом бью. Святое твое, Государь, послание з богодухновенным поучением до нас дошло. Мыже- смирении со всяцем благодарением приахом, и со многим страхом и вниманием прочтохом, и велию пользу приахом, и силе словес удивихомся по данному ти таланту от святаго и животворящаго Духа, и о том велие благодарение твоему святительству воздахом, что еси, Государь, пожаловал нашего моления не презрел, и о своем здравии и спасении писанием известил. И сладко нам явился изячное твое богодухновенное писание в начале сота сладости умедвено Омировым именем, Афинейском мудровании украшено, в немже изящество языка твоего ушасы своими дебелими очутих, и со псалмопевцом пророком глаголю: коль сладка гортани моему словеса твоя паче меда устом моим, в немже весть токмо о божественных и духовных вещех украшати глаголы. Писание бо епистолии твоей за высоту существа и остроты соли премудростныя ученнейше четца, разсуднейши созирателя, разумнейши отвещателя, сию воистинну сердца твоего камору божественныя любве теплотою полну быти показывает, любы бо роженныя и Духа святаго сила невидимая сердца твоего честнейшаго изящныя устне невидимаго подвижет. О святителю Христовъ! кая в тебе сокрывается священнотаинства! Пишеш бо по любомудреца обычею, везде своя смиренная предлагаеши, поистинне страшна и велика суть нашему смирению тако нарицатися, несть бо, несть бо достоин брат, ни сын именоватися, но раб исповедаюся святительствовати. Ты бо еси, Государь, свет учителем, и язык Божий, и глас небесный, и книжник живота, иже о мне смирением таковая помыслив благовествуеши, ей же

чти несмь не сто ин, но и везде, Государь, о мне благая проповедуеши и писанми твоими угоднейшими везде меня чествуя посещаеши, и о том тебе, пресвятейшему Государю отцу своему, имрк. митрополиту всея Руси, много челом бью, что меня, сына своего, безмерно жалуеши не токмо духовне, но и телесне.

Но и осем, Государь, нашему смирению в своем послании возвестил еси, что тебе, Государю, отцу нашему, *ныне случися в великих попечениях пребывати о царском здравии, и о церковных вещех, и о всенародном благопробывании и о избавлении языческаго нашествия* к сим же отовсюду утесняем еси стерпемыми болезнями. Мы же смирении таковая слышав о твоих, Государь, святительских великих сворбех и о нестерпимых твоих частых в телеси болезней не малы оскорбихомся, но и зело много, но токмо о сем бдогодарим всесильнаго Бога, избравшаго тя, своего угодника, в таковой сан святительства великаго архиерейства, и вручившему ти святыя Божия церкви и паству Христовых словесных овец. Ты же, Государь, по евангельскому словеси поистинне пастырь добрый не токмо душу свою полагаеш за святыя церкви и царя, но и за вся словесныя овца Христова стада православных христьян о избавлении языческаго нашествия. Не токмо слышим, Государь, про тебя безпрестанно всесильнаго Бога молишь и пресвятую Богородицу, и великих чудотворцов, но и пост со слезами милостыню разтворяешь, а о своих, Государь, нестерпимых болезней, сказывают, ни мало попечение имеешь, но сия вся на Бога возлагаеши и Пречистую Богородицу и на молитву великих чудотворцов и всех святых, и соединение во всяком деле и слове по евангельскому реченному словеси ото всех требуеши, и апостольское слово часто воспоминаеши, егда изнемогаеш тогда сильнее пребываеши. О премудрый в человецех и чудный во святителех и учениче Христовъ! Поистинне добр путь обрел еси вся сия на всесильнаго Бога возложил еси, от негоже сугубу и мзду прититщишися. Мыже твои смиренная чада со всеми вашими богомольцы и со всеми соборы, по твоему Государеву писанию, zde ныне безпрестанно всесильнаго Бога молим и Пречистую

Богородицу и великих чудотворцов о благостоянии святых Божиих церквей, и о многолетнем здравии и спасении твоего святительства, и сына твоего святейшего царя и Государя нашего великаго князя *Ивана Васильевича* и о его брате благоверном князе *Георгии*¹⁶⁶¹ и о христоролюбивом воинстве и о всем православном христьянстве, и о устроении земском и о тишине, и чтобы Господь Бог избавил ото врагов от бесерменства и от латынства, и помощь бы и крепость свою Господь Бог послал сыну твоему, Государю нашему великому князю Ивану Васильевичу всея Руси самодержцу, и всему его христоролюбивому воинству на наши враги на бесерменство.

И ты бы, Государь, Бога ради и впредь меня сына своего жаловал в святительских своих молитвах помянул, и о своем здравии и спасении честнейшими своими писанми посещал с своими богодухновенными поучениями. Тыбо еси Государь, божественному писанию и человеческому толковник еси острейши, ты законы человеческия и божественныя веси откровеннейши, ничто есть ниже обрестися может в писании еже уму твоему ученному сокровенно, ничто на небеси, ниже на земли еже премудраго твоего разума убежит по данному ти от Бога таланту, но точию, глаголю, магнита камени подрожал еси естество неизреченною некоею нужею железо привлек еси изваяти им благочестия образы, еже твоей святой души таковое лепо есть, понеже еси православныя Христовы церкви учитель и свет света солнца яснее, мой темный ум всегда мраком неведения омрачен ко осиянию вечнаго света благодатию призываеши. И по сих смиренный устом моим молчание налагаю, и прощения прошу от твоего великаго святительства, и много челом битью, и велие благодарение воздаю ти за вся твоя благая. Здрав буди, Государь, и спасен архиерею святой чрез многие лета, моля Бога за святейшаго царя, сына своего Государя нашего великаго князя *Ивана Васильевича* всея Руси самодержца, и за всех нас детей своих православных хрестьян во веки, аминь.

XXI. Слово к верным, иже христианя словом нарицаются, Богови же супротивящися коварствы, и в сем на ся греха не возлагают. Благослови отче¹⁶⁶²

Святаго Духа силою счиненая словеса, написанная от древних святых, богоносных отец, во всех святых книгах глаголют яко перваго человека Адама созда Господь по своему образу и по подобию, и жену ему сотвори якоже достоит быти ей. Како же сотворение Божие мы сами превращаем сим прение вдающе Богу. Бог бо есть всякому творению хитрец, премудростию бо вся небесныя безсмертныя силы, и небо, и землю, и вся стихия сотвори, яко бо зря на небеси солнце, и луну, и звезды токмо дивитися. Какоже человека не добре ли сотвори, да сами зраки своя мним добрейши и Божия творения утворяти? Бог бо всякому человеку предел положи летом совершение возрасту и разуму: егда убо человеку не совершенному меры возраста и разума, тогда Бог учреди и лицу его быти нагу. Егда же сподобятся лет совершеннаго возраста, положи убо в ту годину одетися устам его и лицу его власы, показуя его инем человеком яко да видят и свершена, и не ктому уже яко юношу младаго разума вменяют и, но в меру исполнена саном возраста. Неции же от нас, груб смысл имуще, и Божия премудрости исполнение мняще яко тленну вещь преобидети, режут и терзают потребляюще власы одеяния личнаго, иже суть на устех и на браде, мняще младостию краситися некоего ради сквернаваго дела. Не младость бо есть красота, но се красота, ею же Бог человека украсил есть, в ня же лета достоит ему тако быти. Какоже смеем сие изрезати, еже не от наших рук сотворено есть? Аще же рчеши нелепо есть се и непремудрено, приими же ты младенца пятилетна и сотвори ему таковой сан. Аще же сего не можеш, какоже смееши во уреченная ти лета Богом исполньшееся преобидети и сим противитися Богу? Аще бы кто и от друзей твоих насади виноград и нань взирая веселяся, ты же изтерзаеши и, он же и паки хотя зрети нань, и ничтоже ту обретая, какоже ти мстити имат о своем сотворении, кольми паче Бога? Что бо веде

безумне, како дерзаеши, сего бо не веси ли, яко ни злато, ни сребро, ни многоценное каменение, ни бисер потреби, но богоданную красоту честнейши злата и сребра, и камения драгаго и бисера, понеже бо Бога сотвори всего честнейши на земли человеческу плоть, созда бо ея своима рукама, злато же и сребро и каменение многоценное повеле земли и воде ражати. Какоже сия власы не честнейши ли сего всего суть, яко ражаются от богосозданныя человеческия плоти и во время повеленное Богомъ?

Инии же от неразумных человек гордостию возносящеся дабы мнелся от человек велик возрастом, и подкладает на плеща своя утинки от древ, не благодаря о сем яко повеле ему Бог быти мала возраста и Божию сотворению противяся, сам хотя предати си возраст, и сотворяется тако, якоже негоден есть Богу. Аще бо бы Бог восхотел кого велика и широка сотворити, сотворил бы якоже и сказати невозможно, но его же Бог не сотвори, егда Адама созда и Еву сотвори, се творят. Также и жены, Божию творению противящеся, и в гордости не ведяти себе како о себе мнать, творящеся яко Бог их не добре сотвори, но сами паче добрейшии Божия творения творят ся, и лица своя красят и белят вапы, и брови выпрь возводяще, и терзающе, и мастию клепяще, сиречь клеєм, и главныя власы улишающе, а не тако правяще якоже вселенныя учитель Павел рече: еже жена власы имети на главе должна есть ангел ради, растение бо власов вместо одеяния дается ей ([1Кор.11:15](#)). Сии же своя власы отめщут, и вчинения неудо на толстины на главы своя под убрусы налагающе, еже глаголюще главу ровняти. Аще ли же кия без черности зрак имущи, сии черностию зраки подчрежающе, себе есть все Богу супротивление, еже со Богу о них кроме хотения бысть таци сами претворитися хотяще, Божия же творения отмещущеся, сами образу своему творцы творящеся, премудряюще Содетеля творение. Иже бо сотвори небо и землю, и вся иже в них, мог бы и женскую красоту, аще Ему годе, сотворити прекрасну. Аще бы восхотел их белости, мог бы сотворити белее снега, и аще бы тебе возведении тонци брови, или главу округлу, мог бы сотворити выпрь чела брови окружени и тонци яко очертании, и главу преокруглу, и

аще бы восхотел всем сотворити черни очи, се бы могл прехитростне сотворити, но якоже кто ему годе, тако сего и сотвори. Сего ради Божия творения никому же самому удобно есть претворяти, и пред Богом в ненависти быти. Мнози бо жены и к церкви приходят претворяюще си зраки чрез Божия творения. Како бо Бога ей о древних гресех умолити, еже и о сем прогнева, яко претворися от создания Божия своими руками, и не яко сама прииде, но яко ина, и еще тако дерзают к пречистому комканию Христова тела и крове? Аще же бы сие разсудити не достоин сих ни в церковь приимати, нежели сим даяти пресвятое причастие яко противником Богу. Знаменай убо яко аще кто от вельмож слуге своему даст ризу свою, он же шед изменив на чужду и приидет, тогда прогневается господин его, яко изменил есть ризу дарования его. Се же есть не риза, но образ Божия создания, паче же по Божию образу и подобию, таковое бо хуля на Божий образ хулу приносить и прехитряет Божие действо, антихрист есть. Когда бо кто виде яко да супротив глаголет создание создавшему, аще и не по его образу сотворено, почто мя тако сотвори, аз претворюся само, несть бо сего, ни удобно есть сему быти. Неции от злонравных жен глаголют: яко любви ради мужня се творят. Худ есть сей извет и полн вины, ибо Божия ли заповедь честнейши есть, или лица ея вапы? Жена бо мужеви дана бысть по заповедем Божиим имети, и аще кто не сытый блудник не восхощет жены своея любити Божия ради заповеди, сему вап ради жены своея любити неудобь. Аще бо восхощет жены своея вапы любити паче Божия заповеди, сий чужд есть христианства и буди проклят. Бог сотворил ны есть на сохранение своих заповедей, а не дьяволя ради угодия, еже самого Бога противитися сотворению.

Мы же паче дьяволя угодия творим и не токмо же мирстии, но и мниси. Кийждо бо инок, егда образ приемлет, глаголет отрицаюся мира и яже суть в мире. Сии ли бо суть отреклися яже суть в мире, иже держащи в монастырех множество мирских слуг, цветоносных и младых юнош, и множество великих конь, и вся притяжания, яже богатым довлеет, и различная яди, и яздяху, якоже мирстии вельможи, гордящися

со множеством слуг. Се ли убо есть образ первоначальных пустынножителъ святаго архиерея и царя Мелхиседека, иже росу лизаше, и в наготѣ от мразу и от зною сотворися хребет его яко желвина кожа, или огненоснаго пророка Илии, иже имяше едину овчину, и вдовицею и враном кормим бе а бегаше трапезы Езавелины, или от Христа свидѣтельствованнаго болшаго в рожденных женами Иоанна Предтечи Христова и Крестителя, денницу солнечную, иже живяше под каменем, и ядый прутіе былія мелагра и мед дивій, и чаша его пригорща бе, и одеяніе его ото влас велбуж, и ничтоже от мира требоваше токмо душа человѣчески приводити к Богу? Помянем же и Антонія Великаго, и Пафомія и инех святых, что убо богатѣство имѣяста, и како яздыста ли в гордости? Мы же сего ли ради рекохом отреченіе мирских, яко да солгавше се, паки множество богатѣства стяжем, и различныя яди, ркуще убо носим безплотных образ, изъядаем же многія плоти, и яждѣніе творяще на многоценных конех со множеством цветоносных слуг. О сем бо есть о всем возжеленіе и похотеніе от миродержателя дѣвола, иже на цвет звездный прелстися, и помысли гордость, и отпаде истины, о нем же рече Господь: грядет мира сего князь (Ин.14:30) и во мнѣ не имать ничтоже. Елицѣ иже мниси, обѣщавшесѣ Богови во ангельскій образ, вдающе же над собою область дѣволу, гордости величанія ради древняго дѣвола художества? Мних бо есть истинный, еже носяи смиренія образ, аще же ищет высоты да вѣсть, яко се есть корень всего зла, в нем гордость дѣвола и недостойт ему нарещисѣ мнихом, понеже мнишество есть ангельскій образ, Аще ли же высочайших мѣст и почести земныя ищем, сего ли ради ангели наречемсѣ, или Христови раби наречемсѣ, не любяще в след его ходити? Аще бы сам Христос мѣст на земли искал, не бы возлежал в яслех скотіях. Егда же своя божественая много показа чудеса, и разуме яко хотят народи приити да восхитят его, и сотворят его царя отоиде в гору един, славы бо земныя не требоваше и нам дая образ смиренія. Мы же, ищуще земныя славы, како Христови раби наречемсѣ и послушатели повеленію Его, яко бо Бог сам смиренія низщету, и всяко уничиженіи волю поноси? Мы же се отмещуещи

гордости ищем. Сего ли ради лжеприимство сотворихом ангельскому образу? Цыя ангели множество богатетства земнаго имут, и слугъ и коня стяжут, и мест высоких ищутъ? Но несть сего, иже бо обещаый же Богови и правду свершит по своему обету, еже мирская отринувше, сей лехко взлетит ко ангельскому житию. Аще же обещание погрешит сей будет ложь, яко дьявол, о нем же сам Господь рече, яко ложь есть (Ин.8:44). Имый бо попечение о прибытках мирских, сей Божию молитву забыл есть, яко же рече Господь: не можете Богу работати и мамоне (Лк.16:13), и апостол глаголетъ: любы плотская вражда на Бога, закону бо Божию не повинуется (Иак.4:4). Се же ли есть мнишество, еже богатетства и величества высоты земнаго места искати? Се ли есть ученик Христовъ? Христова бо ученицы не яздяху на многоценных конех со многими слугами, но едины и пеши яко крилати всю землю обтекоста. Сам бо Христос, егда смирению учаше я, приим отроча, постави посреди их, рече: иже бо ся смирить, яко отроча се, той есть болей во царствии небеснем (Лк.28:4). Не сему бо Христос смирению уча еже ныне глаголют: аз смирен, но не сяди выше мене, аз смирен, но нигде же предворяй мене, аз смирен, но по мне глаголи, аз смирен, но требую многая. Христос же смирение ко отрочати приложи, отроча бо не мыслит ни пред ким величаться, ни богатети, но всякаго менши мнится, и от всякаго боится, и повинуется всем, того ради болий есть во царствии небеснем. Ибо избранный бо Павел к Филиписем пиша глаголет: ничтоже по рвению, или по тщеславию, но смиренномудрием друг друга честию больша себе творяще (II, 3). Какоже мних, ища места мирския гордости, и глаголется Христов рабъ? Мнози же иноци и мирстии, покаявшеся о всех согрешениях к духовному отцу, и той же час к святому комканию спешат инех напред, имущы в сердцы сатанину гордость. Гордости бо места токмо помысли сатана и бысть свершен с небес в бездну и вместо архангела дьявол наречен. Ныне же видим мнозех мних, не токмо помыслом, но и делом гордящеся и ищуще величества и блядословяще, аще бо аз изгублю величество места, наведу си клятву. Сим бо лжа помогают себе, а не воспоминая сего, еже Христос сам смирился до рабиа образа, смиряющихся

возвеличит во царствии небеснем. Сам бо Господь рече: еже есть в человецех высоко, мерзко есть пред Богом (Лк.16:15). Сего ради святии прославишася, яко нищету смирения стяжаша. Се бо есть заповеди Божия о любви, яко всякого почитати паче себе, аще же последи неразумием льстящеся мирскою лестию, и о сем в кленут, но и праведника на зло молящася Господь Бог не послушает; аще же в своем кто смирении и наведет на ся клятву, ничтоже есть не прикоснет бо ся ему, понеже сим противу миродержителя враждует по Господня смирения образу. Аще бо кто на бесовская замышления ополчается, сей по истинне носит ангельский образ. Аще ли же телеснаго покоя и высоких мест на земли ищуще, какоже сии во ангельское достояние причтени будут, понеже дела творяще дьяволя гордостная, к сему же и собрание богатеству. Аще бы убо Христос добро нарекл богатство, и егда сам бе на земли, и веде вся места земная яко Бог, повелел убо бы негде, аще бы восхотел, гору злата себе утворити, но не сотвори сего, но и о богатем рече: неудобь внити ти во царство небесное (Мф.19:23). Слыши же что о мнишестве притяжании мятежном глаголет святой великий отец Висарион, иже птиче житие живый, иже многих чудес от Бога сподобивыйся, иже и воду морскую ослади, иже преиде реку Хрусуру, сиречь Нил, пешь по быстринам, иже солнце от печения устави дондеже дойдет до инаго старца, иже не токмо словом жестока беса изгна, но посадиша беснаго на месте его. Он же рече бесному: встав иди вон, и изыде бес от человека. И се той святой чудодейственник, слышав яко некто по смерти своей дав село женскому монастырю, святой же начат плакати и рыдати и бити лице свое глаголя: горе мне грешному, понеже сотворил есть радость бесу, погубив мзду свою и повреди не мало и постницы оны. Инем же о сем негодовавшим и супротив глаголющим той же святой поведа глаголя: еже самому ему се бысть. Яко егда восхоте отрещися мира дав село в женский монастырь, сущий при Александреи, и изыде в скит в бысть мних, и зря в видении нощию, яко сущу ему в Вифлиеме на молитве, и зря всю церковь исполнену света и мужа святолепны поюща, и жену некую багры ризы носящу, ей же красоту немощно исповедати,

ему же страхом обдержиму и хоте оттуду отойти, и изыде святолепен муж и страшно возрев нань и жестоцем гласом рече ему: рци ми, како хочеши слово воздати о монастыри женstem, яко отнели дал си им село оно, прогневал еси Господа Бога, и ныне умрети ти, аще не исправиши, яже еси согрешил, Святый же Висарион отвеща: Господи, аз дах село оно с рабы и с супруги волов, еже упокоити их, а не за еже прогневати Бога. Отверзе же уста своя багноносная жена она рече ему: прияхом ти, чадо, доброе произволение, но обрете от сего вину дьявол, враг и наветник, душам их, и уязви з душею и телеса их, аще бо бы полезно мнихом, имение, можаше Бог послати им злато и сребро яко силен дождь и повинути им грады на службу, но не полезно есть, ибо отрекийся мира царствия ради небеснаго, в посте, и в труде, и во мнозе смиренномудрии и не мятежно приблизитися к Богу не в чрево объядении и тщеславии богатства, и простерши руку свою показа ему оно, иже с ним первее беседова глаголя: се есть Иоан, учитель и наставник мнихом, и хотяще с ним быти должни суть того житию и добродетелем последовати. И глагола Креститель: Госпоже Мати Господня, кую потребу имамы в монастыри оном, отнели дав сей село оно, несть бо ту страха Божия, ни трезвения, ни разсужения, ни умиления, ни труда, ни стыдения, ни поста, ни бдения, ни сокрушения сердцу, ни стяжания помыслом, ни чистоты, ни безгневия. Тогда глагола ему Святая Богородица: иди чадо, исправи монастырь он, имаши и Мене помощницу на се. И глагола Крестителю: Иоане, знаменай сердце его яко да умныма очима узрит, и да не мнит мечтание быти видение се, и простре десницу свою, и знамена сердце его образом креста честнаго. Святый же Висарион возбнув и шед отъяти от монастыря постниц село, и продав его за ѧ литр злата и положи злато в церкви постниц оных. Се убо сей святый сия глаголы поведи, яже слыша от самех уст Пречистыя Божия Матере и святаго Иоана Крестителя Господня, яко неудобь стяжати мирская отрекшимся мира, противно бо есть Богу и святым Его. Также бо обретохом и во святаго Иоана Златоустаго писании глаголющее: яко некто святый отец слыша некоего христолюбца умерша, и словутное свое село давша монастыреви святаго

Иоана, и святой о сем опечалился и воздохнув и рече: увы мне, яко погуби таковой душу свою. И глаголаша ему братия: что, отче, скорбиши о нем помиловану ему быти. Святой же отец рече к ним: о таковом дару глаголю вам, чада, аще кто даст убогим и худым братиям, то во спасение души есть. Се бо видех в минувшую ту ночь о брате том умершем, о нем же вы глаголете, яко стояше душа его пред Богом на суде, и осужена есть душа его мучиться села того ради, и молящеся святой Богородицы и святому Иоану Предтечи о души той, и слышах глас глаголющ: кто даст село да отпустят село то от монастыря, и тогда отпущена будет душа та от муки. Сие бо не сего ради реченно есть, еже бы никтоже иноком и инокиням милостыню сотворял, добро есть даяти сим милостыню и полезно, но кая безмятежная милостыня. Села же даяй монастыреви мужескому и женскому, сей разстризает сих, мних или инокинь, еже паки обращает их во многоплетенныя сети мирския, в мятеж, и уныние и леность, даже и до блуда еже есть ров погибельный. Внегда бо иноци или инокиня исходит на села многожды впадают во вся сия сети дьяволя и во иныя, от них же избави ны Христос Бог наш моленми Пречистыя Его Матери, и святого Иоана Предтечи и Крестителя, и святого Мелхиседека архиерея и царя, и святого огненоснаго пророка Илии и всех святых преподобных постническое житие подражавших и всех святых в безконечныя веки веком, аминь.

XXII. Слово к благохотящим царем, правительницам и землемериемъ¹⁶⁶³

Премудрость Соломона глаголет: слышите убо царие и разумеите, и навикните судия концем земли, внушите держащим множества, и гордящиеся о народах язычестих, яко дая от Господа держава вам и сила от Вышняго. (Премудр. Солом. VI, 1–3). Аще же убо верных царь, в нынешнее время испытываем, во всех языках кроме русийского языка не ведем правоверствующа царя. Аще же убо верою прав есть, достоин ему не ленисто снискати разсматривая яже ко благополучению всем сущим под ним, не единими вельможами еже о управлении пещися, но и до последних, вельможа бо суть потреби, но ни от коих же своих трудов довольствующеся. В начале же всего потребны суть ратаеве. От их бо трудов есть хлеб, от сего же всех благих главизна: Богови в службу безкровная жертва хлеб приносится и в тело Христово претворяется, потом же и вся земля от царя и до простых людей тех труды питаема. Сии же всегда в волнениях скорбных пребывающа, еже не единого ярма тяготу всегда носяще. Подобно бы убо в лете един тяжательный ярем носить сим, яко бо всяка тварь птицы, и зверие, и скоти единою летом изнамагают линством, ратаеве же безпрестани различныя работныя ига подъемлют: овогда бо оброки дающе сребром, овогдаже ямская соборания, овогдаже ина. Елицы иже от даропитательных сих ради царских собраний к ним соборания бывають, и сии убо подле царскаго уставления и себе с них многа збирають. Еще же сих ради посланий яждения ради конем в ямская расточения многа сребра разходящеся. Многаже и ина ратаем обида от сего, еже царския землемерительнии писарие яздоху с южем делом мерным отделяюще царевом воином землю, и меру земли вразнь всяку четверть полагающе, и сим много медлящии изъядоху многа брашна у ратаев. И многа убо царства прочтохом, и сего обычая невидехом. Видехомъ же се. Егда бе Иосиф в Египте строяше все Фараона царя бытие, и во время гладу предержа неизглаголанное множество пшеницы, от

его же руку египтяня вси взимающе пшеница, сокровища вся своя издаяху ему, и уже никому же не имеюще что дати, Иосиф даяше им пшеницу и такую дань возложи на них, яко егда приидет жатва да примет кождо жить сих четыре части, пятая же часть жить их да будет царю Фараону. И емляше у жнущих жита пятую часть, кроме же сего ничего же не имаше. И после же сего во всех языцех кийждо человек своему цареву или властелем воздасть урок от приплод своея земля, идеже бо ражается злато и серебро, ту и воздают злато и серебро, а идеже плодятся множество великих скот, ту и воздают скоти, а идеже плодятся зверие, ту и воздают зверие. Зде же в русей земли ни злато ни серебро не ражается, ни велиции скоти, но благоволением Божиим всего дражайши ражаются жита на прекормление человеком. Достойт убо и дань у ратаев царем и вельможам всем имати от жит притяжания их пятую часть, якоже Иосиф в Египте учреди. Иосие бо пишется продан бысть в Египет на тридесят серебряник во образ Господень. Какоже правоверным царем и вельможам их недостойт сему ревновати еже в своих селех и весех имати от притяжания жить у ратаев житом пятую часть, кроме же сего ничесоже? Злата же и серебра ратаеве недоумеюще откуда притяжати. Аще же гладни лета тогда убо мнози мучимы суть, их же и видехом. Како бо осем мучению достойни яко лето мала притяжания сподобльше, ратаеве же мучима серебра ради, еже в царску взимается власть и дается в раздаяние вельможам и воином на богатство а не нужда ради. Нужда бо ради кийждо от вельмож своя ратая имут, и сими довольни будут, пятую часть у коегождо ратая приемлюще и цареву от сего служаще, их же ратаем ничто же иного кому никому же недостойт подаяти ни ямскаго собрания своих ради вельмож или воинов. Ямская же правления вся подробну достойт устраяти от града по расписанию и до другаго града. Сим елицы и во градех купующей, продающей, и прикупы богатеюще достойт сим сий ярем между всех градов носить, понеже суть стяжатели многа прибытка. Кроме же сего ничесоже никих улишений да не сподобятся, но во вся грады безо всяких воздаяний сиречь пошлин купующе и продающе и сего ради нарицаемая ямская правления от града до града по написанию

исправляти сим достоит. Се убо всякаго мятежа в земных умалится, писарем умаление, зборы престанут, мзды неправедныя отлучатся.

А еже землемерительнии писарие четвертию меряще, и ратаем многу скорбь от объядания приносяще, осем убо тако достоит разумети скорости ради мерныя и вражды и тяжбе межных. Мерити достоит и отделяти поприщьи. Вемы бо искус меры счетования к сеянию подробну...

(Далее я опускаю подробное и длинное изчисление правил древнего землемерного искусства в виду его однообразия и крайней запутанности).

Недостоит бо никому же боярам, и воеводам, и воином своя ратая имуще, со инех же серебро имати. Аще бо кто предо инеми воины в велик есть, то по достоянию его больши есть земли вдано ему и тако ратаев своих предо инеми воины больши стяжет овою вдвое а иного втрое, инех же в седмеро и во осьмеро. Сей тако велик есть аще и воеводствовать или боярствовать удобен, но неудобь же есть ему предо инеми воины яко господем быти. Се есть излишнее и богатство и гордость, еже у своих ратаев удобная довольствия взимая к сему же и с чужих серебро, взимаяти. Аще же убо комуждо на потребу удобь будет серебро имать кийждо излишня жита своя и се безпошлинно продавая гралским жителем и елицы и хлеб купуют и сим на потребу свою серебро притяжет. Како убо у ратаев серебро хотети и того ради их, яко видим, муками томити, сии бо серебра неззидают но хлеб наззидают, сего ради у них хлеб достоит приимати по Иосифа прекраснаго уставу пятую часть. Тако же и сена и дров пятую часть достоит приимати.

Противу же ратным изходити достоит тако иже имать царскаго даяния во одержании земли в долготу и вопреки четверогранно поприще сему подобает быти самому и с ним слуге во бронях, а прочим потому же счетованию на толицей бо мере земли ꙗ ратаевых полных жребий и по ѿ четвертей с осминою во всяком поле кроме сена и лесу, сего ради десять единонадесятаго к воинству сподобят. Аще лиже царь восхощет дабы воинство его противу ратных воедин день собиралось, подобно есть ему всем воином повелети не жити в селех и в

весех, но жити во градах, яко да уставленное свое повелят привозити к себе ратаем и приемлют хлеб и сено и дрова у ратаев своих, сами же жительствоуют во градах. Сего ради яко едина царева грамота о воинстве приидет к ним, и единого часа вси слышав, усрамятся друг друга отлучитися, но единомышленно и в един день вси грядут на порученную им службу.

Аще ли же сам царь восхощет дабы ему за всю землю не отвещати, якоже коемуждо человеку за свой дом, рече бо Господь ему же дано боле и взыщется боле от него, и ему же дано множайши множайши и просят от него. (Мф.25:21; Мф.25:29), глаголет же и апостол к, Галатам: яко блудницы, и прелюбодейцы и пияницы царствия Божия не наследят. Зде же видим яко во граде нарицаемом Пскове и во всех русийских градах корчемницы и блудницы. В корчемницах пьяницы без блудниц накакоже бывают. Аще же небудут изведени корчемницы се есть сведомо еже есть, и блуд хластым и прелюбодейство женатым, ответ же будет о сем иже сим богатеющим. Но Господи умилосердися, и даждь цареви нашему вразумение, еже сия извести, и не едино же се, но и всяко пьянственное питие. Аще убо в земли нашей не будет пьянство, не будет и мужатицам блуда, не будет и душегубства, кроме разбоя, разбой бо аще и умыслит кто злодей и овогда получить, овогда же презорства ради не получит сия же напасть не мысля погубляет и презорства не помнит. Аще бо в земных обычаех снидутся ко пьянственному питию мужи и жены, приидут же ту неции кощунницы имуще гусли, и скрипели, и сопели, и бубны и ина бесовския игры и пред мужатицами сия играюще бесяся и скача и скверныя песни припевая. Сиа же зря жена и уже сидяще от пьянства яко обуморена, крепость бо трезвеная изсяче, и бысть ей желание сатанинскому игранию, мужево же ея такоже ослабевшу и на иныя жены умом разслабевшу и бывше семо и овамо очима соглядание и помизание и кийждо мужь чужей жене питие даяше с лобзанием, и ту будущей рукам приятие, и речем злотайным сплетение, и связь дьяволь. Преже бо убо единого искуса жена срам имат, егда же быв во искусе, ктому уже сраму не имат,

обыкшей въ том блудницею бываетъ. Первое бо всякой блуднице навет дьяволь бывает в беседах пьянственных. Душегубство такоже во пьянстве. Преже бо пришедши в пиршество восхощет всяк сидети в высочайшем месте, и егда неполучит и трезв молчит, но возненавидит брата своего в честне месте пред собою сядяща и преже положит нань в сердци си гнев, и яко от пьянства уже изступлен ума бывает, учнет мыслити срамотити, а и мещет нань злыя речи, и аще сей претерпит, он же паки с досаждением, и той убо тако же от пьянства неумолчит, и бывает брань и потом един единого ножом закалаеть? Где бо есть слышано инако ножеваго убийства якоже в пьянственных беседах и играх паче же о праздниках елицы пьянством празднують? Сия бо две радости бесовския мужатицам и вдовам начинание блуда и душегубство от пьянствинных бесед. Аще же кто, любяй пьянство, и сия блядословит: аще не будет хмелю, то опресноци служити, таковый себе помогает абы всегда ему кваситися хмелем. Тесту же есть квас не от хмелю, но от дрождей всяцех, а ции и безхмельни суть, яко бо о служебнем хлебе писание сего не глаголет еже бы преквасено, но дабы квасено, еже бо от квасу яко воскресло. Посему бо тако треба быти яко во Христово Тело претворяется, Христово же Тело божеством воскресшее не достоин опреснок нареци, понеже мертвен имать образ, квасом же яко оживет и прирастет. Святым бо верховным апостолом Петром Марко евангелист поставлен бысть во Александрии епископом и от Марка к поднесь Александрейстии патриарсии паствою не беша опустели николиже, но друг по друзе приемлюще служаху квасеным хлебом от виноградных дрождей. Тамо бо несть хмелю, но может тесто кваситися и безхмельными дрождиями. Аще же Бог благоволит благочестивому цареви достоин по всем градом русийским к правителем наказати абы строения хмелеваго заповедовали строити. Сим бо душегубству и блуду и пьянству упражнение. Еще же душегубства ради заповедовати во всех странах ковачем, абы ножеве ковали притупо без концов, и от сего бо душегубству упражнение, царева же за се оддание согрешением

и воздаяние будущих некончаемых благ от Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, в веки веком, аминь.

XXIII. Выписки из слова о разсужении любви, и правде, и о побеждении вражде и лже¹⁶⁶⁴

Глаголют в мире яко се есть любовь еже, сотворив пир, созвати от своих приятель, и соседы, и елицы и ким нрава ради угодная творяху, и тем друзи быша. Но не есть се любовь. Егда бо кто творит пир на честныя мужа, сий срама ради множество многоценных брашен учрежает. Многоценная же брашна множества всякому человеку от своего труда невозможно стяжати, но убо таковая составляются от властельскаго и насильственного притяжания, яко убо вельможи ничтоже имеюще от своего труда, но изыдающе и одеяния носяще людская труды. Что бо есть за любы, еже на сильну трапезу збирая, мнозех оскорбляти недостатотствующи, немнозех же от честных мира сего от таковых же елици тако же недостатотствующи оскорбляют сих многоразличными брашны питати многоценными и питии и за сей нрав еже оному насилувати и оскорбляти невозбраняют, и сами таже творят. И сии убо пиры творяще веселятся, а от них же се собраша, сии плачут, недостатотствующа же кого призывают на се, яко да и паче истощится к сим же много принося. Несть бо се любовь, но многим оскорбление. Аще бо кто таким насильственным трапезам причащается, сии убо единомышленник обретается творящим и.

Аще кто совершает любы, сии в чужем прибытка не желает ни в чем же, неразбивает, не крадет, не бьет, не насильствует, не резоимствует, не мзаимствует великаго мшелоимства и лихоимства, не временствует, не гордится, не тщеславится, не завидит, не блудит, не сводит, не лжет, не клеветает, не осуждает, не подсмекает, не бранится, не ротится, не гневается, матерски не лаает, скверны не глаголет, не шутит, в церкви не глаголет, к волхвом и чародеем не ходит любве ради Господня, не объядается, и не опивается поста ради, не много глаголет пустошных глагол ради, не мого спит молитв ради и богатетство много не собирает.

Се уже разсторже любовь, аще в суде мзду взял еси, се убо разсторже любовь, яко от чюжаго притяжания богатееш, человеку же скорбь сотворил еси, аще и оправил еси по правде, но Бог правду даром сотвори, ты же продав ея, светило же правде Христос. Аще ли же купец еси и малом что испуив, временем же на сем много чрез естество взимаеши, и се убо разсторже любовь... Аще серебро твое даси в лихву, и се убо разсторже любовь, яко бо всякое животное Божиим повелением растет, садовное же по Божию повелению от солнечнаго огревания растет, твоему же серебру не положи Бог растения, ты же противишия Богу, яко не расленному повелеваеши расти... Или аще у кого на блуд жену увеща, се убо разсторже любовь, яко с женою разлучи, аще ли же кому блудное насилие сотвори, или лестными коварствы на блуд кого увеща, се убо како любве не расторже...?

Аще начнеши имети пост, утончают ти вся мысли, нетокмо бо человеком любовь покажеши, но и скотом, и зверем и птицам, и рыбам, всякому живот имущу любовь твоя явится, и сия бо вся Богом сотворенна животна, из них же кровь изливается, в посте же и сие твоя ради снеди да не умертвится, и кровь не изливается...

Аще начнеши имети творити милостыню и даяти от своего труда, то не многого ради даяния честна есть пред Богом милостыни, но еже подати не скорбя собою и не глаголя, яко мне не останет, но от всего сердца елико имея сие подати...

По цареву великого князя слову Иоанна Васильевича всея Руси дана выпись Ондрею Берсеневу, да хозяину Тюпину о том, что не велено священническому и иноческому чину по священным правилом и по соборному уложению в корчмы входить, ни в пьянство упиваться, ни празнословити, ни лаяти, и им того беречи накрепко по всей Москве. И которые священники и диаконы и иноки, забыв страх Божий и презрев священная правила, и царскую заповедь, и соборное уложение, учнут по корчмам ходити, и учнут в пианство упиваться, и по двором и по улицам скитаться пьяни, или учнут сквернословити, или матерны лаяти кому на соблазн мирским человеком, или пьяни учнут битися, и драться, и им таковых безчинников попов и диаконов, и чернцов имати да и заповедь на них царскую имати по земскому обычаю, яко же и с простых людей безчинников и бражников заповедь емлют, да отсылают тех чернцов в монастырь к архимандритом и игуменом, и они их смиряют по монастырскому чину, а попов и диаконов отсылают к поповским старостам и они о тех безчинникех святителем возвещают, и святители их исправляют по священным правилом. А на котором чернце невозможно заповеди доправити, ино взяти заповедь на том кто его напоит, а чернца отослати в монастырь, и они его смиряют по монастырскому обычаю.

Да по цареву же великаго князя слову Ондрею да хозяину велети по торгом кликати, чтобы православнии христиане от мала и до велика именем Божиим во лжу не клялися, и на криве креста не целовали, и иными неподобными клятвами не клялися, и матерны бы не лаялися, и отцем и матерью скверными речьми друг друга не упрекалися, и всякими бы неподобными речьми скверными друг друга не укоряли, и бород бы не брили и не обсекали, и усов бы непостригали, и к волхвом бы и к чародеем, и к звездочетцом волхвовати не ходили, и у польбы чародеи небыли. А которые безчинники, забыв страх Божий и царскую заповедь, учнут именем Божиим во лжу

клятися, или на крив крест целовати, или отцем или матерью укорятися, и скверными речьми лаяти или учнут бороды брить и обсекати или ус подстригати, и к чародеем и к волхвом и к звездочетцем ходити волхвовати, и к полям чародеи приводити, и в том на них доведут и обличени будут достоверными свидетели, и тем быти от царя, великаго князя, в великой опале по градским законом, а от святителей имже быти в духовном запрещении по священным правилом.

XXV. Выписки из статьи «правило с Богом починаем св. апостол и святых отец седми собор о епископех, и о ереох, и о мнихох, и о людех мирских заповеди всякия»¹⁶⁶⁶

I. Женам повелеваем исповедатися в прусте церковнем, и отверзты имети двери внешняя соблазни ради. Заповедаем же и совершенным мнихом и девьствующим яко не приимати жены на исповеди к себе, точию иже есть доспел в старость целомудрену и благочинну, се да наречется к таковым, да не помышлением соблажняется, ибо диавол со женами творит брань мнихом. Егда же хочет который любо исповедь женску, прежде да утвердит себе молитвами и моленми и поя и сия псалмы: помилуй мя Боже, и Воскликнете Господеви вся земля. И посем да приимет исповедь которыя любо жены. А ерей аще и старость целомудрену доспел есть и в разум истинный духовный, и аще и еще жену свою имать, и может, се хочет, приимати неких исповеданием к себе... Юннии же иереи еще сущии отнюд да не смеют прияти ни едину душу ко исповеданию, понеже слепец слепца водяй оба в ров впадетася.

II. Подобаает испытovati и мужа и жены и мнихи и мнишица и иного каков любо будет, увестъ ли число с колицеми образы соблюди еси. Аще ли от множества не вестъ, ни по не число, сей есть блудник.

III. Суть убо неции в христианех, иже еретическая дела творяще, и егда будет по захожении солнца не дают ничто же от дому своего ни огонь ни сосуд неких, или требование некое, внимают же и гласом куречьим и лисицем, и сряща глаголюще овы злы и овыже добры и зрению солнца, и луне и звездам, и звания скотом.

IV. Иже аще кто брака гнушается, и женящихся, или жену спящую с мужем ея, или спящаго со женою мужа и таковых гнушается кто, и глаголет яко не достойни суть таковии царства Христова, анафема глаголющих таковая.

V. Аще жена от своего мужа убегает, ненавидящи мужескаго совокупления, но хотящи ходити тако, анафема.

VI. Жена аще не покаряется мужу и в воли его не пребывает, якоже апостол глаголет: мужу глава есть Христос, а жене глава есть муж ея (1Кор.11:3), да еще не послушает се таковая, анафема.

VII. Аще кто родит чада и не хранит, ни питает их, якоже должен есть, но хочет оставити их юны и отъити да пострижется, анафема того и иже аще пострижет его.

VIII. Всякому родителю подобает сына своего женити егда скончается возрасту ѿ лет а дочери ѿ лет, себо есть закон истинный. Аще же небрежением родитель прейдут лета законенная сыну и дщери, и случится единому соблудити от них, то сей грех на родителех есть. Аще ли же дщи не и еще сущи леты ѿ, или сын не и еще сущи леты ѿ аще соблудит един от них, то грех той есть на творящаго и гнев от Господа имать.

IX. Аще кто оставит своего родителя стара и немощна суща, а не почитает, ни хранит его, но отъидет пострищися без повеления своего родителя, той анафема и пострилая и.

X. Аще жена воздержатися хочет от своего мужа на ложи, или муж воздержатися от своея жены, то подобает им совещатися и составить совет о сем да не один от них воздержатися хочет, а другой невозможен или не хочет, и начнет блудити со иными ходящи, и есть грех болий на обоих сих. Лепо же есть всякому христианину, жене же и мужу, в дому два одра имети ложема своима и нарозно легати в неделю, и на святых праздники Господския и в великия седмиерицы.

XI. А еже о женах более есть паче искати сих питанием (на исповеди), нежели мужа; доспевает бо ся в велика беззакония еже деяти чаровы, и волхвованія и душегубства... тем же вопрошати их много паче достоин.

XXVI. Выписки из статьи «заповеди святых отец от правил вкратце противу согрешением всем православным христианом»¹⁶⁶⁷

I. Аще жена родивши умирати начнет того дни или утре, то омывше ю изнести во ин храм, и дати причастие да не тако умрет, да егда оздравеет да потрудится к Богу постом за то по силе говети.

II. Аще кто поимет жену без венчания. и аще дети будут и да внидут в церковь на венчание и привить дети к ним, тако венчати в дати им заповедь. А кто не венчается от таковых нельзя взяти приноса, ни в церковь пущати... да нудите их дабы ся венчали.

III. Аще кто пустит жену, или жена мужа, таковых со иными не венчайте.

IV. Аще кто поимет ѧ-ю, или ѣ-ю жену с такими ни ясти, ни пити, таковой поган есть.

V. Аще иконы в клети и крест честный мужу с женою достоин быти, не во грех бо своя жена, а холостым с чужею небыти.

VI. А инии холостии яве наложницы держат и дети имут, а инии тайно блудят с рабами своими.

VII. Аще кто ся распускает, а инде поимает с теми ни пити, ни ясти, ни дару от них неприимати.

VIII. Аще кто запоит друга нужею, постятся оба семь дней. Аще зануженый изблюет опитемии ѧ дней.

IX. Аще кто возмет мзду хотя за кого поститься и молиться, толиво же и за себя молиться, а еже взял раздати убогим.

X. Аще кто на восток или на запад мочится поста восемь дней, а поклонов по тридцати на день.

XI. В кошунах хвативши мужа за лоно, или жену поста три недели, а поклонов по ста на день; разсмеявшийся до слез, или мигнувши с похотию поста две недели.

XII. Аще рукою тыкнувше въ лоно жене, или ногою, или сквозе платно блуд сотворивши, или пьяной, или сонной, поста три недели, а поклонов по ста.

XIII. Позревше на чужей срам тай, или в бани, поста день до вечера, а поклонов по тридцати на день.

XXVII. Послание Максима Грека к Иоанну Васильевичу о брадобритии¹⁶⁶⁸

Максима инок, святогорца, послание к сямодержавному царю Ивану Васильевичу о еже не брати брады. Списано из книги Сергиева монастыря.

Благоверному царю и самодержцу всея Руси, государю и великому князю Ивану Васильевичу ниско много челом. Ни едино дело премудрости Божия суетно, есть, рекл есть некий от древних богомудрых муж, и богодухновенный царь и пророк Давид дивуясь преухищренным, украшением содетельства Вышняго вопиет глаголя: коль возвеличишася дела Твоя, Господи, вся премудростию сотворил еси. Многим убо сущим совершающим тело наше удовом нашим. Овы убо сих на нужнейшу потребу нашу умышлены премудрым Содетелем: якоже ноги убо ко еже двигаться нам, идеже аще треба будетъ; руке же во еже делати потребная, очи же, – коеже глядати и раззнати сретающая и случающаяся нам, каковаже и елика суть; нос и ноздри к рассуждению различным воням и в дышению и издышению животнаго воздуха; овы же во украшение и благолепие точию лицом нашим но и к немалой потребе умышлена быша премудрейшим Содетелем, якоже брови убо, да яко ко еже от них благолепию, да и подлежащая им очи невредных соблюдают от натекающих сланных потовъ; ресницы же наихудше создание, да те же очи соблюдают нестужаемыми от всякаго тончайшаго праха и пуха, яковаже многа воздухом обносима в глазах лежат. Ус же и брада предобрейше умышлена быша премудрейшим хитрецем Богом, не точию к раззнанию женскаго пола и мужескаго, но еще и честновидному благолепию лиц наших. Кто здрав умом сый и Богу во всем тщася благоугодити возненавидит тогда и бритвою изгладити видения своего дарованное ему лице сицево от Содетеля честнообразное украшение и наипаче слыша Владыки крепце Маисеом повелевающего людем израилевым: не отсецете брады ваша, еже есть не брейте (Лев.19:27), ниже сотворите сисон на главах ваших якоже языцы; аще же прокляти

уклоняющиеся от заповедей Божиих, якоже слышим во священном песнопении, под той же клятве подлежат и истребляющие бритвою брады своя, противящая без ума заповеди Божии.

Но что к сим противящиеся глаголют непокоривии и презоривии латына? Но ветхаго Рима святитель соборным правилом своим отлучает, глаголют, от сообщения верных не бреющих брады. И аще сице есть, якоже скажут, той убо папа и его собор повинии суть евангельскому ответу, глаголющему яве: яже аще разорит едину от сих меньших заповедей и научит тако человеки, наименьший наречется во царство небесное (Мф.5:19), еже есть во страшном всемирном втором пришествии неумытного Судии осужден будет, аки противився евангельстей заповеди. Яко древнее и богоугодное предание есть еже брады не брить яве есть и от иных писанных показаний, и наипаче о них же писано есть во втором царствии (глава X), и содеяся при самом царе Давиде. Царь Давид послал честных мужей ко Аинону, царю Аманитскому, сыну Наасову, утешити его скорбяща о умертвии отца его. Их же пришедших обезчестил Анон, брады их отсек, и одежды их долги отрезав до бедр, послушав своих бояр, глаголавших к нему яко с лестию послал их Давид, и не по любви и не по дружбе, ведати какая крепость града и людей есть. Слышав же Давид дерзнутую на посланники своя досаду и безчестие велел им в селех их жити, дондеже паки брады их отрастут, скверну возмнев прибыти себе сице согледует им сице безобразившимся, толь мерзко мнящиеся древним праведным, еже брить брады своя Божию заповедь соблюдающих глаголющую не отсецете брады ваша. Вопросаемамы же латына, чего ради бреются, глаголют, яко тщеславие суетно притворят, еже браду пущати. И аще есть от тщеславия согрешения избывающе, сего ради бреют брады своя, множае паче подобаше им отрезати детородныя уды, педагогон, эфедрон¹⁶⁶⁹ скопски, аки разжизающих их ко студным блужением и богомерзким похотем, очи же извертети, руку же и ногу отсекасти, евангельски рещи, аки сим нудимым ко всяческим лукавым деянием и похотем. Но не уды телес наших отсеци

нам Спас велит, но лукавыя похоти душ наших, сими удесы действуемых. Сице подобаше бегати и согрешения тщеславнаго смиренномудренными подвиги противящимся ему, а не бороду брить, изменение сущи честнoleпнаго образа. Ельма есть видети без бород тщеславием побеждаемых лют овых убо о благородии родителей, иных же о изобилии многообразнаго разума и премудрости, самого же пресловущаго папу их о одежди огнеобразней различне преукрашаемей златом и серебром и о митрии шапке высоце и тремя венцы, и многоценными камнями осияваем о невоздержно хвалящаяся. Где у него смиренное мудрование верховнаго, иже необычное человекопоклонение Корнилиево не прият, но воздвиге его рек: востани ибо и сам человек есмь (Деян.10:26) Чуднейши же папа, о бѣщая в Рим, аще не поклоним будет от сретающих его, ничтоже радит ему биемых бываемых их от паличников своих, или в ланиту приступающих к нему влаstem и князем и вельможам, но овим убо колено, овим же ногу на целование даити, кое крайнее кичение и высокоумия и гордости не превозходит и наипаче слыша Владыку Христа Симона убо укоряюща, не давша Ему лобзание любовное знамение, а блудницу похваляюще, ноги Его пречистыя облобызающу. Суетен убо воистинну и безумен извет латынский, показаша бо ся и без бород невоздержно тщеславящаяся явственне убо обличаеми бывают яко гнушающиеся сице честное украшение, дарованное от Создателя, бреют есть. И яко не точию словесному естеству человеков, но и еще и безсловесному даровася сицев благолепный образ. Услышим внятно. Некогого слышал, есмь поведавши мне, а самовидец не бывал, яко играюще неции отсекоша браду некоего козла доброродна бо зело, и той не стерпев досады сицевы, самого себе убил до смерти, бия без милости главу свою к земли. Уразумеем коль честно и любезно есть бородное украшение и безсловесному животну. Аз же словесен сый гнушахуся ея: оле стыда и безумия моего! Но и сие убо сицево. Услышим же и ино дивно. Воевода некий славен грек, именем Мина, ездя еже с ним воинством по берегу, Ниловым, явишася ему посреде Нила два животна человекообразна, по ряду стояща прекрасна взором, их же

едино предоброю брадою преукрасися, муж сый был, а другое женскою добротою преукрашено зело, их же доброт удивляся на долго Мина залял их Содетелем их не погрузитися в воде, дондеже все воинство узрит их. Да разумеем убо мы не смыслении коль неизчестна есть благодать, яже о нас Содетеля нашего, яко не точию заповедию своею, но и показанием бесловесных животных наказует нас честнолепно жителствовати благочестивым сущим, а не якоже языки неверныя, и да ся исправим послушающе глаголющаго Тайноглагольника: аще духом живем, духом да ходим, еже есть христианолепными обычаи и предании да украшаем житие наше, о Христе Иисусе Господе нашем, Тому слава во вся веки, аминь.

XXVIII. Поучение митрополита Макария против разговаривающих в церкви

Макария митрополита всея Руси¹⁶⁷⁰.

Аще кто с земным царем беседует, то со страхом и трепетом предстоит, и всем сердцем и умом внимлет от царя глаголемая, и не смеет зрети семо и овамо. Аще ли оставя царя, учнет клеветом своим беседовати, каково негодование, но и от лица царева изгнан будет таковой. Коль же паче всем православным во святых церквах на божественном и на всяком пении, паче же на литургиях святых, предстояти ничтоже земного помышляюще, якоже писание глаголет: всяк правочерный со вниманием сердечным и со страхом Божиим моляйся, таковой с Богом беседует. Аще ли то во святых церквах, оставя молитву, учнет з други своими о тленных и мимотекущих беседовати, то от Бога како услышан будет таковой? Возможно ли человеку зрети единым оком на небо, а другим на землю? Аще раби пред господином два или три или мнози разные вопросы творят вдруг, како может господин их послушати, аще не по единому их ответ сотворить? То такоже во святых церквах и в домех всем православным христианом единеми усты и единым сердцем Бога славить во услышание и в разум себе, уши бы слышали и сердце разумело. От разумнаго бо и благочиннаго пения приходит всякому человеку умиление в душу и страх Божий в сердце, и умильное покаяние и слезы, и всем умом к Богу вопиюще, и слыша Господь общая и согласная вкупе моления дарует благодать и милость рабом своим. И того ради подобает петь и чести и во святых церквах со страхом и с трепетом предстояти не токмо священным, но и всем православным христианом.

XXIX. Поучение о глаголющих и смеющихся в церкви¹⁶⁷¹

О великое Божие милосердие, како не снидет огонь с небеси и не пожрет вся глаголющая в церкви! Братие не бойтесь смерти, боитесь греха. Смерть страшит, а грех во веки мучит. Внимайте убо себе, братие, прежде во всем страх, и попецемся душами своими, како бы нам угодити Вышнему царю Христу Богу нашему. Господь бо нас зовет в царство небесное, а мы совращаемся с пути правого и идем во дно ада. Братие, добро есть ко святей Божии церкви приходити и молитися Господу и Пречистой Богоматери христианской Заступнице, и великому пророку Иоанну Предтечи, и небесным силам, и апостолом, и пророком, и мучеником и всем святым о своем согрешении, слушати святыя пения и почитания божественных книг со благоговением, и со страхом Божиим, и со умилением душевным имети в сердци своем страх и трепет. Церковь бо нарицается земное небо, мы же неистовии приходим аки на торжище и на позорище с гордостью и величанием, и покланяемся образу Владыки Господа нашего Иисуса Христа покровенными главами, а инии подпирающеся жезлы, а инии приходят разволочася риз безобразно. Можем ли тако разволочася и покровенною главою и земному царю пришед поклониться? И мы земного царя боимся, а Бога не боимся, кто сотвори небо, и землю, и вся яже на ней. Апостол пишет: Бога бойтесь, а царя чтите, слуга бо есть Божий (1Пет.2:17). И аще бы тако боялися Небеснаго Царя, и заповеди Его хранили, якоже земного, то вси бы человецы святы были. Велика беда и тяжек грех бывает в церкви – плищ, смех, говор безделен. Еще же и о сем речем, и инии человецы не крестят лиц своих, входят в церковь, а инии не право крестятся, махают руками и невесть что, и тому их невежеству беси радуются. Подобаает нам братие к церкви приходити якоже Петр, Иоаннь...¹⁶⁷² ко гробу Господню, а крестится так: прежде положить руку на чело главы своя, та же на перси, по сем на правое рамо, такоже и на

левое, то есть истинное крестное знамение не может к тому человеку прикоснуться ни диавол, ни зол человек.

Горе вам пастыри, ослабляют и не учат детей духовных. Рече бо пророк: яко млеко и мясо овец Моих поядосте, и неупасосте их, и заблужшия не взыскаете, и сокрушенные не изцелисте. Не слышите ли гласа ко Иезекиилю глаголюща: сыне человек, стража дах ты дому израилеву, слыши бо от Мене слово и запретиши имъ; праведный да не отпадет от правды своея, грешный да обратится от беззакония своего, животом жив будет, и душу от смерти избавит. Аще ли же не послушают тебе, сами бо во гресе да умрут, аще ли же не запретиши им, кровь их от руку твоею взыщу (Иезекииль, XXXIV, 1–4; XXIII, 7–9). Слышасте пастырие страшный ответ гласу рекшаго яко за едину душу человеку страшное томление будет вам в день великаго суда Божия. Вас же что нареку не пастыря, ниже наимника, но губителя своим душам и человеческим. Наимник бо видит волка грядуща, оставляет овцы и бежит, сей же себе пасетъ; вы же никим же гоними побегосте и не убежасте не овца едины, но и церковь Божию оставиша ратуему и обидиму.

Горе же и людям, иже не послушают отец своих духовных. Господь дает им власть над человеки духовне вязати и решити, апостол (нужно читать – Господь) рече: аще свяжете на земли, связана будет на небесех, аще разрешите на земли, будет разрешена на небесех (Мф.16:19). Помянем братие смертный час како быти согнатию телеси и разрушение костем, якоже нази родихомся, нази отъидем, токмо возьмем едину срачицу и саван. Слава и богатство вся минетца.

Братие приходите ко церкви, кайтесь грехов своих, храняще чистоту, творяще милостыню и любовь ко всем не лицемерну. Уже страшный суд сплет, престолы готовятся, судия праведный грядет судити живым и мертвым и воздати комуждо по делом его. Тогда праведницы просветятся аки свет, а грешницы помрачатся аки тма, и отсылаемы будут грешницы в различные вечныя муки, а праведницы во царство небесное и безконечное в веки веком. Аминь.

Примечания

¹ - Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина греко-российской церкви. Ч. I. СПб. 1818 г. 114–115.

² - Чтения в Общ. Ист. и Древн. Росс. 1847 г. № 7. Описание книг Иосифо-Волоколамского монастыря, 7–9.

³ - Ученые записки второго отд. Импер. Академии наук. Книга III. СПб. 1856 г. Обзор русской духовной литературы, стр. 131–132.

⁴ - Чернигов. Епарх. Ведом. 1864 г. Часть неоф. стр. 79–81.

⁵ - История России, т. V, по первому изданию, 486–488.

⁶ - История России, т. V, изд. третье, 507–509; изд. четвертое, 445–446. Примечание 446.

⁷ - История России, т. V, изд. четвертое, 361.

⁸ - Историч. чтения о языке и словесности в заседаниях II отд. Импер. Акад. наук 1856–1857 г. 96–118. Известия Импер. Акад. наук по отделению русского языка и словесности, т. V, 1856 г. 194–209. Оригинал статьи Беляева о Митрополите Данииле в связи с некоторыми материалами, находится в Московском Публичном Музее.

⁹ - Горский и Невоструев. Описание рукописей Моск. Синод. библиотеки, отд. II, кн. III. Москва. 1862 г. № 237, 147–164.

¹⁰ - Рассмотрение книги Хрущова: «Исследование о сочинениях Иосифа Санина, игумена Волоцкого», 67–71.

¹¹ - Журнал Министерства Народного Просвещения, 1868 г., части: СXXXVII–СXXXVIII. 299–389. 92–177.

¹² - История русской церкви, т. VI. СПб. 1870 г. и т. VII. 1874. Преосв. Макарий еще раньше выпуска в свет седьмого тома своей Истории Русской церкви напечатал специальную статью о сочинениях митр. Даниила, помещенную им в Христиан. Чтения за 1872 год, ч. III, 181–275, под заглавием: «Сочинения Московского митрополита Даниила». Разбор сочинения Макария см. Вестник Европы 1870 г. т. II, апрель 892–903, в статье под заглавием: «Русская церковь в XV и XVI веках», написанной по

поводу выхода в свет VI т. Истории преосв. Макария. Статьей преосв. Макария о митрополите Данииле, напечатанную в Христ. Чтении, воспользовался всецело м. Катаев для своего «Очерка истории русской церковной проповеди». Одесса, 1874 г. 90–101. Труды Преосвящ. Макария воспользовался также и о. Поторжичский. Истор. Хрестоматия для изучения русской церковной проповеди. Киев, 1879. 138–151.

¹³ - Рязанская Епарх. Ведомости за 1874 г. № 6. Прибавления к Рязанским Ведомостям. 132–139.

¹⁴ - История Русской словесности ч. I, изд. 2-е исправленное и дополненное. Казань, 1876 г. 511–516.

¹⁵ - Исторический очерк русского проповедничества. Т. 1. СПб. 1878 г.

¹⁶ - Журн. Минист. Народ. Просвещ. 1834 г. Т. I, отд. II, 166–167.

¹⁷ - Благодаря просвещенному участию ко мне хранителя рукописей Импер. Публ. библиотеки А. Ф. Бычкова и имел возможность пользоваться словарем Строева в рукописи. В настоящее время словарь готовится к изданию А. Ф. Бычковым.

¹⁸ - 'К князю Юрию Ивановичу, о блудных помыслах и ответ на вопрос о его здравии.

¹⁹ - Исследование Дубакина сначала печаталось в виде отдельных статей в Христианском Чтении за настоящий 1880 год (март-апрель, май-июнь, июль-август), а затем вышло в свет в виде отдельной книги.

²⁰ - Опыт исследования о культурном значении Византии в Русской истории. Киев 1869 г. 352–359, 439–441.

²¹ - Исторический очерк секуляризации церковных земель в России, т. 1. Попытка к обращению в государственную собственность неземельных владений Русской церкви в XVI в. Одесса 1871 г. 82–97.

²² - Истор. Государ. Росс. т. VII, изд. 2. Слениных. 179, 136–137; т. VII 50. Этим изданием истории Карамзина и пользуюсь и в других местах своего исследования.

²³ - В статье о Максиме Греке, напечатанной в Москвитянинах 1842 г, № 11, 45–96.

²⁴ - Акты исторические т. I, № 104, 147.

²⁵ - В XVI в. встречается не мало грамот с заметками на конце, что князья и дети боярские потому не приложили к ним своих рук, что «грамоте не умеют». «Собрание государственных грамот и договоров», часть I, № 184, 556. Об А какие, епископе Тверском, известно, что «он мало учен бе грамоте». Горский и Невоструев. Описание рукописей Москов. Синод. библиотеки отд. II, кн. 2, 580. В поучении, приписываемом Златоусту, «ко иереом» говорится о священниках, что «мнози суть не умеют книг». Рукоп. Новгород. Соф. библ. № 1466, л. 37–39. В половине XVI в. на самое чтение книг, стал проводиться даже отрицательный взгляд. Невежды говорили иногда: «грех простым чести апостол и евангелие». Инок Артемий передает, что мнози от ненаказанных боятся «в руки взяти» (Апостол и Евангелие). Тот же писатель сообщает, что его современники говорили: «не чти много книг, да не в ересь впадеш». И если кто в то время сходил с ума, то о нем говорили тогда: «зашелся есть в книгах». Русск. Истор. библиотека. изд. Археограф. Комиссии, т. IV 1383, 1384.

²⁶ - Содействие русских монастырей просвещению древней России, Прав. Соб. 1858 г. 1, 483–535.

²⁷ - О способах духовного просвещения в древней России вне училища Прав. Собеседник 1862, I, 131–171.

²⁸ - Даже в таких, по-видимому, с объективным характером сочинениях, как летопись, и в тех проходит строго религиозный взгляд на все события мира и своей собственной страны (Прав. Собеседник 1859 г. ч. II, 45–64, 414–446. Взгляд древних русских летописцев на события мира.)

²⁹ - Поэтому самому когда в памятниках древнерусской письменности встречаются похвалы чтению книг, то здесь должно разуметь научение книг только с содержанием религиозным. Польза обучения книгам, необходимость его, рассматривалась в древнерусских памятниках только настолько, насколько они соответствовали и содействовали религиозно-нравственным целям человека. В слове «о почитании книжном» дается такое наставление: «поучаемся

выну словесем книжным, творяще волю Божию, яко же ны учат, да вечныя жизни достойны будем». Рук. Новг. Соф. биб. № 1289, л. 324. 325. С другой стороны о вреде книжного непочитания рассматривался с точки зрения религиозно нравственной. Утверждали даже, «что немощно часто не почитая спасти себе». Прав. Собеседник 1862, ч. I, 138–140. Самым идеально образованным человеком признавался тот, кто, «почитая книги, совершает повеления в них». Рукоп. Погодина, в Импер. Пуб. библиотеке, № 1288, л. 136. «Слово Златоуста (русское) ко всем крестьянам.

³⁰ - Отсюда даже механический труд переписки книг признавался высоко религиозным делом. Пр. Соб. 1862, I, 131–171. Списывание книг в древние времена России.

³¹ - Прав. Соб. 1858, ч. II, 173–178, 443–461. О чтении книг в древней России.

³² - Очень много памятников апокрифического характера издано в Памятниках старинной русской литературы, изд. Кушелевым-Безбородко вып. III и др. в также в Памятниках отреченной русской литературы, изд. Тихонравовым, два тома. М. 1863 г. и у Буслаева, Исторические очерки русской народной словесности и искусства, т. I, 484–504.

³³ - Калайдовича. Иоанн Экзарх Болгарский, 208–212. Сочинения Максима Грека ч. I и III. Рассуждения Вассиана Патрикеева о неприличии монастырям владеть вотчинами. Чтен. в Общ. Ист. и Древн. 1859, кн. III. Курбский. Описание Рум. музея, 242–243. Стоглав, изд. Кожанчикова, 43. Сочинения инока Артемия. Русская Историческая библиотека. Изд, Археограф. Коммиссией. т. IV, 1397. Прав. Собеседник 1858, II, 173–198. 443–471.

³⁴ - О способах духовного просвещения древней России вне училища. Прав. Собеседник. 1858 г. ч. I, 262–296.

³⁵ - Щапов. История раскола старообрядства, 23–25.

³⁶ - «Некоторые философы, – говорит Новгородский летописец под 1476, – начаша пети: О, Господи помилуй, а друзии – Осподи помилуй». II. Соб. Р. Лет. т. IV. 4. Новг. Лет. 130. А вот подобный пример. По поводу слов, поемых на

литургии: «да исполнятся уста наша пения Твоего, Господи» один древний книжник замечает, что «ныне же не по писанию глаголют, развратиша и не введуще силы, друг от друга навывше глаголют той тако, а ин инако: да исполнятся уста наша пения Твоего и похвалы». Рукоп. Соф. биб. № 1466, л. 32. (Этот абзац вставлен в текст из дополнения к печатному оригиналу – прим. электронной редакции.)

³⁷ - П. С. Р. Лет. т. VI, 233–234.

³⁸ - Шапов. Русский раскол старообрядцев, 25–31. Описание рукоп. Моск. Соч. библ. отд. II, кн. II, 534–535. Свидетельство Максима Грека об Акакии Тверском, соч. Максима Грека, изд. Каз. дух. акад. ч. II, 421–423. Памятники старинной русской литературы, изд. Кушелевым-Безбородко, вып. IV, Повесть о Ефросине Псковском, 67–119.

³⁹ - Кроме трудов разных историков церковных существуют следующие специальные исследования по этому предмету: 1) Две статьи проф. Казанского, напечатанные в Прибавлен. к творениям св. отцов 1817 г. под заглавием: «Иосиф и писания Иосифа Волоколамского», вышедшие за тем в виде отдельной книги под заглавием: Преп. Иосиф Волоколамский. Москва, 1847 г. 2) Преподобный Иосиф Волоколамский. Церковно-историческое исследование придворного священника П. А. Булгакова. С.-Петербург. 1865 г. 3) Исследование о сочинениях Иосифа Санина, преп. игумена Волоцкого. П. Хрущева. С.-Петербург. 1868 г. 4) «Просветитель преподобного Иосифа Волоцкого», статья, напечатанная в Православном Собеседнике 1859 года, часть III, 153–179. 5) Статья Панова под заглавием: «Ересь жидовствующих» Журнал министерства народн. просвещения 1877 г. № 2, 252–295.

⁴⁰ - Полн. Собр. Русск. Летоп. т. VIII, 183–184.

⁴¹ - Сведения о жизни Пафнутия Боровского см. у Хрущева. Исследование о сочинениях Иосифа Санина стр. 14–23. Акты Исторические, том. I, № 204. 382. 410. Степенная книга. часть II, 207.

⁴² - Выпись о начале Иосифова монастыря в рукописи Московск. дух. акад. № (не разборчиво) л. 73–74. Житие

Иосифа Волоцкого Саввы Черного еп. Крутицкого в Великих минеях четых. Сентябрь. 454–499. Житие Иосифа Волоцкого, составленное неизвестным. Чтения в обществе любителей дух. просв. 1865 г. Приложение ко 2-му тому. Устав И. Волоцкого в Великих минеях четых, собр. м. Макарием, сентябрь, 499–615.

⁴³ - Так он творениям св. отцов и подвижников усваивает значение таких источников, которые подобны евангельскому и апостольскому писанию (Просветитель Иосифа, игумена Волоцкого, изд. Каз. дух. акад. Казань. 1857 г. 442. 445). Иосиф в ряду св. отцов ставит и таких позднейших писателей, как напр., Никона Черногорца, который нашею церковью и не причислен даже к лику святых, но писания которого он тем не менее называет «богодухновенными». Просветитель, 537. Сравн. статьи Срезаевского под названием: «Пандекты Никона Черногорца». Записки Император. Акад. наук. т. XX, 149–156. т. XXI. 193–198».

⁴⁴ - Просветитель, 475–481. 495. 498. 238. Рук. Имп. публ. библ, Q. XVII, № 15 л. 68–287. Послание Иосифа к Ивану Третьякову. Рук. Имп. публ. библ. Q. XVII. №-50 л. 77–91 и др.

⁴⁵ - Он напр., как особенно священным аргументом, пользуется подложным поучением царя Константина «О царях, князях и судьях земских» и мнимую клятву пятого вселенского собора «На обидящих святые Божии церкви». (Просветитель 601, Рукоп. Имп. публ. библ. Q. XVII, № 15, л. 68–287. Ср. ст. под названием «Правило св. отец о обидящих церкви Божии». Пр. Собес. 1861, ч. III, 451–460. В Просветителе есть ссылки на книгу Еноха Праведного. Просвет. 429»

⁴⁶ - О «градских законах» он прямо говорит, что они «подобны суть пророческим и апостольским и св. отец писаниям». Просветитель 588. 536. 538. 603.

⁴⁷ - Просветитель стр. 176. 187. 587. Послание Иосифа к старцам о повиновении соборному определению. Рук. Им. Публ. биб. F. 1, № 229 л. 333.

⁴⁸ - В седьмом своем слове кратко сказав между прочим о том, что христианин должен любить Бога в ближних, Иосиф начинает сухой и обширный перечень христианских

добродетелей, в роде напр.: буди праведен, мудр, печальным утешитель, нищим кормитель... и немного далее: «ступание имей кротко, глас умерен, слово благочинно, пищу и питье не мятежно, потребне зри, потребне глаголи, буди в ответех сладок, не излишествуй беседу, да будет беседование твое в светле лице, да даст веселие беседующему тебе» и проч. Просветитель, 361–374.

⁴⁹ - "Прежде о телесном благообразии попечемся, говорит он в одном месте своего устава, потом же и о внутреннем хранении». Великие минеи четьи. Сентябрь, 506.

⁵⁰ - Так Иосиф предлагает следующее правило в руководство своим инокам для поведения их в церкви: «стисни свои руце и соедини свои нозе и очи смежи и ум собери». Великие минеи четьи. Сентябрь, 506.

⁵¹ - Эта тенденция видна из следующего предписания Иосифа: «аще приключится с нами быти на соборней молитве; мирянину человеку или гостю иноку, аще и от честных есть, тогда паче подобает нам не творити беседы на молитве». Великие минеи четьи, Сентябрь, 591.

⁵² - Хрущев Исследование о сочинениях Иосифа Санина. Предисловие, VI. См. также Отвещание любозазорным и сказание вкратце о святых отцах, бывших в монастырях, иже в русстей земле сущих. Великие минеи четьи, сентябрь, 546–563. Прибавл. к тв. св. отец ч. X, 508.

⁵³ - Житие Иосифа Волоцкого, составленное неизвестным. Изд. Невоструевым. М. 1865 г. Приложение к Чт. в общ. любителей дух. просвещ. за 1865 г. т. II. Прибавления к твор. св. отцов, ч. X. Отношения иноков Кирилова Белозерского и Иосафова Волоколамского монастырей в XVI в. 505. 508–512.

⁵⁴ - С этой стороны прекрасно характеризует направление Иосифа Костомаров. «Быть тому, что уже есть, но быть ему так, как ему должно быть сообразно давно признанным авторитетам, повиноваться тому, что указано и установлено, и карать без всякого снисхождения непокорных», – таков был дух понятий и действий Иосифа, говорит этот историк. Вестник Европы. 1868 г. т. II, кн. IV. Апрель. Литературные Известия стр. 970. Иконников.

Опыт исследования о культурном значении Византии, стр. 411–412.

⁵⁵ - Пример см. в Послании Иосифа к Белозерским старцам о повиновении соборному определению. Рук. Имп. Пуб. библ. Ф. 1. № 229 л. 333–343. Поэтому и самое замечательное творение Иосифа – его Просветитель, по исследованиям ученых, представляет из себя только выбор из святоотеческих творений. Прав. Собеседник 1859 г. ч. III, ст. «Просветитель преп. Иосифа Волоцкого». 155. См. также предисловие к Просветителю, 28.

⁵⁶ - Прибавления к Творениям св. отцов. Ч. X. Об отношении иноков Иосифова и Белозерского монастырей в XVI в., 508.

⁵⁷ - Костомаров. Северно-русская народоправства во времена удельновечевого уклада. СПб 1863 г. т. II 425–434. Русская История в жизнеописаниях ее главнейших деятелей, первый отд. вып. 2, 350. Булгакова. Преподобный Иосиф Волоколамский. 14–15.

⁵⁸ - Литература о Ниле Сорском: 1) Преп. Нил Сорский, первооснователь скитского жития в России и устав его о жительстве скитском с приложением всех других писаний его. СПб. 1864 г. 2) Статья А. Правдина: «Преп. Нил Сорский и устав его скитской жизни», напеч., в Христианском чтении за 1877 г., месяц Январь ч. I, 114–157. 3) Шевырев. История Русской Словесности. Москва 1860 г. ч. IV, 177–196. 4) Костомаров. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. Первый отд., вып. второй, глав. XVI 371–385. 5) Статья Панова под названием: «Ересь жидовствующих», напечатанная в журнале Министерства народного просвещения за 1877 год. О Ниле Сорском речь идет в Февральской книжке, част. CLXXXIX, 277–287. 6) в Чтениях в Обществе любителей духовного просвещения (1872 г. IX Сентябрь и XI и XII Ноябрь–Декабрь) напечатана статья под названием: «Из истории русского монашества в XVI в.», где довольно подробно изложены аскетические воззрения Нила Сорского.

⁵⁹ - В одном рукописном источнике о Ниле Сорском говорится следующее: «глаголют же неции о преподобном Ниле

Сорском, бе родом от великаго града Москвы, скорописец рекше подъячей, пострижен во иночество». Рукоп. Кириллов. биб. № ⁷⁵²/10093, л. 1. (Этот абзац вставлен в текст из дополнения к печатному оригиналу – прим. электронной редакции.)

⁶⁰ - Преп. Нил Сорский. СПб. 1864. VII. 179. Полн. собр. рус. летоп. т. VI. стр. 236. Прибавл. к Твор. св. отец. Ч. X, стр. 502–528. Софийский временник, изд. П. Строева М. 1821 г. ч. II. 237. Шевырев. Истор. Русск. Словесности, IV, 177.

⁶¹ - «Писания многа, пишет он в одном своем послании, но не вся божественна суть, ты же истинная известне. (т. е. после долгого и тщательного изучения) испытав от чтения (т. е. из содержания), сих держися». «Свяжи себе законы Божественных писаний, пишет Нил в том же самом послании, и последуй тем писаниям истинным божественным». Преп. Нил Сорский. СПб. 1864, 175.

⁶² - «Наипаче, пишет Нил о себе одному из своих учеников, испытую Божественные писания: прежде заповеди Господни с толкованием и апостольские предания, – таже жития и учения святых отец и тем внимаю». Преп. Нил Сорский. СПб. 1864 г. стр. 180.

⁶³ - Преп. отца нашего Нила Сорского предание ученикам. СПб. 1852 г. 57–58, Преп. Нил Сорский. СПб. 1864 г. Посл. I, 167–168, 179–180.

⁶⁴ - Для него мерилом безусловной истины служили «прежде заповеди Господни», а потом уже жития и учения св. отцов.

⁶⁵ - Ни продолжительное богослужение, ни посты, ни другие телесные подвиги сами по себе не ведут ко спасению без внутреннего делания, без которого «ни во что духовное и угодное Богу достигнути души невозможно». Преп., отца нашего Нила Сорского предание ученикам своим о жительстве скитском. С.-П.Б. 1852 г. 9. 36. 42–43. 40–41, 45–46.

⁶⁶ - Преп. Нила Сорского предание 20. 68. 10. 17. 99–100. 83–84. 89–90. 103–104. 9. 19. 67. 86. 113–152. Преп. Нил Сорский. С.-П.Б. 1864 г. 47. 43. 183. 34–36. 165.

⁶⁷ - Прав. Собеседник 1860 г. Ч. III, статья: «Древние пустыни и пустынножители на северо-востоке России», 196–226. Макарий. История Русской церкви. С.-П.Б. 1866 г. т. IV, 225. Николаевский. Русская проповедь в XV и XVI в. Журн. Мин. Нар. Просвещ. 1868. ч. 138, 129.

⁶⁸ - Преп. Отца нашего Нила Сорского Предание ученикам о жителстве скитском. С.-П.Б. 1852 г. 71. 52. Нил Сорский первооснователь скитского жития в России. С.-П.Б. 1864 г. Посл. II, стр. 175–176, 180–181.

⁶⁹ - Преп. Нил Сорский. С.-П.Б. 1864 г. Посл. III, стр. 180. Преп. Нила Сорского Предание ученикам. 63–65.

⁷⁰ - Церковный устав Ниловой пустыни находится в рукописи Новгород. Соф. библ. № 1519 л. 19–121. Интересную характеристику внутреннего быта Ниловой пустыни может служить находящееся до сих пор только в рукописях «предание уставом иже на внешней стране пребывающим иноком, рекшей скитского жития правило о келейном трезвении и каждодневном пении, еже мы прияхом от отец наших». Сюда как составная часть входит и церковный устав Ниловой пустыни. В начале предания прямо заявляется, что «сия от отца нашего (т. е. препод. Нила) прияхом держати в нашем пребывании». Рукоп. Кириллов. библ. № (не разборчиво) л. 194–204 и № ¹¹⁹/11962 л. 22. Это предание есть в рукописях библиотеки митрополита Московского Макария (История Русской церкви т. VII, 80) и в рукописях Москов. Синод. библ. Горский и Невоструев. Описание Рукоп. Синод. библ. отд. II, кн. 3, 730–732. (Этот абзац вставлен в текст из дополнения к печатному оригиналу – прим. электронной редакции.)

⁷¹ - Предание Нила Сорского ученикам 65, 18, 19. Преп. Нил Сорский С.-П.Б. 1864 г. 14. 65–66.

⁷² - Истинная и единственная иноческая милостыня должна быть духовною «еже помощи брату словом во время нужды, утешит ему скорбь рассуждением духовным». Препод. отца нашего Нила Сорского Предание ученикам, 59–61.

⁷³ - Предание отца нашего Нила Сорского, 7. 57–58. Преп. Нил Сорский 174–175.

⁷⁴ - Пр. Нил вменяет в обязанность каждому христианину «рассмотрять», труды св. мужей и подвижников прежде чем брать их в пример для себя и даже самые добрые дела творить с рассуждением и во благо время, и подобными мерами. Препод. Нила Сорского Предание ученикам. СПб. 1852 г. 47– 48. 191.

⁷⁵ - Полемические сочинения Вассиана Патрикеева Правосл. Собеседник 1863 года, часть. III, 208. В собрании рукописей графа А. С Уварова, в Поречье, я видел обширный сборник (рукопись XVI в. в лист), состоящий из житий святых, в предисловии к которому говорится, что в нем помещены жития святых «исправления старца Нила». По моему мнению, под старцем Нилом скорее всего нужно разуместь преп. Нила Сорского. При составлении своего устава и вообще в своей литературной деятельности преп. Нил делал выбор из святоотеческих и других творений и заимствовал из них только то, что было согласно «с его разумом». Преп. Нил Сорский. СПб. 1864 г. 180.

⁷⁶ - «В Новгороде, говорит Костомаров, все исходило из принципа личной свободы, народо-правление Новгорода носило характер этой же личной свободы». Исторические монографии и исследования. том. I. СПб. 1863 года, 385.

⁷⁷ - Литература о ереси жидовствующих: труды историков преосв. Филарета – История Русской церкви ч. III, Макария, – история Русской церкви т. VI, 80–118. 152–157; Карамзина Ист. Государства Российского т. IV, Руднева – история ересей и расколов в Русской церкви М. 1838 г., Соловьева – История России т. V, Костомарова – Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей, первый отд. вып. II, Северно-русские народоправства т. II, Иконникова – О культурном значении Византии в Русской истории. Киев. 1869 г. 389–426: Петрова – его статья о влиянии западно-европейской литературы на древнерусскую, напечат. в Трудах Киевской Дух. Академии за 1872 г. т. II, кн. 1–3; Булгакова – преп. Иосиф Волоцкий – церковно-историческое исследование. С.-П.Б. 1865 г., Хрущова – Исследование о сочинениях Иосифа Санина. С.-П.Б. 1868 г. Сервицкого – его статья «Опыт исследования о ереси

новгородских еретиков или жидовствующих», напечатанная в Прав. Обозрении за 1862 г. №№ 6, 7 и 8; Панова – статья «Ересь жидовствующих», напечат. в Жур. Минист. Народн. Просв., за 1877 г. №№ 1, 2 и 3, и наконец – А. Никитского – его исследование «Очерк внутренней истории церкви в великом Новгороде», напечат. в Журн. Минист. Народн. Просв. 1879 г. Июль, ч. ССIV.

⁷⁸ - Об этих условиях, вызвавших появление ереси во Пскове см. у Иконникова «Опыт исследования о культурном значении Византии 376–389, в также у Костомарова, Русская история в жизнеописаниях, отдел первый, выпуск II, 316–319.

⁷⁹ - Полн. Собр. Русск. лет. т. III, 231; т. IV, 72; V, 235; VIII, 24.

⁸⁰ - Акты историч. т. I, № 6, 8–16. Послание патриарха Константинопольского Антония к Псковичам от 1388 г. № 34, 65–67. Послание митрополита Фотия к Псковичам от 1427 г. сентября 23.

⁸¹ - Послания митр. Фотия Псковичам. См. Акты истор. т. 1, № 21, 42–45; № 33, 63–65; № 34, 65–66; последние два от 1427 г. первое от 1416 г.

⁸² - О партиях Новгородских см. у Беляева – История Новгорода великого М. 1864 г. и у Костомарова, Северно-русские народоправства, т. I, 158–174.

⁸³ - П.Собр. Рус. лет. т. VI, 207–220; т. VIII, 185–199; Соловьев Истор. России, т. V, изд. 3. М. 1864 г. 40–44.

⁸⁴ - О характере и богатстве просвещения основателей церкви жидовствующих в Новгороде см. у Иконникова «Опыт исследования о культурном значении Византии» 392–402, также Просветитель 43. 53. Послание архиепископа Геннадия к Иоасафу, архиепископу Ростовскому. Чт. в Общ. Ист. в Древн. Росс. 1847 г. № 8, отд. IV.

⁸⁵ - Что ересь действительно не представляла из себя строгое законченной системы, а напротив, выдавалась разнообразием и разнородностью своих частных, отдельных воззрений – указания на это можно видеть в современных ей исторических свидетельствах о ней. Не одинаковый характер

облечений Просветителя Иосифа Волоцкого; послание Иосифа Волоцкого к духовнику Иоанна III Митрофану. Чт. в Общ. Ист. и Др. Росс. 1847 г. № 1; послание Геннадия, арх. Новгородского к Иоасафу, арх. Ростовскому. Чт. в Общ. Ист. в Др. Росс. 1847 г. № 8, отд. IV Полн. собр. рус. лет. т. IV, 158–159; т. VIII, стр. 220–221; Софийский современник, изд. Строевым». М. 1821 г. ч. II, стр. 351–352 и др.; Сервицкий Прав. Обзор. 1862 г. №№ 6. 7. 8 и Костомаров – Великорусские религиозные вольнодумцы в XVI веке. Отеч. Записки 1862 г. т. 144, 317–318: Русская история в жизнеописаниях ее главн. деятелей, отдел первый, вып. 2, 319–321.

⁸⁶ - С этой стороны замечательно послание одного из борцов против ереси Геннадия, арх. Новгородского, который одного из современных ему еретиков прямо называет стигольником. Акты Арх. Экспед. т. 1, № 380, от 1490 года.

⁸⁷ - Просветитель, 46–51; 58–60, 77–78, 91, 104, 113, 120–121, 151–175, 201, 284 и проч. Полн. собр. Рус. лет., т. IV, 158–159, т. VIII, 220–221. Послания Геннадия архиепископа Новгородского: Чт в Общ. Ист. и Древн. Рос. 1847г., № 8. Акты Арх. Экспед., т. I, № 380. Прав. Собеседн. 1863 г. Апрель. Акты истор. т. I, № 285.

⁸⁸ - Рукоп. хрон. Моск. Румянц. муз. № 461, л. 248. Прав. Обзор. 1862, июнь, 184. Просветитель. 43–45. II. С. Р Лет. т. VI, 191; VII, 159–160.

⁸⁹ - Просветитель Иосифа Волоц. 44–45. Сказание о Новгородских, еретиках.

⁹⁰ - Полное собрание русск. лет. т. IV, 263.

⁹¹ - Полн. Собр. Р. лет. т. III, 243–244; т. V, 41–43. С личностью Геннадия, архиепископа Новгородского, подробнее можно познакомиться из исследований Хрущова о сочинениях И. Санина, стр. 108–123. Есть и отдельные статьи по этому предмету. у Костомарова, см. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей, первый отд., вып. второй. Спб. 1874 г., статья: Новгородский архиепископ Геннадий, 311–339. В чтениях в Обществе любителей духовного просвещения за 1875 г., месяц май, напечатана статья:

Геннадий архиепископ Новгородский. Под таким же названием недавно напечатана статья о Геннадии в Прав. Обзор. 1878 г., сентябрь, и 1880, август, статья Грандицкого.

⁹² - Акты Арх. Экспед. т. I, послание Геннадия к митрополиту Зосиме .№ 380. 478–479.

⁹³ - Послание Геннадия к Иоасафу. Чтен. в Общ. ист. и древн. Росс. 1847 г., N 8. Послание Геннадия к Прохору еп. Сарскому. Рук. Имп. Публ. библи. Q, XVII, № 64, л. 317.

⁹⁴ - Акты истор. т. I, № 285. Послания князя и митрополита Геннадия от 1488 года февраля 13. Акты Археографической Экспедиции том I. № 380. 482. Полн. собрание Рус. летописей т. VI, 38. Просветитель, 52.

⁹⁵ - А он был очень многочислен. По известиям летописей из Новгорода вывезено было до 18,000 семей, следовательно до 72,000 душ. Костомаров – Исторические монографии и исследования. Спб. 1863 г., том. I, 381.

⁹⁶ - Просветитель, 51–52.

⁹⁷ - Послание Иосифа Волоцкого к Митрофану, Чтен. в Общ. Ист. к Древн. Росс. за 1847 г, №1, отд. IV.

⁹⁸ - Просветитель. 53. Востоков – Опис. Румянц. муз. 511–512. Рукоп. Кирилло-Белозерской, ныне Спб. дух. акад. библи. № (не разборчиво) послесловие перевода лаодикийского послания, л. 7.

⁹⁹ - Просветитель стр. 53. Послание к Митрофану. Чт. в Общ. Ист. и Древн. Росс. 1847 г. № I.

¹⁰⁰ - Костомаров. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей, первый отд., вып. второй, Спб. 1874 г. 311–312, 331–332.

¹⁰¹ - Полн. Собр. Рус. летоп. т. VI, 233–234.

¹⁰² - Рук. Имп. Публ. Библи. Q, XVII. № 64, из собрания графа Толстого отд. II, № 68, л. 317 и далее.

¹⁰³ - Рук. Имп. Публ. Библи. Q, XVII, № 50, из собрания графа Толстого отд. II, № 341, л. 296.

¹⁰⁴ - Полн. Собр. Рус. лет. т. VIII, 218; т. VI, 238.

¹⁰⁵ - Граматы великого князя и митрополита, напечатанные в Актах Исторических том I, № 285, 521–522.

¹⁰⁶ - Полн. Собр. Рус. лет. т. VIII, 218; т. IV. 157.

¹⁰⁷ - Полн. Собр. Рус. лет. IV, 157–158; VIII, 218–219. Просветитель. 58–62.

¹⁰⁸ - Акты Арх. Эксп. т. I, № 380–489. Просветитель, 572–574.

¹⁰⁹ - Рук. Имп. Публ. Библ Q, XVII, № 15 из собрания графа Толстого отд. II .№ 294 л. 396. Акты Арх, Эксп. т. I № 380.

¹¹⁰ - Рук. Имп. Публ. Библ. Q, XVII № 15 л. 401. Прав. Собеседн. 1863 г. ч. I, апрель 479–481.

¹¹¹ - Полн. Соб. Р. лет. т. IV, 158–159; VIII, 220.

¹¹² - Просветитель 56–57. 576. 59–60. Послание Иосифа Волоцкого к Нифонту еп. Суздальскому. Чт. в Общ. Ист. Др. Рос. 1847 г. №1.

¹¹³ - Великия mineи четьи. Сентябрь, 472–473. Житие Иосифа Волоцкого, составленн. Саввою Крутицким.

¹¹⁴ - Рук. Им Пуб. Библ. Q. XVII. № 64, л. 245. Чт. Общ. Ист. и Др. Рос. 1847, № 1.

¹¹⁵ - Полн. Собр. Русск. лет. т. IV, 164; VIII, 128.

¹¹⁶ - Полн. Собр. Русск. лет. т. IV, 165; VI, 39; VIII. 230.

¹¹⁷ - Соловьев – История России т. V, 3-е изд. 80–90, 273. Костомаров – Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей, вып. II, отд. первый, 296–299. Полн. Собр. Рус. лет. т. VI, 239, Хрущева, исследование о сочинениях Иосифа Санина, 164–167.

¹¹⁸ - Акты Археограф, экспедиц. т. I .№ 172. Костомаров – Русская история в жизнеописаниях, вып. II, отд. первый 264–266.

¹¹⁹ - Полн. Собр. Рус. лет. т. VIII, 234.

¹²⁰ - Полн. Собр. Рус. лет. т. VI, 43, 279, 243.

¹²¹ - Полн. Собр. Рус. лет. т. VIII, 236–242.

¹²² - Послание к архимандриту Митрофану. Чт. в Общ. Ист. и Древн. 1847 г. № 1. Послание к Василию Иоан. Рук. Соф. библ. № 1489, л. 292–293.

- 123 - Полн. Собр. Рус. лет. т. VI, 49–50, том VIII, стр. 244.
- 124 - Рукоп. имп. публ. библиот. Q XVII № 64, л. 202.
- 125 - Дополн. к Актам ист. т. 1, № 25, 23.
- 126 - Сочинения Максима Грека. Казань. 1859 г., ч. I 51–55.
- 127 - Полн. Собр. Р. лет., т. VI, 261; т. VIII, 263.
- 128 - Сочин. Максима Грека, ч. I. Слова: II, 39–51; XXIV, 494–509.
- 129 - Послание Геннадия к Зосиме. Акты арх. эксп. т. I, № 380.
- 130 - Просветитель, 51–52.
- 131 - Просветитель, 563–568 Рук. имп. Публ. библиот. F. I., № 229. Из собрания-гр. Толстого отд. I, № 269, л. 336–337.
- 132 - Просветитель, 532–534.
- 133 - Рук. имп. публ. библиот. F. I, № 299, л. 339. Просветитель. Слово 15, 569.
- 134 - Просветитель стр. 593–597, 598, 526, 580, 548–550. Рукоп. имп. Публ. библиот. F. I, № 229. из собр. гр. Толстого отд. I, № 299 л. 333–343, Рук. имп. публ. библиот. Q. XVII, № 64, л. 202–204. Рук. Соф. библиот., № 1489, л. 260–264.
- 135 - Просветитель, 582.
- 136 - Просветитель, 581–606. 590. Рук. имп. публ. библиот. F. I, № 229, л. 243.
- 137 - «Аще ли кто восхощет покаяться, говорит Иосиф по этому поводу, мощно есть и в темницы каятися, в скорбех бо и в бедах паче слышит Бог кающихся». Просветитель, 591. Рук. имп. публ. библиот. Q. XVII, № 64, л. 205.
- 138 - Просветитель, 52...–555. 536. 539–540. 586. 588. 601–602, 598–599 Рук. Имп. публ. библиот. Q. XVII, № 64, л. 202–204.
- 139 - Рук. имп. п. библиот. F. I, № 229, Из собр. гр. Толстого, отд. I. № 299, л. 333. Просветитель, 587–588. 562, 584, 537.
- 140 - Рук. имп. публ. библиот. Q. XVII, № 64, л. 204. 294.
- 141 - Посл. Иосифа к Митрофану в Чт. Общ. Ист. и Др. 1847 г. № I.
- 142 - Рук. Соф. библиот., № 1489, л. 290–294.

¹⁴³ - Хрущов. Исследование о сочинениях Иосифа Санина. Вступление, 7.

¹⁴⁴ - Еще м. Фотий в 1427 г. писал, во Псков и советовал Псковичам, обращать стригольников в познание истины «казньми» (только не смертными), но внешними «казньми и заточенми». Акты ист. т. I, № 34, 66.

¹⁴⁵ - Признаки религиозной нетерпимости некоторые исследователи этого вопроса находят еще в древнейшем периоде. См. критическую статью Мидлера. Вопрос о направлении Иосифа Волоколамского. Журн. Мин. Нар. Просв. 1868 г., част. 137, 530.

¹⁴⁶ - Так в 1476 г. в Новгороде сброшен был с моста в реку Волхов еретик стригольник Карп с двумя своими товарищами. Полн. собр. Рус. лет VIII, 24; V, 235.

¹⁴⁷ - Просветитель, 572–574.

¹⁴⁸ - Акты Археогр. Экспед. т. I, .№ 380. 482.

¹⁴⁹ - Для характеристики Геннадия с этой стороны см. послание его к Прохору, еп. Сарсому. Рук Имп. публ. публ. Q. XVII, № 61, л. 317 и дал. в также послание его к Иосафу Ростовскому. Чт. в Общ. Ист. в Др. Рос. 1847 г., № 8, отд. IV.

¹⁵⁰ - Просветитель, 588.

¹⁵¹ - См. подробнее у Иконникова «Опыт исследования о культурном значении Византии в Русской истории». Киев. 1869 г., 300–313.

¹⁵² - Просветитель, слова 15 и 16.

¹⁵³ - Татищев. История Российская, кн. пятая, но сочинителю часть четвертая древней летописи русской. Москва, 1848 г. Изд. Общ. ист. и древн. Росс., 110.

¹⁵⁴ - Просветитель, 526–527, 550, 586–587. 588.

¹⁵⁵ - Шевырев. История Русс. словесности ч. IV, 174–175.

¹⁵⁶ - Соф. Временник изд. Строева ч. II, стр. 237; Прибавлен. к твор. св отец. X, 504–508.

¹⁵⁷ - Литература о Вассиане: 1) Костомаров – Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. Перв. отд. вып. второй. Сиб. 1874 г. ст. XVI, стр. 371–384; 2) Иконников

(статья: «Русские общественные деятели XVI в», напеч. в Киевских университет. рзв, за 1866 г. № 1–2); 3) Павлов (в его исследовании: «Исторический очерк секуляризации церковных земель в России». Одесса, 1871 г, отд. III, стр. 33–101 и в статье: «о Кормчей инок князя Вассиана Патрикеева», напеч. в Ученых Записках Казанского университета, 1864 г. вып. II, 489–498); 4) в Чтен. Общ. Любител. дух. просвещения (за 1873 г. месяц май, 971–626) находится статья под заглавием: «Вассиан Патрикеев и его полемика против монастырских вотчинных имуществ»; 5) в Древней и Новой России (за 1875 г. № 3, март, 264–276) Хрущевым напечатана статья под заглавием: Князь инок Вассиан Патрикеев 6) в сочинении того же автора (исследование о сочинениях Иосифа Санина) находятся некоторые данные для характеристики Василия Косого; 7) Панов (в его исследовании о ересь жидовствующих, напеч. в Журнале Минист. Народ. Просв, за 1777 г., № 1–3. Специально о Вассиане: № 2, 288–295).

¹⁵⁸ - Подробную родословную Василия Косого см. в статье Хрущова, Древн. и Нов. Росс. 1875 г. № 3.

¹⁵⁹ - Соловьев. Ист. России т. V, изд. 2, 380–391. Полн. Собр. Рус. лет. т. VIII, 227–228. 236.

¹⁶⁰ - П. С Р. Л. т. VIII, 236. по примеру прочих Заволжских скитников он устроил для себя свою особую пустынь Чт. в Общ. Ист. в древн. Русс 1847 г., № 9, отд. IV, 9.

¹⁶¹ - Чт. в Общ. Ист. и др. Росс. 1847 г., № IX Прение Даниила митрополита с Вассианом, 10.

¹⁶² - Хрущов. Исследование о сочинениях Иосифа Санина 167–168. 240–241 Сн. Древн. к Нов. Росс. 1875 г., № 3.

¹⁶³ - Время возвращения Вассиана в Москву с точностью неизвестно. Мысль, что он прибыл в Москву в 1503 г., проводит преосвящ. Макарий (Истор. Рус. церкви т. VI, стр. 126–152), ее же поддерживает и Хрущов (Древн. и Нов. Рос. 1875 г. № 3, 270). Другие, напр. Павлов (Исторический очерк секуляризации церковных земель в России, 65 (в примечании), относят прибытие Вассиана в Москву к 1508 году. С большей вероятностью можно предположить, что Вассиан явился в

Москву около 1503 г., когда там действительно обсуждался вопрос о церковных имуществах и рассматривались и другие стороны современной церковной жизни. Сводя в одно целое все фазисы и эпизоды борьбы и полемики по еретическому вопросу и параллельно с ним развившемуся вопросу о церковных имуществах, скорее всего можно прийти к утверждению, что Вассиан Косой около 1503 г. уже находился в Москве. Мы здесь не будем перечислять данные, ведущие к известному предположению, они будут видны в других местах нашего исследования.

¹⁶⁴ - Послание к Митрофану. Чт. в Общ. Ист. и Древн. Росс. 1847 г., № 1.

¹⁶⁵ - Тон послания, вызывающий и колкий, вполне соответствует духу и характеру других полемических сочинений Вассиана. Тождество взглядов и сходство выражений между ответом и остальными сочинениями Вассиана еще более подтверждают сделанное предположение. И все внешние обстоятельства ведут к тому же заключению. Вассиан был в Москве близкий к Василию Иоанновичу, к которому Иосиф адресовал свое послание. Вассиан непосредственно из его рук мог получить послание Иосифа и отвечать на него. Свое послание Иосиф написал между 1503 и 1504 годами, до собора, осудившего окончательно еретиков (об этом можно заключать на основании другого списка послания Иосифа. Рукоп. Соф. библи., № 1546 л. 160). При тогдашней разобщенности и отсутствии скорых путей сообщения с трудом можно допустить, чтобы послание Иосифа скоро могло достигнуть Кириллова монастыря, равным образом и оттуда мог также скоро получиться ответ старцев. Если даже допустить таков ход дела, то тогда ответ старцев, полученный в Москве спустя долгое время после послания Иосифа, не мог рассчитывать на хороший прием и общественное внимание. Между тем тон послания, критический и колкий, показывает, что ответ писан под непосредственным впечатлением послания Иосифа. Очевидно, Вассиан бил Иосифа по горячим следам. Причина, по которой он скрыл свое имя, находится в прямой зависимости от того положения, в каком он тогда находился. В это время

престарелый великий князь Иоанн находился под влиянием Иосифа Волоцкого. Кассиану, опальному боярину Иоаннову, опасно было выступить открыто против личности уважаемой князем и притом выступить ему, Вассиану, за которым еще имелись старые счеты. В том, что Вассиан приписал свое послание всем старцам заволжским («из Кириллова монастыря старцы, да и все заволжские старцы положили тому посланию старца Иосифа свидетельство супротивно», так начинается ответное послание старцев), нельзя видеть предосудительного с его стороны подлога. Он хорошо знал взгляды своих сподвижников, из которых многие действительно проводили взгляд на еретиков одинаковый с Вассианом, а некоторые из них разделили даже более гуманный, чем какой проводил сам Вассиан. Это видно будет ниже. Вассиан, как один из выдающихся и влиятельнейших членов заволжской братии, из которых некоторые, может быть, прибыли вместе с Нилом в Москву и находились теперь здесь, без всякого смущения мог взять на себя инициативу дела и изложить в особом послании взгляды своей братии по жгучему вопросу своего времени, причем, конечно, не преминули отразиться в послании и специфические особенности склада его личного характера. Костомаров предполагает, что автором послания мог быть сам Нил Сорский (Русская История в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. вып. II, стр. 376). Хрущов говорит, что автор послания мог быть Вассиан Косой (Исследование о сочинениях Иосифа Санина. 188). Невоструев прямо приписывает послание Вассиану Косому (Рассмотрение сочинений Хрущова: Исследование о сочинениях Иосифа Волоцкого, 48–49). Послание старцев, равно как и послание Иосифа к Василию Иоанновичу, на которое оно служит ответом, напечатано в Древней Российской Библиотеке, том XVI. Мы пользовались обоими посланиями в рукописи Новгородской Софийской библиотеки, №1489, л. 290–293. Послание Иосифа Волоцкого к великому князю Василию Иоанновичу и ответ на него со стороны Кириллобелозерских старцев находятся также в рукописи Кирилл. мон. № (не разборчиво) Обиходник в 16 д. л.

200–206. (Этот абзац вставлен в текст из дополнения к печатному оригиналу – прим. электронной редакции.)

¹⁶⁶ - Рукоп. Импер. Публ. библиот. Q. XVII, № 64, л. 205.

¹⁶⁷ - Рук. Импер. публ. библиот. F, I, №229, 333–345. Рукоп. главн. архива Министерства Иностранных Дел, в Москве, 747 нов. катал. и № 1277 стар, катал. л. 431–441.

¹⁶⁸ - Полн. Собр. Рус. Лет, т. VIII, 245; т. IV, 281.

¹⁶⁹ - Зиновий Отенский Истины показание, 900–901.

¹⁷⁰ - Чт. в Общ. Ист. в Древн. Рос. 1847 г., № VIII. О сочетании второго брака Василия Иоанновича, 2. Чт. в Общ. Ист. в Др. Рос. 1847 г., № VII Прение митроп. Даниила с Максимом Греком, 11.

¹⁷¹ - Полн. Собр. Рук. Лет. т. VI. 252; т. VIII, 252. Рукоп. Импер. публ. библиот. Q XVII, № 64, л. 292–294.

¹⁷² - Отношения иноков Кириллова и Иосифова монастырей в XVI в. Прибавл. к твор. св. отцев, ч. X, 506.

¹⁷³ - Рук. Импер. публ. библиот. Q. XVII, № 64. л. 202. Великие минеи-четьи, Сентябрь стр. 474–475.

¹⁷⁴ - Приб. к Твор. св. отцев ч. X. Письмо о нелюбках, 506–507. Рук. Син. библиот., № 927.

¹⁷⁵ - Полемич. соч. Вассиана. Прав. Собесед. 1863 г., ч. III предисловие, 97. Сравн. Хрущов. Исследование о сочинениях Иосифа Санина. 246. 248–249. Тетради Вассиана не сохранились до настоящего времени. О существовании обширных полемических сочинений Вассиана, обозначаемых им названием тетрадей, можно догадываться из следующего обстоятельства. Ссылки на них находятся в сокращенном сочинении – диалог Вассиана, который, как можно судить по некоторым. Выражениям, написан был Вассианом уже по смерти Иосифа, когда он таким образом сводил и обобщал результаты своей полемики с ним. (Полемич. соч. Вассиана. Прав. Соб. 1863 г. III. 210). Из послания Иосифа к В. Челядину мы узнаем, что Вассиан в своих посланиях уподоблял Иосифа за его немилосердие к еретикам еретику Новату. Между тем в сохранившихся до настоящего времени и изданных сочинениях Вассиана не находится подобного сравнения и уподобления,

оно встречается только в его диалоге, написанном уже но смерти Иосифа. Значит кроме известных нам были такие сочинения Вассиана, в которых он называл Иосифа еретиком, подобным Новату. Далее в изданных сочинениях Вассиана находятся ссылки его напр. на одиннадцатое слово и десятую главу его несохранившихся до нас тетрадей. (Прав. Собес, ч. III, 208). Во всяком случае, слова и главы здесь уже никак нельзя отождествлять с краткими пунктами диалога, так как понятия главы, слова, или краткого положения очень неодинаковы между собою. Наконец косвенным образом подтверждается известное предположение посланием самого Иосифа к Челядину, где он между прочим жалуется на Вассиана, что тот «писанию предаёт, да и рассылает послания против него Иосифа». Преосвящ. Макарий (История Рус. Церкви, т. VII, 258 в примечании) и Невоструев (Рассмотрение книги Хрущёва: Исследование о сочинениях Иосифа Санина. 60–66) отрицают существование других кроме сохранившихся до настоящего времени сочинений Вассиана.

¹⁷⁶ - Вассиану Косому или одному из его продолжателей следует приписать нижеуказываемые две статьи, читанные мною в одном из рукописных сборников Кириллобелозерского монастыря. Первая статья озаглавляется так: «о тщеславии юнных, творящих новоканоны и жития святых». Рукоп. Кирилл. библи. № (не разборчиво) л. 15–22. Автор статьи вооружается здесь против тех иноков, которые «тщатся земные ради славы и имени именуемого от первоначальствующих пред всеми и слагают каноны и жития Богу не у ещё прославльшу их». В заключение автор наставляет: «не пишите новотворных канонов и жития человеческая особь по домом, и в монастырех по кельям младоумнии от своего замышления без церковного благословения». Очень может быть, что здесь Вассиан имеет в виду учеников препод. Иосифа Волоцкого, ещё при жизни его почитавших его за святого. Известно, что вскоре после смерти Иосифа появилось несколько редакций его житий и даже церковная служба, составленная волоколамским иноком Фотием, умершим в 1554 году. Рукоп. Синод. библи. № 927, л. 159–172. Вторая статья, находящаяся в том же сборнике, (л.

107–121) озаглавливается: «повесть зело полезна отца Нила, истолкования св. изображения православных нашей веры, еже есть верую во единого Бога». Заглавие не вполне точное. Все содержание этой статьи направлено против обрядового исполнения иноками церковного богослужения. Из этой статьи видно, что некоторые иноки «в час пения возвышают глас свой, яко волове, с воплем и гласом крепким поюще и чтущее», что некоторые из них «притворяют себе священничество» и под. Во многих местах эта статья буквально сходна с полемическими сочинениями Вассиана Косого. Сравн. Прав. Собеседник 1863 г. ч. III. К сожалению я не мог подробнее остановиться на рассматриваемой статье, потому что тот самый рукописный сборник, в котором она находится, был временно выслан в Москву к г. Тихонравову. Тяжелее всего для Иосифа было то, что он не мог отвечать на оскорбления своего противника. Вассиан добился того, что самому Иосифу воспрещено было великим князем «противу его речей говорити и писати». Находясь в таком критическом положении, Иосиф обратился с убедительным посланием к своему старому другу, а теперь ближнему боярину великого князя, Василию Челядину, в котором просил его ходатайства пред великим князем, чтобы тот позволил ему писать против полемических сочинений и нападок Вассиана. Послание оказало соответствующее действие. Иосиф достиг того, что ему позволено было писать против своего сильного связями и положением противника. Действительно он и написал против него особое довольно обширное, состоящее из девяти слов, сочинение. Это сочинение не сохранилось до нас. О существовании его мы знаем только из указаний, находящихся в кратких полемических сочинениях Вассиана (Эта сноска вставлена в текст из дополнения к печатному оригиналу – прим. электронной редакции.).

¹⁷⁷ - Прав. Собес. 1863 г. ч. III. Полемические сочинения Вассиана, 180, 198–200.

¹⁷⁸ - На возводимые на него его антагонистами обвинения, что он защищает еретиков и дает им возможность свободного проживания Вассиан отвечает словами: «сим (т. е. обвинением его в покровительстве еретикам) разум ваш есть осудити

неповинного: яко не еретическую злобу заступающе, но Спасове заповеди, правильном учении поборающе правильне глаголем».

¹⁷⁹ - Прав. Соб. 1863 г. ч. III 199.

¹⁸⁰ - Два послания Нила Полева к старцу Герману мне известны в нескольких списках: в рук. Моск. дух. акад. Сборник № ²³⁵/651. Волок. л. 128–149 и в рук. главн, архива министр. иностр. дел в Москве № 140 нов. кат. 195, но старому каталогу 78–85. Прекрасный список посланий Нила находится в рукописи Волоколамского монастыря, хранящейся в монастырской ризнице, № ¹⁴/659 л. 179–188. Первое послание Нила Полева, хотя и без конца, находится в рукописи Волок. мон., хранящ. в монастырской ризнице, № ⁶⁴²/404 л. 1–3.

¹⁸¹ - Акты историч, т. I № 253, 479–480.

¹⁸² - И вообще «нестяжатели скитники», по словам одного современника, ради крепкого жительства и добродетели множества имели великое дерзновение к державному и были зело приемлемы и почитаемы от него. (Житие Иосифа Волоцкого, составленное неизвестным).

¹⁸³ - Действительность Иосифа Волоцкого на соборе о церковных имуществвах обстоятельно изложена в житии его, составленном неизвестным. Изд. Невоструева. М. 1865 г. Чт. В общ. любит. дух. просвещ. 1865 г. т. II приложение 115–120. Приб. к твор. св. от. ч. X, 504–505; 508–512.

¹⁸⁴ - Ответ напечатан в сочинении А. Павлова: Исторический очерк секуляризации церковных земель в России, вып. 1, 41–47. Я читал этот ответ в рукоп. Моск. духовн. Акад № ... (не разборчиво) ... л. 426–433. Теория о неотчуждаемости земельных церковных имуществ появилась в грекоримской империи и перенесена была на Русь вместе с памятниками византийского церковного права. Горчаков. О земельных владениях всероссийских митрополитов, патриархов и св. синода, 135–168.

¹⁸⁵ - Приб. к твор. св. отц. X. 508.

¹⁸⁶ - Рук. моск. дух. акад. № 185 л. 350. Чт. в Общ. люб. дух. просвещ. 1872 кл. XI–XII, стр. 331–352. Христиан. чт. 1877 г. №

1–2, 156. Преп. Нил Сорский Спб. 1864 г. 173–174. Рук. библ. Царского № 274.

¹⁸⁷ - Сочинение изд. проф. Бодянским в. Чт. Общ. ист. и др. Рис. 1839 г кн. III отд. 3. Касательно принадлежности этого сочинения перу Вассиана существуют сомнения. Редакция Прав. Собеседника, издавшая в 1863 г. несомненные подлинные сочинения Вассиана, отвергла происхождение названного выше сочинения от князя инок. Прав. Собес. 1863 г. ч. III, 82–96. Но в рассуждении нет ничего такого, почему бы его нельзя признать за произведение Вассиана, как заметил это и покойный Невоструев. (Рассмотрение книги Хрущева: Исследование о сочинениях Иосифа Санина, 64–65). Преосвящ. Макарий склоняется в пользу принадлежности рассуждения веру Вассиана (Ист. Русск. Цер. т. VII, 259). Это полемическое сочинение в более полном виде с приписанием его Валаамским чудотворцам находится в Рук. имп. пуб. библ., из древнехран. Погодина № 1316.

¹⁸⁸ - «Мнози книжницы во иноцех, пишет он, по диаволу лестному умышлению, из св. божественных книг, и из праведных житий выписывают и выкрадывают из книг преподобных и святых отец писание, и на тож место и в те же книги приписывают лучшая и полезная себе вносят на собрание свидетельства, яко бы то се подлинно святых писание».

¹⁸⁹ - «Процвела новая благодать, в ветхая их лжа попраляся вся», в подобных выражениях неоднократно повторяет Вассиан свою любимую мысль о превосходстве и неуклонном следовании духу новозаветного учения.

¹⁹⁰ - Вассиан отзывается о современных ему монахах, что они окаянные и многогрешные «вылгали у Всемилоственного Спаса, у небесного Владыки таковой нося образ».

¹⁹¹ - Этот абзац вставлен в текст из дополнения к печатному оригиналу – прим. электронной редакции.

¹⁹² - Подобные черты-характера приписывались Вассиану не одним Иосифом, а даже Иоанном III. Соловьев. История России, т. V, изд. 3, 88.

¹⁹³ - Отвещание любозазорным напечатано в Чт. Общ. Ист. и Др. Рос. 1847г., № 7; оно же служит 10 главою монастырского устава и напечатано также в Великих Четых Минеях. Сентябрь, 546–563.

¹⁹⁴ - Сочинение имеет следующее название: «Слово кратко противу тех иже в вещи священные, подвижные и неподвижные, соборные церкви вступаются, и отымати противу спасения души своея дерзают, заповеди Божии и церковные презирающе о православных царей и великих князей истинное с клятвою законоположение разоряюще и заповеди Божие приобидяще». Рук. Москов. Синод. быв. патр. библи. № ... (не разборчиво)... XVI в. л. 195–255. Рук. Москов. Публ. Муз. № 1257 XVI в. л. 191–263. Последняя рукопись написана в Волоколамском монастыре иноком его Вассианом, бывшим архимандритом (не разборчиво). Это самое сочинение мне известно еще по рукописи графа А. С. Уварова, где оно имеет название послания «О свободе святыне церкви». Рукопись библи. графа Уварова, в Поречье, в лист, № 221. О характере, авторе и происхождении этого сочинения см. у Павлова – «Исторический очерк секуляризации церковных земель», 60–63.

¹⁹⁵ - Об этом см. в «Исслед. Хрущова о сочинениях Иосифа Санина», 203–237.

¹⁹⁶ - Др. Рос. Библио. ч. XIV, изд. 2, 177–203. Есть в рук. Моск. Публ. Музея № 1257 л. 122–151 и в рук. Волоколамского монастыря, наход. в монаст. ризнице, № л. 220–253.

¹⁹⁷ - Отрывки из послания к Третьякову напечатаны в Чт. Общ. Истор. и Дрен. Рос. 1847 г. № VII отд. V, 15–16, в в полном виде см. рук. Имп. Публ. Библи. Q. XVII, № 64 л. 222 и рук. той же библи. Q. XVII, № 50, л. 77–91, в также рук. Мос. Публ. Муз.. № 1237 л. 86–121 и в рук. Волокол. монастыря наход. в монаст. ризнице, № ... (не разборчиво)... л. 253–293.

¹⁹⁸ - Настоящее сочинение преп. Иосифа находится в рук. Москов. Дух. Академ № ... (не разборчиво)... л. 532–556, в также в рукописях Импер. Публ. Библи. Q. XVII, № 15. (Из собр. гр. Толстого, отд. II. № 254 л. 68–287) и Москов. Публ. Муз., № 1257, 264–297 и в рукоп. Новгород. Соф. библи. № 1466 л. 368–

369. Последний список имеет сравнительно с предыдущими списками некоторые позднейшие дополнения. Содержание памятника изложено у Павлова: «Исторический очерк секуляризации церковных земель в России», 55–60.

¹⁹⁹ - Полемические сочинения Вассиана против Иосифа. Прав. Собесед. 1863 г ч. III, 102–104.

²⁰⁰ - Так между прочим Вассиан говорит: «глас молитвы есть молящихся умиление, а не в пениях и гласех о звании велегласне благочестие познавается».

²⁰¹ - Полемич, соч. Вассиана. Прав. Собес. 1863 г., ч. III, 104–112. Оно есть в рукописи Моск. Синод. библ. № 235 XVI в. л. 263. Описание Синодальной библиотеки Горского и Невоструева отд. II, кн. 3, 134–144.

²⁰² - Полемич. соч. Вассиана. Пр. Собес. 1863 г., ч. III, 180–200.

²⁰³ - «Испытайте же и уразумейте, пишет Вассиан на ссылки Иосифа на жития святых, кто из воссиявших во святыни и монастырей соорудивших попечение сотвори, когда села приложити своему монастырю?... Не можете рещи. Ниже бо Пахомие, ниже Евфимий, ниже Савва, ниже Феодосие, ниже Герасим... ниже сами удержаша сицевое что, ни бывшим ни себе повелеша. И аще трудолюбно в жития их приникше, обрящем их последнею, нищетою поживших, яко многажды и дневнаго хлеба оскудевших».

²⁰⁴ - Действительно, первоначальные жития поименованных у Вассиана русских святых говорили в пользу воззрения Вассиана. Проф. Павлов проверил, пользуясь рукописями Соловецкой библиотеки, слова Вассиана на житиях всех упоминаемых им русских святых (Истор. очерк секуляризации церковных земель 69 в примечании). Замечательно, что в числе доводов, выставленных против Вассиана на судившем его соборе 1531 г., нет ни одного свидетельства о тех русских святых, которых он признавал не стяжателями. (Ученые Зап. Казан. Универс. 1864 г. вып. II, 489–498). Однако нужно заметить, что известия житий не всегда оправдываются юридическими актами, из которых видно, что и поименованные

Вассианом отцы русского монашества имели при своих монастырях земли и села. См. жалован. грам. Сергиеву монастырю Димитрия Доиского (А. А. Э. т. I, № 7, 3), вкладную грам. Варлаама Хутынского (Доп. к Акт. Ист. т. I; № 5, 8) и др. В отношении Вассиана подобные документы не могли иметь никакого значения, он даже и не мог знать о их существовании. Если бы даже Вассиан и знал о существующих издавна даровых записях и актах, то его скептический ум не скоро поддался бы их авторитету. Да и вполне основательно можно было сомневаться в подлинности монастырских актов, когда в то время происходили не редкие подлоги и это делали такие высокопоставленные лица как Чудовский архимандрит (П. С. Р. Л. т. VI, 238). Вассиан утверждает не по невежеству и не по упрямству то, что древние русские подвижники не имели при своих монастырях сел и крестьян. Эта мысль высказывалась еще далеко ранее Вассиана. (См. Посл. митр. Киприана к Афанасию. А. Ист. т. I. № 253. 480). Притом Вассиан не категорически безусловно утверждал, что древние иноки и подвижники не имели при своих монастырях сел и крестьян. Он соглашался в отношении некоторых древних подвижников, что «те держали села, а пристрастия к ним не имели». Чт. в. Об. Ист. и Др. 1847 г., № 9. Прение митр. Даниила с Вассианом. 6. При этом здесь нужно всегда принимать во внимание то весьма важное обстоятельство, что землевладельческие права епископов, церквей и монастырей, в древний, домонгольский период русской истории, имели совершенно иной смысл и значение, чем какие они получили впоследствии. Земельные владения того времени не были похожи на позднейшие населенные вотчины, получившиеся в дар, где тотчас после получения являлось собирание оброков с крестьян, но были просто собственные хозяйства (усадьбы, фермы, мызы), где прибыль, нисколько не давалась даром, условливалась количеством затраченных труда и капитала. Е. Голубииский. История русской церкви, т. I, период первый, первая половина тома, М 1880. 435. Существуют впрочем в литературе и другого рода взгляды на этот предмет, несогласные с

вышеприведенным. Горчаков. Монастырский Приказ. СПб. 1868, 15–20.

²⁰⁵ - Приб. к Твор. св. отц. ч. X. Об отношениях иноков Кириллова и Иосифова монастырей в XVI в. 305. Полемич. соч. Вассиана. Прав. Собес., 1863 г. ч. III, 200–210. 192.

²⁰⁶ - П. С. Р. Л. т. VI, 49, VIII, 243.

²⁰⁷ - Определение собора 1503 г. о вдовых полах напечатано в Актах Археограф. Экспед. т. I, № 383, 485–488.

²⁰⁸ - Приб. к Творен. св. отц. часть X, 504–505. Полемич. сочин. Вассиана Прав. Собес. 1863 г. ч. III, 206–207. Житие Иос. Волоцкого, составленное неизвестным. Чтен. в Общ. любит. Дух. Просв. 1865 г. т. II.

²⁰⁹ - Он, напечат. в Чтен. Общ. Ист. о Древн. Росс. 1848 г. № VI, отд IV. 43–54.

²¹⁰ - Это сочинение Иос. Волоцкого вошло впоследствии в Стоглав и составляет его 78 главу См. Стоглав изд. Кожанчикова. СПб. 1863 г. 237–238.

²¹¹ - Полеми. сочин. Вассиана. Прав. Собес. 1863 г., ч. III, 206–207.

²¹² - Рассуждение Вассиана о неприличии монастырям владеть вотчинами. Чтен. в Общ. Ист. в Древн. 1859 г. № III, отд. III, 4. 10.

²¹³ - Житие Иосифа Волоцкого, составленное Саввою Черным, еп. Крутицким Великие Минеи Четьи. Сентябрь, 466. – Древн. Росс. Библиотека ч. XIV. 177–203. Хрущев – Исследование о сочинениях Иосифа Волоцкого, 64.

²¹⁴ - Преп, отца нашего Нила Сорского предание учеником. СПб. 1851 г. 63–64.

²¹⁵ - Полемич. сочин. Вассиана. Прав. Собес. 1863 г., ч. III, 209.

²¹⁶ - «Царь естеством подобен есть всем человекам, властью же подобен Вышнему Богу,» так говорит Иосиф в одном месте о царях (Просветитель, Слово 16, 602–603). «Ты, государь, от Вышня Божия десницы поставлен еси самодержец и государь всея Руси, обращается он в послании к вел. кн. Василию Иоанновичу, вас бо Бог в себе место избра на земли и

на свой престол вознес посади... (Ркп. Импер. Публ. библиот. Q. XVII. № 64. л. 202–204.) Отсюда самое исполнение воли государя получает священное значение и приравнивается к исполнению воли Божией. (Послание Иосифа Волоцкого к князю Юрию Ивановичу. См. Памятники старин. Русск. лит. вып. IV. стр. 192. – Ркп. Моск. дух. Ак. № (не разборчиво) л. 64–70.)

²¹⁷ - «Милость и живот (т. е. жизнь людей) положи (Бог) у вас», пишет он во втором своем послании к Василию Иоанновичу (Ркп. Импер. Публ. библиот. Q. XVII. № 50, л. 77–91 и № 64, л. 231). Вот где между прочим кроется одна из причин, почему некоторые из бояр и мелких князей не любили Иосифа, о чем последний упоминает в одном из своих сочинений. Ркп. И. П. б. Q. XVII, № 15, л. 68–287. Сочинение направлено против грабителей церкви.

²¹⁸ - Ркп. Импер. Публ. библиот. F. I. № 229, л. (не разборчиво). Послание Иосифа о повиновении соборному определению.

²¹⁹ - «Пожалуй попецсыя и промысли о божественных церквах, пишет Иосиф в послании к Василию Иоанновичу, занеже, государь, от великия десницы поставлен самодержец и государь всея Руси». (Ркп. Импер. Публ. библиот. Q. XVII. № 64, л. 202–204).

²²⁰ - Просветитель 540.

²²¹ - Ркп. Импер. Публ. библиот. Q. XVII. № 64, л. 202–204.

²²² - Ркп. Импер. Публ. библиот. F. I. № 229 л. 17. Послание Иосифа к Митрофану, духовнику Иоанну III. Подоб. см. в Просвет. 324–325.

²²³ - Просветитель. 536. 539–540. 586, 588. 601–602.

²²⁴ - Ркп. Импер. Публ. библиот. Q. XVII. № 64, л. 202–204. Подоб, см. в Просветит. 598–599.

²²⁵ - Все церковное достояние принадлежит государю, которому Бог вручил «все церковное и монастырское попечение». Ркп. Импер. Публ. библиот. Q. XVII, л. 231. Послание Иосифа к Третьякову.

²²⁶ - Ркп. Импер. Публ. библиот. Q. XVII, № 64. л. 230. См. подоб. в послании Иосифа к Кутузову. Древн. Росс. Библио. ч. XIV, стр. 185–188 по 2-му изд.

²²⁷ - Ркп. Импер. Публ. библ. Q. XVII, № 64, л. 231.

²²⁸ - Ibid. – л. 228. Руск. И. П. Биб. Q. XVII. № 50, л. 84. Для большего понимания взгляда Иосифа не лишнее будет припомнить слова патриарха Никона противника того направления, к которому принадлежал Иосиф. «Аще в древняя лета, говорит Никон, благочестивых царей соборы были, но по умолению (т. е. цари обращались с молением к церковной власти о составлении собора) а не с повелением, якоже ныне действуется с повелением и нужею». Ркп. Софийск. библ. № 1371. л. 68. Ответы Никона.

²²⁹ - Служебное отношение государственной власти для церкви доводится до крайности неизвестным по имени автором трактата о свободе святой церкви, когда он напр. говорит: «пастырь церковный за господина своего временного молиться должен есть, господин же пастыря своего с вещьми церковными защищать должен есть». Но с другой стороны этот же самый автор исключает всякое участие государя в делах церкви. Государь сам должен находиться в послушании пастырей: он «ниже да уклонится на десно или на шую от заповедей пастыря своего», тогда как последние должны твердо храбре даже до своего кровопролития» охранять свои права от посягательств на них светской власти. Рукоп. графа Уварова, в лист, № 221.

²³⁰ - Миллер в статье «Вопрос о направлении Иосифа Волоцкого», напечат. в Ж. М. Н. Просв. за 1868 г. ч. 137, 544.

²³¹ - Что действительно вотчинное право, каким тогда пользовалась церковь, имело для нее значение не только как внешняя административная особенность, но и за ним скрывалась другая более важная, хотя и не совсем последовательно преследовавшаяся цель светского правительства сильнее привязать и главное подчинить себе церковь и сделать ее своим послушным орудием, это видно из свидетельств современников. Просвещенный князь Курбский в обогащении церковной иерархии земельными владениями видит отречение ее представителей от собственных прав церкви, которые ради владения многими богатствами жили, по его словам, «ко властем ласкающиеся всячески и примиряющиеся, да свое сохраняют, и тем еще множайшее приобрящут и

отказывались говорить пред цари» и даже установили формулу, что и вообще не должно говорить пред царями (Правосл. Собес. за 1863 г., ч. II. Три послания Курбского 564–566. Сказания Курбского изд. 2-е 291–291). Вотчинное право церкви Курбский рассматривает не как простую случайную и потому не существенную привилегию, а видит в нем причину и средство порабощения церкви и уклонения ее от истинного ее призвания, придает ему широкое догматическое значение и потому обвиняет Иосифлян, – которые, как известно, особенно ратовали в пользу землевладельческих прав церкви, – в небывалой ереси, в искательстве власти и имений. (Востоков – Описание Румянцовского музеума 243). В этом именно смысле представляются основательными и верными слова Хлебникова, который говорит, что наши монастыри способствовали увеличению влияния царской власти на дела церковные. (О влиянии общества на организацию государства в царский период Русской Истории. СПб. 1869 г. 133–134). Политическое значение Иосифа Волоцкого признают Иконников (Опыт исследования о культурном значении Византии 345–360. Подоб. см. Киев. Унив. Изв. 1870 г. № 4. Лекция по Русской истории, читанная тем же Иконниковым. 1–25), Хрущев (Исследование о сочинениях Иосифа Волоцкого. Предисловие стр. XII, в также. Древн. и Нов. Россия 1875 г. № 3).

²³² - П. С. Р. Л. т. VIII, стр. 230, т. VI. 39.

²³³ - Полн. собр. Рус. Лет. т. VI. 233–234.

²³⁴ - Рассужд. Вассиана о неприличии монастырям владеть вотчинами. Чтен. в Общ. Истор. в Древн. Росс. 1859 г., № III, отд. 3, 5. 6. 2. 15. 13. 7. 5.

²³⁵ - Если верить очень основательному предположению Невоструева (Рассмотрение книги Хрущева: «Исследование о сочинен. Иосифа Волоцкого», 64–65) который известный политический памфлет на Иосифа Волоцкого, под названием: «Извет Иосифа Волоколамского к московским великим князьям как одолеть удельных русских князей, соединить всю русскую землю и распространить ее повсюду (Рук. Моск. Синод. библи. № 171 л. 447. Описание Горского и Невоструева, отд. 2, кн. 2, 463–465. Извет напечатан у Хрущева, в приложениях приписывает

перу Вассиана Косого, то это обстоятельство весьма ясно указывает характер политических убеждений Вассиана, диаметрально противоположных воззрениям Иосифа Волоцкого.

²³⁶ - «Не с иноки Господь повелел царство держати, но с князи и бояры. Царь советующийся с иноками – с мертвецы беседует». Рассужд. Вассиана о неприличии монастыр. владеть вотчинами. Чтен. в Общ. Ист. и Древн. Росс. 1839 г., кН. III, отд. 2. 3.

²³⁷ - Рассуждение Вассиана о неприличии монастыр. владеть вотчинами. Чтен. в Общ. Ист. в Древн. Росс. 1859 г. кн. III, отд. III. 8. 11–12. Нравственно-канонический трактат Вассиана см. рукоп. Софийск. библи., № 1451, л. 101.

²³⁸ - «Аще где будет, говорит он, власть, иноческая, а не царских воевод, и ту Божии милости нет, таковые властвующие иноки не боголюбцы, но гневители». Разсужден. Вассиана о неприличии монастыр. владеть вотчинами. Чтен. в Общ. Истор. и Древн. Рос. 1859 г., кн. III, отд. III, 13.

²³⁹ - «Святительскому, ниже священническому чину, кроме их святительских властей, в правду о законе, и о блпговении и о спасении мира сего с Царской небесной грозы. (Ibid, 13).

²⁴⁰ - Полемич. сочин. Вассиана. Правосл. Собес. 1863 г., ч. III. 197.

²⁴¹ - Рассуждение Вассиана о неприличии монастырям владеть вотчинами, 13.

²⁴² - Сочин. Максима Грека, ч. II, стр. 336–337; ч. III, 155.

²⁴³ - Этот упрек высказывал опальный боярин Берсень-Беклемишев в разговоре с Максимом Греком о митр. Данииле. А. А. Э., т. I, № 172, 141–142.

²⁴⁴ - Правосл. Собес 1863 г., ч. II. Август, 564, 566. Три доселе неизданные послания князя Курбского. Печалование духовенства за опальных. Чтения в Обществе Истории и Древностей Российских 1876, кн. I, 158–160.

²⁴⁵ - Курбский, Сказания изд. 2 СПб. 1842 г., 117.

²⁴⁶ - Этот абзац вставлен в текст из дополнения к печатному оригиналу – прим. электронной редакции.

- ²⁴⁷ - Препод. отца нашего Нила Сорского предание ученикам. Спб. 1852 г., 57–58.
- ²⁴⁸ - Правосл. Собес. 1863 г., ч. III. 182–183.
- ²⁴⁹ - Ркп. Москов. Дух. Акад. № (не разборчиво), л 128–149.
- ²⁵⁰ - Чтен. в Общ. Истор. в Древн. Росс. 1847 г., № IX, отд. IV.
- ²⁵¹ - Московские соборы на еретиков. XVI в. Чтен. в Общ. Истор. и Древн. Росс. 1847 г. № III, 15, 8. Акты Археогр. Эксп. т. I, Спб 238, 244. Костомаров Историч. Монографии, т. I. Спб. 1863 г. Великоорусские вольнодумцы XVI в. 452–452.
- ²⁵² - Ркп. Императ. Публ. Библ. Q. XVII, № 64, л. 292–294. Письмо к Василию Челядину. Просветитель, 526–527.
- ²⁵³ - Правосл. Собес. 1863 г. ч. III. 201–210.
- ²⁵⁴ - Рассужд. Васс. о неприличии монаст. владеть вотчинами. Чтен. в Общ. Ист. Древн. 1859 г., № III, отд. 3, стр. 11. 7.
- ²⁵⁵ - Послание к Челядину. Ркп. Имп. Публ. Библ. Q. XVII, № 64, л. 294–294.
- ²⁵⁶ - Подем, сочин. Васс. Прав. Собес. 1863 г., ч. III. 209, 210.
- ²⁵⁷ - Чтен. в Общ. Ист. и Древн. Росс, за 1847 г., № IX. Прение митроп. Даниила с старцем Вассианом, 10.
- ²⁵⁸ - Полемич. сочин. Вассиана. Прав. Собес. 1863 г. ч. III. 191. 207. 204 205. 82–184. 210. Прибавл. к Твор. св. от. ч. X, стр. 508. Рукоп. Импер. публ. библ. Q. XVII. № 64, л. 292–294.
- ²⁵⁹ - Присутствие в ереси элемента жидовства подтверждается недавно открытым новым памятником, поучением митрополита Зосимы по случаю соборного осуждения еретиков жидовствующих. Русск. Истор. библиотека, изд. Археограф. Комиссиею, том. VI, ч. I, № 116.
- ²⁶⁰ - Полн. Собр. Рус. лет. т. VI. 257; т. VIII, 259.
- ²⁶¹ - Факты на это см. в житии Иосифа, составленном Саввою Черным Великие минеи-четьи, Сентябрь 486–493.
- ²⁶² - Название рязанца было официальным прозвищем Даниила. Это видно из выписи о начале Иосифова монастыря и

об его игуменах, сделанной по указу царя Феодора Ивановича. Рукоп. Москов. Дух. Акад. № (не разборчиво) л. 73–74. Здесь читается: «по его (Иосифа) благословению избран бысть по нем на игуменство старец Даниил резанец и пожив на игуменстве восемь лет и потом возведен бысть на великий престол российския митрополии».

²⁶³ - Герберштейн. Записки о Московии, в переводе Анонимова, 45.

²⁶⁴ - Достоверность слов Герберштейна отрицают преосвящ. Макарий (История Русской Церкви т. VI, 170) и Казанский (Опись книг Иосифо-Волоколамского монастыря 1573 года. Чтен, в Общ. Истор. и Древн. Росс. 1847. № 7, отд. IV, 6–7).

²⁶⁵ - Житие Иосифа Волоцкого, составленное Саввою Крутицким, Великие минеи-четьи. Сентябрь. 491–492.

²⁶⁶ - Рукоп. Москов. Дух. Акад. № (не разборчиво) л. 425–426.

²⁶⁷ - Великие минеи-четьи, Сентябрь, 488–494.

²⁶⁸ - Сочинение пр. Иосифа о том, что не должно выходить из монастыря в рукописи Москов. Дух. Акад. № (не разборчиво) л. 207–208. Хрущов. Исследование сочин. Иосифа Санина, 100.

²⁶⁹ - Житие Иосифа Волоцкого, составленное неизвестным. Чтен. в Общ. Любителей Дух. Просвещ. 1865 г., том II. Приложение, 114.

²⁷⁰ - Рукоп. Импер. Публ. Библ. Q. XVII, № 64, л. 205.

²⁷¹ - Этот абзац вставлен в текст из дополнения к печатному оригиналу – прим. электронной редакции.

²⁷² - Прибавлен. к Твор. св. отец, часть X. Отношения иноков Кириллова Белозерского и Иосифова Волоколамского монастырей в XVI веке.

²⁷³ - Такими жертвователями были, например: рязанский епископ Леонид (см. рукоп. Москов. Дух. Акад. №№ (не разборчиво) рукоп. Моск. Епарх. библиотеки по Волоколамскому кат. № 291), Геннадий, епископ Суздальский (рук. Москов. Дух. Акад. № (не разборчиво), Нифонт, еп. Крутицкий (рукоп. Москов. Дух. Акад. № (не разборчиво), Трифон Ступишин, архиепископ Полоцкий (рукоп. Москов. Епарх. библ. №74 по Волоколамскому

каталогу). Пожертвования и вклады: Вассиана Топоркова, еп. Коломеиского (рукоп. Московск. Епарх. библиот. № 175 по Волокол. катал.), Досифея Топоркова (там же № 172 л. 571.) См, также рукописи: Моск. Епарх. библиот. № (не разборчиво) Москов. Дух. Акад. № (не разборчиво) Москов. Епарх. библиот. № 145 по Волокол. катал.; а также рукоп. Москов. Синод, библиот. № 829 по старому каталогу; рукоп. Волокол. монастыря, хранящиеся в монастыр. ризнице, №№ (не разборчиво); рукоп. Москов. Троицко-Сергиевой Лавры № 739. В описании книг Волоколамского монастыря насчитывается до 190 отдельных имен вкладчиков или спасателей книг Волоколамского монастыря и это за время от основания его (1479 г.) и только до 1573 года. (См. Чтения в Обществе Истории и Древностей Российских 1848 года, № 7, отдел IV. Опись книг Иосифо-Волоколамского монастыря).

²⁷⁴ - Курбский. Сказания князя Курбского. Изд. 2е. 5. 40. 122. Востоков. Описание Румянцев. Музея, 243–244. Послание Леонида, еп. Рязанского к царю Феодору Ивановичу. Рукоп. Москов. Дух. Акад. № (не разборчиво), л. 74–75. Акты Истор. I, № 216, 410.

²⁷⁵ - Житие Иосифа Волоцкого, составленное Саввою Черным, еп. Крутицким. Великие минеи-четья. Сентябрь. 491–492.

²⁷⁶ - Курбский. Сказания князя Курбского. Изд. 2-е, 42.

²⁷⁷ - Карамзин. Том VII, 124.

²⁷⁸ - По описи книг Волоколамского монастыря, сделанной в 1573 году, значится 16 книг письма одного Герасима. Чтен. в Общ. Истор. и Древн. Росс. 1847 г., № 7, отд. IV, 6.

²⁷⁹ - Он один пожертвовал 8 книг в Волокол. монастырь, из коих некоторые написаны были им самим (Чт. в Общ. Истор. и Древн. Росс. 1847 г., № 7, отд. IV, 13; рукоп. Москов. Епарх. Библиот., № (не разборчиво) Волокол. л. 1).

²⁸⁰ - Его письма сохранились следующие рукописи: Москов. Дух. Акад., № (не разборчиво) рукоп. Москов. Епарх. Библиот. №158 по Волоколамскому каталогу и № 177 по Волок. кат. Литературные труды Фотия старца: Памятники Старинной

Русской Литературы вып. IV, стр. 189–191. Филарет Черниговский. Обзор русской духовной литературы, стр. 148–149. Ученые записки второго отделения Академии Наук, кн. III. Сказание о старце Фотии и его замечательных подвигах, в рукописи Импер. Публ. Библ. Q. XVII, № 64 л. 353–356. Фотию принадлежит также служба преп. Иосифу Синод. рук. № 927, л. 659–172.

²⁸¹ - Филарет. Черниговский. Обзор русской дух. литературы, 149–150. Записки втор. отд. Импер. Акад. Наук. кн. III. Рукоп. Импер. Публ. Библ. Q. XVII, № 50.

²⁸² - Рукоп. Москов. Дух. Акад. № (не разборчиво) Изъяснения на видения пророка Даниила Ипполита папы Римского.

²⁸³ - Так при Данииле дьяк великого князя Даниила Мамырев пожертвовал три книги. См. рукоп. Москов. Дух. Акад. № (не разборчиво), рукопись Москов. Епарх. Библ. при Высокопетровском монастыре № (не разборчиво).

²⁸⁴ - О нем в житиях Иосифа Волоцкого: у Саввы Черного. Великие mineи-четыи, 485–488; у неизвестного, Чтен. в Общ. Любит. Дух. Просвещ. 1865 г. т. II, Прилож. 123–125. Хрущов, 46–47.

²⁸⁵ - Рукоп. Москов. Синод. бывш. Патр. библ. № 791, л. 64–67, рукопись неописанная.

²⁸⁶ - Речь, читанная в торжественном собрании С-Петербургской Дух. Академии профессором М. О. Кояловичем, 17 февраля 1871 г. Годичное торжественное собрание СПб. Дух. Акад. 17 Февраля 1871 г, 50.

²⁸⁷ - Сравн. напр. 12е слово Просветителя Иосифа Волоцкого и любое слово сборника митр. Даниила.

²⁸⁸ - В актах Волоколамского монастыря до сих пор, сохранилось: четыре купчих, две меновых, пять жалованных грамот на земли и деревни, заключенные при игуменстве и с благословения Даниила. Рукоп. Волокол, мон., хранящ. в монастырской ризнице, нач. XVII в. в листе на 157 л., № (не разборчиво) Рукоп. Румянц. Музея № 52, л. 37. Описание Румянц. Музея Востокова, 75–77.

²⁸⁹ - Полн. собр. Русс. Лет. т. VI, 261; т. VIII, 265, под 1518 годом. Памятники дипломат. сношений древней России с иностр. державами. Т. I. СПб. 1851 г. 411.

²⁹⁰ - Акты Арх. Экспед. т. I, № 169, 136–137, от 1521 г.

²⁹¹ - Строев Списки иерархов и настоятелей монастырей русской церкви, 182. Выпись о начале Иосифова монастыря. Рукоп. Москов. Дух. Акад. № (не разборчиво) л. 73–74.

²⁹² - Карамзин, т. VII, 123–124.

²⁹³ - Костомаров. Начало единодержавия. Вест. Евр. 1870 г., т. VI, декабрь. 528. Русская История в жизнеописаниях ее главных деятелей, первый отд., вып. 2-й, 371. Акты Арх. Эксп. I, № 172.

²⁹⁴ - П. С. Р. Л. т. VIII, 269; т. VI, 264; Герберштейн. Записки о Московии, в переводе Анонимова, 44–45. Щербатов, неизвестно на основании каких источников, сообщает, что митр. Варлаам удалялся с митрополии добровольно. Но это сообщение тенденциозное, рассчитанное на то, чтобы в лучшем свете представить действие гражданской власти. Истор. Росс. с древнейших времен кн. Мих. Щербатова, т. IV. ч. 2. СПб. 1783, 496–497.

²⁹⁵ - П. С. Р. Л. т. VI, стр. 264; т. VII, 269; Никон. лет. ч. VI, 228. Только Щербатов, неизвестно на основании какого-то источника, сообщает, что Даниил избран был на митрополию «обще с Российским духовенством». И здесь видна тенденция историка смягчить самоуправство светской власти. Щербатов. Истор. Росс., т. IV, ч. II, 497.

²⁹⁶ - «Богонаученное коварство», проповедуемое Иосифом Волоцким.

²⁹⁷ - Павлов. Исторический очерк секуляризации церковных земель в России, 86.

²⁹⁸ - Сочинения Максима Грека, ч. II, 43–44. Подробнее об этом свидетельстве Максима Грека смотр. ниже.

²⁹⁹ - Герберштейн. Записки о Московии, в переводе Анонимова, 45, 72–73.

³⁰⁰ - Статья «Максим Грек святогорец». Прибавлен. к Твор. Св. Отец ч XVIII, 176.

³⁰¹ - Сочин. Максима Грека ч. II, слово 1, 43–44.

³⁰² - Житие Иосифа Волоцкого Саввы Крутицкого, в Великих четьих-минеех Макария, 491.

³⁰³ - См. рукоп. Москов. Дух. Акад. № (не разборчиво) Волоколам., она же прежде значилась под №№ 82, в потом под 85, – и сочинение Калайдовича: Иоанн, Экзарх Болгарский. Здесь находится факсимиле руки Даниила. См. приложение таб. № 14.

³⁰⁴ - Сочинения Максима Грека, ч. I, 530–531.

³⁰⁵ - С некоторыми добавлениями и изменениями список с составленного при м. Данииле сборника сохранился и до настоящего времени. Рукоп. Москов. Синод. бывш. патриарш. библиот. № 276; рукоп. Москов. Публ. Музея № 1620, из собрания м. Д. Беляева ср. Горчакова. О земельных владениях всероссийских митрополитов, патриархов и св. Синода. СПб. 1871 г, 9–10.

³⁰⁶ - Рукоп. Москов. Синод. библиот. № 276, л. 281, 187–188, 318, 319, 324, 325; рукоп. Москов. Публич. Музея № 1620, л. 36, 80, 184–185, 352. 362–363, Горчаков. О земельных владениях всероссийских митрополитов, патриархов и синода, 9; а также приложение, стр. 25, 26, 57, 59.

³⁰⁷ - Рукоп. Москов. Публ. Музея, № 1620 л.л. 23–24, 96–97, 100–103, 107–112, 118–121; Горчаков. О земел. влад..., приложения, стр, 57, 59, 12.

³⁰⁸ - Рукоп. Москов. Синод. Библиот. № 276 л.л. 72–76,, 185–187; рук. Москов. Публ. Музея, № 1620 л. л. 70–76, 136–137, 122. – Акты, относящиеся до юридич. быта древней России, над. Археограф. Ком. т. II, стр. 350–361, 417–418.

³⁰⁹ - Акты относящиеся до юрид. б. др. Россия 1, № 119, 1525–1526, 726–726.

³¹⁰ - Один опальный, Феодор Жаренный, на следственном деле 1525 г. между прочим говорил о гневе на него митрополита, и причиною сею выставлял следующее обстоятельство: «не давал ему митрополиту тех денег коли он не служил» – А. А. Э. 1, N 172, 144 сноска 6.

³¹¹ - В 1-й раз он был вызван в 1511 г. Собран. Госуд. Грам. и Догов. ч. II №№ 28, 29; во 2-й раз в 1517 г. Карамз. VII, 122.

³¹² - А. А. Э. 1, № 172, 144.

³¹³ - Записки о Московии, в переводе Анонимова, стр. 106–107. О деле Шемячича см. у Карамзина, кн. VII, 122–124, Соловьева, т. V, 405–407, изд. 3-е.

³¹⁴ - Карамзин, VII, 124. – Сказания кн. Курбского, 2-е изд. 128–129, – Историческое описание Троице-Сергиевой Лавры. А. Горского. Чт. в Общ. Ист. и Др. Рос. 1878 г. кн. IV, октябрь, декабрь, 70–72.

³¹⁵ - П. С. Р. Л. IV, Псковская летопись 295–296.

³¹⁶ - История Российская, собранная и списанная Татищевым, кн. V, по сочинителю часть четвертая древней летописи русской. М. 1848 г. изд. Общ. Ист. и Др. Рос. 194. Щербатов приписывает происхождение мысли и намерения о разводе совету митрополита. История Российская, т. IV, ч. 2, 506. Но это сообщение тенденциозно, рассчитанное на то, чтобы избавить гражданскую власть от излишних упреков в несправедливости.

³¹⁷ - Выпись из государевой грамоты, что прислана к великому князю Василию Ивановичу, о сочетании второго брака и о разлучении первого брака чадородия ради, творение Паисиево, старца Ферапонтова монастыря. Чт. в Общ. Ист. и Др. Росс. 1847 г. № 8, отд. IV, смесь, стр. 4–8; рукоп. С.-Петербур. дух. акад. № 270 л. 85–97. Сборник XVIII в. писан различными почерками: выпись есть и в библиотечных рукописях А. Хлудова № 74 л. 16–22, в рукописи графа А. С. Уварова, Сборник в 4 долю № 831. Преосв. Макарий (Ист. Р. Цер. т. VI, стр. 173–174) и Карамзин (т. VII, примеч. 277, 64–65) мало доверяют этому историческому памятнику. Можно, кажется, доискиваться личности автора, характеризовать его симпатии и антипатии к тем или другим историческим деятелям, но против сообщаемых им исторических фактов, последовательных и соответствующих другим историческим событиям рассматриваемого времени, нет особенной нужды сомневаться, как то и делают некоторые ученые: Иконников. Опыт исследования о культурном значении

Византии, стр. 354; Павлов. Исторический очерк секуляризации церковных земель в России, стр. 87.

³¹⁸ - П. С. Р. Л. IV, 295; VIII, 271; Карамзин, VII, 135–139, примеч. 280. Никонов. лет. VI, 231; Курбский, Сказания, 4; Иоасав. церковно-историческое описание суздальских достопримечательностей, Чугуев, 1857 г. 87., Соловьев, V, 411–413, изд. 3.

³¹⁹ - II. С. Р. Л. IV, 295; VIII, 271; VI, 264.

³²⁰ - Отрывки из следственного дела о Иване Берсене и Феодоре Жаренном. А. А. Э. I, № 172, 144.

³²¹ - Этот абзац вставлен в текст из дополнения к печатному оригиналу – прим. электронной редакции.

³²² - П. С. Р. Л. IV. 1я Псковск. лет., 295.

³²³ - Сказания Паисия о втором браке в. князя Василия Иоанновича. Чт. в Общ. Ист. и Др. Рос. 1848 г. № 8, отд. IV, – Сказания кн. Курбского, изд. 2, 5.

³²⁴ - Отрывок из следственного дела о Иване Берсене и др. Акты Арх Экспед. т. I, № 172, 141.

³²⁵ - Послание Курбского. Прав Собес. 1863 г. ч. 2, 564.

³²⁶ - Собрание Государств. Грамот и Договоров, ч. I, № 149, 414–415; № 152, 420–422; № 153, 423–425; № 154, 125–127; № 157, 433–435; № 159, 439–443; № 160 и 161, 443–448; № 162, 448–450. Вот имена князей и бояр, за которых ходатайствовал Даниил: Вас. Вас. Шуйский, Дмит. Феод. Бельский, Ив. Феодор. Бельский, Ив. Мих. Воротынский, Фед. Мих. Метиславский. Мих. Андр. Плещеев...

³²⁷ - Карамз. т. VII, 152–153 и примеч. 305; Соловьев, V, 435–436, изд. 3 е. Москва. 1864 г. Большая часть фактов печалования митр. Даниила сведена в статье: Печалование духовенства за опальных. Чт. в Общ. Ист. и Др. Рос. 1876 г., кн. 1, 174–176.

³²⁸ - А. А. Э. т. I № 172.

³²⁹ - П. С. Р. Л. т. VI, вторая Соф. лет., 264., Никонов, лет., VI, 228. Строев, Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви, изд. Археогр. Комиссия. СПб. 1877 г., 441–442. Акакий хиротонисан был 30 марта 1522 г. Хрущев.

Исследование о сочинениях Иосифа Санина, 26, 38. Невоструев впрочем отвергает, чтобы Акакий был брат Иосифа Волоцкого. См. его рассмотрение книги Хрущова: «Исследование о сочинениях Иосифа Санина», стр. 13–14. Однако Невоструев не всегда верен себе: в другом месте он называет Акакия братом пр. Иосифа. Житие И. Волоцкого, составленное неизвестным, стр. 94 в сноске. Чт. в Общ. Любит. Дух. Просв. 1865 г. т. 2й, Приложение. Несомненно одно: Акакий был близким родственником пр. Иосифа, так как его имя в волоколамских синодиках встречается в списке; «рода» пр. Иосифа. Рукоп. Волокол. монастыря, наход. в монастыр. ризнице № (не разборчиво) л. 35, № (не разборчиво) и многие другие монастырские синодики.

³³⁰ - П. С. Р. Л. VI, 264. Строев, Списки иерархов, стр. 1030.

³³¹ - Житие Иосифа Волоцкого Саввы Черного. Великия Минеи-Четьи, сентябрь, 466.

³³² - Курбский, Сказания, изд. 2е, 42–43.

³³³ - Карамзин, VII, примеч. 343.

³³⁴ - П. С. Р. Л. VIII, 280; Никонов. лет. VI, 248–249. Курбский 2е изд. 49.

³³⁵ - П. С. Р. Л. VI, 270–274.

³³⁶ - П. С. Р. Л. III. 178 VI, 282. VIII, 241; Никон. лет. VI, 232. Строев. Списки иерархов, 35–36.

³³⁷ - Чт. в Об. Любит. Дух. Просвещ. 1877 г. Сентябрь. Статья Лебедева: «Макарий митр. Всероссийский», 392–406.

³³⁸ - Прав. Собес. 1863 г. ч. III. 412.

³³⁹ - В некоторых своих посланиях м. Макарий пользуется сочинениями Иосифа и делает из них буквальные выдержки. Срав. послание Макария к Василию Иоанновичу и послание к нему же. Д. к А. И. I, № 25, 22–23 и рук. Имп. П. Библи. Q. XVII, № 64, л. 202–204.

³⁴⁰ - П. С. Р. Л. IV, 296, VI, 294. Приложение № XX.

³⁴¹ - П. С. Р. Л. VIII, 291. Строев. Списки иерархов, 589–590. Рукоп. Моск. Синод. Библи. № 183 по стар. катал. л. 81–82.

³⁴² - П. С. Р. Л. VI 289. IV. 305.

³⁴³ - Досифей Крутицкий, он же и Сарский, святительствовавал с 1508 по 1544 год. Строев. Списки иерархов, 1034.

³⁴⁴ - Этот абзац вставлен в текст из дополнения к печатному оригиналу – прим. электронной редакции.

³⁴⁵ - Собр. Государ. Грам. и Дог. I. № 150, 416–417.

³⁴⁶ - Как на пример противоречия Вассиан ссылается с одной стороны на 24-е прав. IV вселен. Халкид. соб. и 18-е прав. VII всел. соб. и на 11 и 17 прав. VII всел. соб. и 3-е и 4-е прав. IV всел. Халкид. собора с другой.

³⁴⁷ - Сведение о докладе Вассиана митрополиту и о его разрешении находится в самой Вассиановой кормчей. Рук. (не разборчиво), отд. II, № 74, л. 447.

³⁴⁸ - П. С. Р. Л. VIII, 263; Степенн. книга. ч. 2. М. 1775 г., 190–191. Литература о Максиме Греке: Самое капитальное исследование о Максиме Греке принадлежит Иконникову. Киев. Унив. Изв. 1865 г. №№ 7, 8, 9, 10, 11 и 12 и 1866 г. №№ 6 и 7. Ряд статей под скромным заглавием: «Максим Грек». Потом нужно указать на следующие статьи о Максиме Греке: Филарета, архиеп. Черниговского, в Москвитянинах за 1842 г. №11, 45–96; в Ж. М. Н. Пр. за 1834 г. помещена статья: «О трудах Максима Грека» ч. III. 243–278; в Вестн. Евр. (ноябрь 1813 г. №№ 21 и 22) помещено «историческое известие о Максиме Греке» 21–35, принадлежащее, кажется, перу Евгения Болховитинова. Горским в 1859 г. напечатана статья под заглавием: «Максим Грек, святогорец» см. Прибавл. к Тв. Св. Отцев ч. XVIII. М. 1859 г. 144–192. Наконец, следует указать на статью проф. Нильского, напечат. в Христ. Чтен. (за 1862 г Март) под заглавием «Максим Грек, как исповедник просвещения».

³⁴⁹ - П. С. Р. Л. VI, 260–261.

³⁵⁰ - К Максиму Греку весьма многие обращались за разрешением разных вопросов догматического, нравственного или обрядового характера. Примером тому может служить кроме известных печатных его произведений и до сих пор находящееся в рукописи «Максима Грека сказание триех взысканий неких нужных всякому рачителю книжному»,

послание Максима Грека к какому-то благородному лицу. Здесь напр. Максимом разрешается вопрос о том, получают ли вечное блаженство воины благочестивые, убиваемые в бою от нечестивых язык? Рукоп. Новгород. Соф. биб. № 1449, в 4 л. XVII в. л. 432–440. (Этот абзац вставлен в текст из дополнения к печатному оригиналу – прим. электронной редакции.)

³⁵¹ - А. А. Э. I, № 172, 141.

³⁵² - Чт. в Общ. Ист. и Др. Рос. 1847 г. №7. «Прение м. Даниила с иноком Максимом Святогорцем», 10.

³⁵³ - Рукоп. Имп. Публ. Библ. Ф, отд. II, № 74 л. 376–381. Это собрание находится во всех известных кормчих Вассиана; см. Павлов: «Историч. очерк секуляризации церковных земель в России», 74, в примечании. Оно встречается в рукописях и отдельно; см. рkp. Москов. дух. Акад. № 183 акад., 566 Волокол. л. 207–218; также рkp. Соф. библ. №1451 л. 98–102. Последний Софийский список значительно сокращеннее других. Самые существенные места «собрания» Вассиана напечатаны с рукописи Москов. дух. акад. Тихопретовым, см. его Летописи русской литературы и древности т. V, 1863 г., отд. III. 139–141. Список с собрания некоего старца на воспоминание своего обещания об отвержении мира имеется еще в рукоп. Соф. библ. № 1157. Здесь собрание помещено пред сочинениями препод. Нила Сорского. (Этот абзац вставлен в текст из дополнения к печатному оригиналу – прим. электронной редакции.)

³⁵⁴ - Что действительно Максим принимал участие в переводе правил для Вассиана, прямое указание на это находится в некоторых списках Вассиановой кормчей, (напр. в списке Москов. Государ. Древлехранилища № 143); см. Павлов: «Истор. очерк секуляризации церк. земель в России», 74, в примечании. Да и вообще, безотносительно к нуждам Вассиана, Максим занимался переводом правил. Остен. Казань. 1865 г. 30–31. Сам Максим солидарен был вполне с Вассианом в понимании значения землевладельческих прав монастырей. Сочин. Максима, III. 243–245.

³⁵⁵ - Кроме указания Вассиану некоторых частных мыслей и разъяснения отдельных вопросов Максим Грек указал на общие

логические законы достоверности того или другого произведения в следующих трех положениях, из коих некоторые не теряют своего значения даже и в настоящее время. Того же Максима Грека: подобает ведати яко писание тремя некими свойствы изрядне достоверное твердое имать. I. Аще убо от благовернаго и соборней церкви знаема и знаменитаго писателя сложено бысть. II. Второе, аще по всему согласует, якоже предречется, апостольским догматом и преданиям. III. Третье, аще то само к себе по всему согласует, а нигде же разликует. Посмотрим убо, аще списание сие твердо есть по всему тремя своими свойствы, или ни. Рукоп. Новгород. Соф. библи. № 1525, XVII в., л. 75–76. (Это примечание вставлено в текст из дополнения к печатному оригиналу – прим. электронной редакции.)

³⁵⁶ - Чт. в Общ. Ист. к Др. Рос. 1847 г. №9. Прение м. Даниила с старцем Вассианом, 7–8.

³⁵⁷ - Чт. в Общ. Ист. и Др. Росс. 1859 г. № III, отд. 3. 6–7, 14, Рассуждение Вассиана о неприличии монастырям владеть вотчинами.

³⁵⁸ - Чт. в Общ. Ист. и Др. Росс. 1847 г. № 7. Прение м. Даниила с Максимом, 10.

³⁵⁹ - Этот абзац вставлен в текст из дополнения к печатному оригиналу – прим. электронной редакции.

³⁶⁰ - У него все вытекает и основывается на заповедях Спасовых, законе Спасовом, который есть точию любы совершенна от чистого сердца к самому Вышнему и ближнему, якоже во святых евангелиих слышим, и каждый человек, а тем более инок, рассматривается у него как «евангельский ученик» и нравственно оценивается с точки зрения строгой верности духу евангельского учения и заповедей, на сколько он действительно жительствовавал по евангелию Спаса Христа. Сочин. Максима Грека, ч. II, 5–52, 89–118; ч. III. 178–205, част. II, 157–185.

³⁶¹ - Сочин. Максима, ч. II, 157–184, 185–212, 319–338, 339–346, 320, 158, 327. Особенно часто Максим, трактует о грабительстве властей и начинает свои наставления с в. князя: «не полезно, говорит, он, еже хотети чужим имением и царю

богомудренному отнюдь не подобно есть и стяжанием». Сочин. Макс. ч. II, 166. Некоторые факты отношений в. князя к поданным окончательно возмущали доброе сердце Максима: «вдовицы плачут, говорил он раз, а пойдет государь к церкви, и вдовицы плачут и за ним идут, и они их бьют» (Акты Археогр. Экспед. № 172, стр. 142 в сноске.)

³⁶² - Максим сам сознавался в своей смелости говорить и писать всем правду (Сочин. Максима, ч. I, 35).

³⁶³ - Сочин. Макс. ч. II 162.

³⁶⁴ - А. А. Э, I, № 172.

³⁶⁵ - Сочин. Макс. ч. II, 336–337, 162, ч. III. 155. Част. II, 157–185.

³⁶⁶ - Прение м. Даниила с Максимом Святогорцем. Чтен. в Общ. Ист. Др. Росс. 1847 г. № 7, 13. Ср. Сочин. Максима ч. III. XXII, 154–156.

³⁶⁷ - Этот абзац вставлен в текст из дополнения к печатному оригиналу – прим. электронной редакции.

³⁶⁸ - Максим святогорец. Статья, напечат. о Прибавл. в Твор. св. отцев ч. XVIII. М. 1859, стр. 188–189; Импер. Пуб. Библиот. F. I, № 449. Сказание о Максиме Греке... ркп. Пуб. Библиот. Погод. № 1294 л. 413–418.

³⁶⁹ - Послание Максима к Василию Иоанновичу. Сочин. Максима, ч. II, 316–318. А. А. Э. I, № 172. 143. Максим свою просьбу об отпуске его на восток повторял неоднократно (Сочин. Макс. ч. II, XXXI. посл. к царю Иоанну Васильевичу, 376–379), но всегда получал отказ. Причина таких действий скрывается в особом установившемся взгляде на Максима: «Держим на тебя мненья, говорил один опальный боярин Максиму, пришел еси сюда, а человек еси разумной, и ты здесь уведал наша добрая и лихая, и тебе там пришед все сказывать» (А. А. Э. I, № 172, 143).

³⁷⁰ - Прибавл. к Твор. св. от. ч. XVIII, 188, в примечании. По другим данным оказывается, что перевод сделан немного позднее; см. ркп. Кириллобелозер. монаст. № (не разборчиво) приписка по окончании толкования Деяний, именно в 1526-м году.

³⁷¹ - Карамзин., т. VII, 178.

³⁷² - Чт. в Общ. Ист. и Др. Росс. 1847 г. № 9, отд. IV. Прение м. Даниила со старцем Вассианом, 9. 'Ист. Рус. церкви Филарета, ариео. Черниговского изд. 4, Чернигов. 1862 г. ш-ршдг 111, 112

³⁷³ - Соч. Макс. ч. I, Исповедание прав. веры Максима, 33. 37.

³⁷⁴ - 'Ист. Рус. церкви Филарета, архиеп. Черниговского изд. 4, Чернигов. 1862 г. период 111, 112.

³⁷⁵ - Ркп. Импер. Публ. Библ. F. I, № 420 ч. I. л. 1 об. Амфилохий. Описание рукописей библиотеки Новоиерусалимского монастыря. М. 1876 г. 129–130.

³⁷⁶ - Сочин. Максима, ч. II, Послание Максима к м. Даниилу. 372–373.

³⁷⁷ - Но сам Максим вовсе не признавал себя подвластным русскому митрополиту. «Грек бо аз, писал о себе между прочим Максим, сего ради и греческия земли святителем повинен есмь»... Сочин. Максима, ч. 1, 36.

³⁷⁸ - Сочин. Максима, ч. II, слово 1е, 43–44.

³⁷⁹ - Проф. Иконников вышеприведенные слова Максима относит к личности митрополита. Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории. Киев, 1869 г., 353. Сочинение его же «Максим Грек», напечат. в Киев. Унив. Извест. 1865–1866 гг., гл. IX, 19. Такое предположение еще более подтверждается тем, что на судившем Максима соборе, его, между прочим, обвиняли в том, что он порицал митрополита и епископов за их любовь к пирам и другим удовольствиям. (Чт. в Общ. Истор, в Др. Росс. 1847 г. № 7 Прение м. Даниила с Максимом, 8).

³⁸⁰ - Прение м. Даниила с Максимом, 8–11. «От диавола писаны, а не от Св. Духа... а здешние книги все лживые... до Максима есмя по тем книгам Бога хулили, а не славили, ни молили, а ныне есмя Бога познали Максимом», так между прочим выражался Вассиан о состоянии современных русских книг.

³⁸¹ - Прение м. Даниила с Максимом, 2, 7. Чтен. в Общ. Истор. и Древн. Росс. 1847 г., № 9.

³⁸² - Ркп. Новгор. Соф. библи. № 1321 л. 228–229; рук. Имп. Публ. Библи. Ф. I, № 449.

³⁸³ - Обличит. слова Максима на монахов. ч. II. сл. 1, 2 и 3.

³⁸⁴ - Прение м. Даниила с Максимом Греком. Чтен. в Общ. Истор. и Др. Росс. 1847 г. № 7, 13.

³⁸⁵ - Послание к в. князю Василию Иоанновичу старца Псковского Елеазарова монастыря Филовея. Прав. Соб. 1863 г. ч. I, 337–348.

³⁸⁶ - Сочин. Максима ч. III, 154–156.

³⁸⁷ - Сочин. Макс., III. Слово отвещательно о книжном исправлении. 88.

³⁸⁸ - Прибавл. к Твор. св. Отец, ч. XVIII. М. 1859 г. Статья: «Максим Святогорец», 190–191. Соч. Макс. ч. I, 33. Амфилохий «Описание Новоиерус. Воскрес. Библи», 130.

³⁸⁹ - Карамзин. VII, 115, 148–149.

³⁹⁰ - О сочетании второго брака Вас. Иоанновича. Чт. в Общ. Истор. и Др. Росс. 1847 г. № 8, 2–3. – Курбский. Сказания, изд. 2-е, 4–6, – Карамзин, VII, примеч. 343, 81. Противоречие Вассиана разводу в. князя служит самым веским доказательством искренности его убеждений. Если бы он действительно был только придворным льстецом, то во всяком случае он ни за что не решился бы идти против воли князя, зная хорошо те дурные последствия, какие влекло за собою противоречие ему. А между тем некоторые заподозривают искренность убеждений Вассиана. Невоструев. Рассмотрение книги Хрущева: «Исследование о сочинениях Иосифа Волоцкого», СПб. 1870 г., 36–37 Розанов в статье, напечат. в Страннике за 1877 г. май, т. II, под заглавием «Спор иосифлян с белозерскими старцами», 156–172.

³⁹¹ - Что действительно на преступления Берсеня и Жареного смотрели тогда слишком серьезно, это видно из того уже, что оба собеседника Максима были казнены (Карамзин. VII, примеч. 335, 79).

³⁹² - Отрывок из следственного дела об Иване Берсене и Федоре Жареном находится в рукописях главного Архива Минист. Иностран. Дел в Москве, с которых он издан в А. А. Э. т. I. Кроме того, в Московском Арх. Мин. Иностр. Дел сохраняются два печатные оттиска этого же акта с несколько иною редакцией чем та, какая находится в Актах Экспедиции. В «оттисках» он носит название: «Следственного дела Максима Грека». См. Акты, собранные Малиновским портфель 2-й №№ 36 и 57 А. А. Э. I. № 172, 141–144.

³⁹³ - Прение Даниила с Максимом, 13.

³⁹⁴ - Что это действительно так, это видно из сочинений Максима. ч. I Исповедание веры, 139, ч. III. 60–79.

³⁹⁵ - Прение Даниила с Максимом, 6.

³⁹⁶ - Говоря так Даниил изобличает в себе непонимание отличительных особенностей землевладельческих прав русских и греческих монастырей. Афонские монастыри действительно имели поземельную собственность – поля, виноградники и угодья (Карамзин, VIII, примеч. 587, Дополнительная выписка из летописей сего времени), но вовсе не имели сел в смысле населенных местностей. Вассиан и Максим, как уже было видно, разграничивали эти понятия и потому то они оказались совершенно непонятыми их противниками.

³⁹⁷ - Прение Даниила с Максимом, 6.

³⁹⁸ - Полемич. сочинения Вассиана Прав. Соб. 1863 г. ч. III. 204, 208.

³⁹⁹ - Прение Даниила с Максимом, 4.

⁴⁰⁰ - Зиновий Отенский. Истины показание к вопросившим о новом учении Казань, 1863 г., 908; сравн. слова Даниила, сказанные Максиму. (Прение его с Максимом, 6). С другой стороны сравн. слова учеников Косого (Истины показание, 913–914) с словами Максима Грека (Сочин. Макс. ч. III. 202–205).

⁴⁰¹ - Прение Даниила с Макс., 5. 15.

⁴⁰² - Сочин. Макс. ч. III. стр. 151–156.

⁴⁰³ - Т. Барсов. Константинопольский патриарх и его власть над русскою церковью. СПб. 1878 г. 569–573.

⁴⁰⁴ - Прение м. Даниила с Максимом., 12. 1.

⁴⁰⁵ - Он объясняет это ошибкою и «нелепотным презрением», данных ему толмачей «понеже аз, продолжает он, тогда неведах различие сицевых речений, аще бы ведах бы, никакже бы замолчал, но всяко исправил бых такову нелепотную опись. Которая бы польза мне от сих черных рубищ и молитв иноческого жительства и многолетних сих скорбей моих, аще обрящуся хуля на Господа и Бога и Спаса моего Иисуса Христа, наньже уповах от младых ногтей»? (Соч. Макс. ч. I, 34; срвн. ч. III. слова IX–X, 60–92).

⁴⁰⁶ - Под сим именем приведен небольшой отрывок из песни «слава в вышних Богу».

⁴⁰⁷ - Соборный суд над Максимом (1525 г.) находится в начале «прения м. Даниила с Максимом» и составляет самостоятельное целое по отношению к последнему. Прение м. Даниила с иноком Максимом содержится в рукописи Импер. Публ. Библиот. из древнехранилища Погодина № 1597, л. 26–61. с ее «прение» издано в. Чт. Общ. Истор. и Др. Росс. 1847 г. № 7, отд. II. Один из списков прения м. Даниила с Максимом имеется в рукописи биб. купца Хлудова № 75 л. 775–788. другой список известен мне по рукописи графа А. С. Уварова, рукоп. в 4 л. №831.

⁴⁰⁸ - Прения м. Даниила с Максимом, 4. 6.

⁴⁰⁹ - Соч. Максима, ч. II, Послание к митрополиту Макарию, 365. Сказание о Максиме Греке в рукописи Москов. Синод. библ. Горский и Невоструев. описа-рукоп. Москов. Синод. биб, отд. II, кн. 2, 578–581. Курбский. Сказания, 39–40, по 2 изд. Востоков. Описание Румянц. Музея, 242–243. Описание рукоп. Соловецк. биб. Прилож. к Прав. Соб. 1878 г. апрель, 163–164. Рукоп. купца Хлудова в Москве. № 60, л 29–30.

⁴¹⁰ - Прение Даниила с Максимом, 8.

⁴¹¹ - Прение м. Даниила с Максимом, 7–9. – Прение Даниила с старцем Вассианом, 9.

⁴¹² - Прение м. Даниила с Максимом, 5–6.

⁴¹³ - Описан Рукоп. Синод. биб. отд. II, кн. 2, 578–581.

⁴¹⁴ - Сочин. Максима, ч. I, 34–35.

- ⁴¹⁵ - Карамзин, VII, примеч. 298.
- ⁴¹⁶ - Соловьев. История России, V, 403, изд. 3. М. 1864 г.
- ⁴¹⁷ - Этот абзац вставлен в текст из дополнения к печатному оригиналу – прим. электронной редакции.
- ⁴¹⁸ - Прение м. Даниила с Максимом, 7–13. Прение м. Даниила с Вассианом, 9.
- ⁴¹⁹ - Сочин. Макс. ч. II, стр. 372.
- ⁴²⁰ - Сочин. Макс. ч. III. стр. 61.
- ⁴²¹ - Сказание Максима ркп. Импер. Пуб. Библ. F, 1 № 447. – Карамзин. VII, примеч. 343, 345. – Сочин. Макс. Грека, ч. II, 369–370, 374. Опис. рукоп. Московской Синод. Библ. отд. II, кн. 2, 578–581.
- ⁴²² - Сочин. Макс., ч. II, 369–370.
- ⁴²³ - Истор. Русск. церкви. Макария, т. VI, 192–193, в примечании 264.
- ⁴²⁴ - Первый сослан был в Коломну, а последний, по одним известиям в Соловки, по другим – в Волоколамский монастыре. – Карамз., т. VII, примеч. 343. – О сочетании второго брака Василия Иоанновича. Чт. в Общ. Истор. и Др. Росс, 1847 г. № 8, 4; ркп. Имп. Пуб. Биб. из древлехр. Погодина, № 1597, л. 1–18. Курбский говорит, что Сильван уморен был злою смертью за малые дни в своем епископском доме самим митрополитом Даниилом. Курбск. Сказания, изд. 2, 42. – по другим сказаниям, Сильван был заточен м. Даниилом в Волоколамский монастырь и там иноки сего монастыря «в дым повесили» Сильвана и там он «в дыму задушен скончался». Ркп. Моск. Синод. Библ. № (не разборчиво) л. 26–35. Описание Горского и Невоструева, отд. II, кн. 2, 578–581. Описание рукоп. Соловецкой библиотеки, прилож. К Прав. Соб. 1878 г. апрель, стр. 163–164. – Из всех разнородных сказаний можно вывести только то общее заключение, что м. Даниил действительно жестоко преследовал и наказывал просвещенного старца Сильвана – деятельного сотрудника и соучастника Максима Грека. Скорее всего можно согласиться с известием, что Сильван попал в заключение в Волоколамский монастырь, который во время Даниила сделался постоянным убежищем для всех более или менее

важных преследуемых им лиц. Доказательством просвещенности Сильвана может служить и то, что в некоторых рукописных списках бесед Златоуста на св. Матфея сохранялось свидетельство, что перевод их сделан Сильваном. Рукоп. Моск. Син. Типогр. № 1553 по стар. каталогу, и № 83 по новому каталогу.

⁴²⁵ - Прение Даниила с Максимом, 7, 10. Заслуживают внимания с этой стороны слова Досифея еп. Крутицкого, сказанные им на соборе, судившем Вассиана. Когда Вассиан сказал, что он написал свою кормчую с благословения м. Варлаама и собора, в числе членов которого находился и Досифей, то последний начал отказываться и отвергать слова Вассиана, говоря, что мы ему не советники и в чем же, советники у него свои: Максим Грек, Михайло Медоварцев, старец Сильван. (Прение Даниила с Максимом, 2).

⁴²⁶ - Для характеристики душевного состояния Максима Грека во время его заключения в Тверском Отроче монастыре может служить его собственное сочинение «сия словеса сотворил есть инок в темнице затворен и скорбя, имиже себе утешаше и утверждаше в терпении в 7040 (1532) году». В нем страдалец между прочим пишет: «не тужи, ни скорби, ниже тоскуй о них же, любезная ми есть душе, от них же наипаче подобаше ти благая прияти, о них же в духовне пользовала еси, предложивши им трапезу, Духа Свята исполнену сиречь оцетворное сказание богодухновенного песнопения Давидова, преведши е от беседы еллинския на беседу шумящаго вещания русскаго, и ины многия книги душеполезныя, овех убо преведши, овех же премного имущих ложное чужих словес красотою истины утвердивши, но паче благодарствуй Твоему Владыце, и хвали и слави Его благоразумно, о них же сподобил тя есть в нынешнем житии малыми привременными скорбми отдати с лихвою весь долг-много талант, ими же должна была еси»... Рукоп. Импер. Публ. библи. I, F, № 425, л. 463. 259–260. (Этот абзац вставлен в текст из дополнения к печатному оригиналу – прим. электронной редакции.)

⁴²⁷ - Соч. Макс. ч. II, 375. На гнев митрополита указывают и другие исторические свидетельства, сохранившиеся в разных

сказаниях о Максиме.

⁴²⁸ - Исповед. веры, соч. Максима Грека, ч. II, 375, ч. I, 35.

⁴²⁹ - Описание рукоп, синод, библиот., отд. II, кв. 2, 578–581.

⁴³⁰ - Карамзин, т. VII, 180–181, прим. 343–345.

⁴³¹ - Акты Археогр. Экспед., т. I, № 173, 145.

⁴³² - Полное собрание русских летописей, т. VI, 265.

Карамзин, т. VII, 157–158.

⁴³³ - Прение Даниила с Вассианом-старцем. Чт. в Общ.

Истор. и Древн. Рос. 1847 г., № 9, отд. IV, 2.

⁴³⁴ - Полемические соч. Вассиана. Прав. Собес. 1863 г., III, 182–183.

⁴³⁵ - Сочин. Максима Грека, ч. I, 35, ч. II, 334.

⁴³⁶ - 'Макарий, Истор. Русской Церкви. т. VIII, СПб. 1877, 149–150.

⁴³⁷ - Наприм., правила Иоанна митроп. русского, несколько правил из ответов Нифонта, архиеп. Новгород., Кирику.

⁴³⁸ - Оно напеч. в Собрании Соч Максима Грека, ч. III, 243–245.

⁴³⁹ - Прение Даниила с Вассианом, 2. 7.

⁴⁴⁰ - Просветитель, 588. 536.

⁴⁴¹ - Прение м. Дан. с Вас., 1.

⁴⁴² - Сочин. Максима Грека, ч. III. 88.

⁴⁴³ - Павлов, Первоначальный Славянорусский Номоканон, Казань, 1869 г., 80–81. Розенкампф, Обзорение Кормчей книги, Макарий, Ист. Рус. Церкви., т. V, 1–30; т. VIII, 143–168.

⁴⁴⁴ - Прение м. Даниила с Вассианом, 2–3.

⁴⁴⁵ - Рукоп. Импер. Публич. Библиот., Ф. II, № 74, л. 447. А. Павлов, Исторический очерк секуляризации церковных земель в России. 72–73.

⁴⁴⁶ - Прение митр. Даниила с Вассианом, 2.

⁴⁴⁷ - П. С. Р. летопис., т. VI, 257.

⁴⁴⁸ - Прение м. Даниила с Вассианом, 2–3. 7.

⁴⁴⁹ - Рукоп. Импер. Пуб. Библиот., Ф. II, № 74, л. 376–377.

Рукоп. Моск. Дух. Акад. № (не разборчиво), л 207–218.

Тихонравова, Летописи рус. литер и древн., т. V отд III, 140.

⁴⁵⁰ - Прение Даниила с Вассианом. 37. Сравн. рукопись Император. Публичн. библиот., Q. XVII, № 15, л. 68–287. Там и здесь, напр. находятся сказания об авве Геласии, ссылки на 24 правило IV вселенского собора.

⁴⁵¹ - Migne. Patr. Curs, complet. Ser. graec, tom. CXXXVII. Theodori Balsamoni tom. 1, pag. 472–473. Вообще в древних славянских кормчих заметны неточности и наслоения, может быть, даже преднамеренные, особенно резко бросающиеся в глаза в тех правилах, которые касаются права монастырей владеть землями и крестьянами. В старопечатной кормчей, в толковании на 24 правило IV вселенского, Халкидонского, собора находится между прочим такое выражение: «да сохраняют же имения их (монастырей) и стяжания, села и винограды и вся прочая неотъемлема и не отходна от них». Эти слова взяты из толкования Аристена, которое в соответствующем месте читается так: «φυλάττεσθαι δε και τὰς ἀκινήτους αὐτοῦ κτήσεις ἀνεμοκλήτους»,. См. старопечатную кормчую 1653 г. издания Московского, л. 103. Сравн. Migne. Patr. Curs, complet. Ser. graec, t. CXXXVII. pag. 473. В подлиннике толкования не оказывается ничего соответствующего словам славянского перевода: «села и винограды». Еще пример: см. толкование на 12 правило VII вселенского собора. Кормчая 1653 года, л. 214. Migne. Patr. Curs, complet. Ser. graec, t. CXXXVII. pag. 953. Подробн. у Горчакова, о земельных владениях всероссийских митрополитов, патриархов и свят. синода 135–168.

⁴⁵² - Розенкампф, Обзорение кормчей книги, по первому изданию, 9. 76. Макарий, История Русской Церкви, т. VIII, 157.

⁴⁵³ - Исторические свидетельства о переводе Максимом Греком правил и толкований очень вески: свидетельство патриарха Иоакима (Остев, Казань, 1865 г., 30–31), монаха Евфимия (рукоп. библиот. А. м. Хлудова в Москве, № 77, л. 1–17). См. также, Попов, Описание библиотеки Хлудова, М. 1872. 201–203. Макарий, История Руск. Церкви, т. VIII, 158, примеч. 199, Вассиана Косого (его канонический трактат, приложенный к его собранию кормчей). В трактате Вассиана находится только

переводы трех соборных правил, несомненно сделанных Максимом. Но имея в виду то обстоятельство, что толкования Вальсамона встречаются и в сочинениях м. Даниила (толкование на девятое правило св. Василия Великого в 15 слове его соборника) и в сводной кормчей (Розенкампф, Обзор кормчей книги, приложение № VII, 209–312. Здесь наприм. встречается толкование Вальсамона на 27-е правило св. Апостол) и даже в собственных сочинениях Максима (описание рукописей Соловецкой библиотеки, 482–483. Здесь приведено толкование Вальсамона на 65 правило Трульского собора), нужно придти к тому положению, что Максим Грек сделал перевод полного кодекса правил и толкований на них. То обстоятельство, что Максим Грек сам ни чего не говорит о своем труде, равным образом и то, что в суде над ним почти не затрагивался его перевод правил и толкований на соборах, судивших Максима, упоминались вскользь и его «правила»,) ничего не говорят против возможности его действительного существования, особенно по тому, что сам митрополит Даниил пользовался переводом правил и толкований, сделанных Максимом, как это видно будет ниже.

⁴⁵⁴ - Действительно, между цитатами Даниила, заключающими в себе XXIV правило IV вселенского собора и толкование на него Вальсамона, и ссылкой на то же правило и толкование, находящиеся в каноническом трактате Вассиана, замечается буквальное сходство. В цитате Даниила попадают только ничтожные пропуски некоторых слов и ошибки, происшедшие от неправильного чтения. В кормчей Вассиана, наприм., читается: «учащие», у Даниила – «угощя», слово совершенно непонятное и, очевидно, происшедшее от неправильного чтения слова – «учащие». Срав. Прение Даниила с Вассианом. 4–5, с одной стороны и рукоп. Имп. Публ. библ. Ф. II, № 74, л. 337–338 с другой. Ср. также стпропечатную кормчую 1653 г., л. 352.

⁴⁵⁵ - Рукоп. Воскресен. Новоиерусалимской библ. № 28. Чтения в Общ. Истор. в Древн. Росс. 1847 года, № 7. Опись книг Иосифова монастыря, 13.

⁴⁵⁶ - Макарий, Истор. Рус. церкви, т. VIII, 159–160.

⁴⁵⁷ - Барон Розенкампф, Обзорение кормчей книги в историческом виде М. 1829 г. 13–14.

⁴⁵⁸ - Прение Даниила с Вассианом, 6.

⁴⁵⁹ - Историч. словарь и святых русской церкви, СПб., 1836 г. 136–138.

⁴⁶⁰ - Полное Собр. Рус. Летоп. т. VI. 196. под 1472 годом.

⁴⁶¹ - Акты А. Эксп. т. I, № 213, 203. Ключевский, Древнерусские. Жития святых, как истор. источник. М. 1871 г. 240–243.

⁴⁶² - Житие м. Ионы в рукоп. Новг. Соф. библи., № 1491, л. 176–200. Смотр. также у Николаевского, Рус. проповедь XV и XVI вв. Журн. Мин. Народн. Просвещ. 1868 г., т. 137, 364.

⁴⁶³ - Чтен. в Общ. Истор. и Древн. Рос. 1847 г., № 7, отд. IV, 13.

⁴⁶⁴ - Рукоп. И. П. библи. Q. I. №173. Служба и житие Макария Калязинского. Рукоп. И. П. библи. и древнехранилища Погодина, № 1571, л. 28–47. Рукоп. Моск. Епарх. библи. при Высокопетровском монаст. № (не разборчиво) л. 118–154. Рукоп. Имп. Пуб. библи. из древнехран. Погодина, №1581, л. 67–83. Лебедев, Описание Троицкого Калязин. мон., Ярославль, 1867 г., 19–22. Никонов. летоп. VI, 227. Митропол. Макарий 1547 г. установил всеобщее чествование препод. Макария Калязинского. А. А. Э. т. I, № 213, 203.

⁴⁶⁵ - При открытии мощей св. Макария он пришел в такой религиозный восторг, что, по словам одного жития Макария, «пренебреже власть, презре величество, не пощаде драгия одежды, повержся на землю, моляшся со умилением». Автор статьи: «Описание рукописных сборников Новгор. Соф. библи.» отнес вышеприведенные слова к м. Даниилу, который по всем встречавшимся мне житиям св. Макария не указывается лично присутствующим при открытии его мощей. Вышеприведенные слова действительно воспроизводит одно житие Макария Калязинского, но оно относит их к личности князя Юрия Ивановича, а не м. Даниила. См. Летопись занятий Археогр. Коммис. 1864 г., вып. III, СПб. 1865 г., 86–87. Сравн. рукоп Соф. библи., № 1356. л. 746.

- ⁴⁶⁶ - Прение Дан. С Вассианом, 9, 11.
- ⁴⁶⁷ - Рукоп. Волоколамского монастыря, хран. в мон. ризнице, № (не разборчиво) XVI л., 162. Подобное и в житиях препод. Макария. Рукоп. И. П. биб. из древнехр. Погодина, № 1571, л. 28–43.
- ⁴⁶⁸ - Прен. Дан. с Васс. 3, 11.
- ⁴⁶⁹ - «Мы чтим, писал Вассиан против обвинения Иосифа Волоцкого, киевских и всех русских чудотворцев, и называем их знаменосцами». Полев. соч. Васс., Пр. Собес. 1863 г., ч. III, 204–205.
- ⁴⁷⁰ - Пример подобного отношения можно видеть в новгород. архиепископе Сергие, родом москвич. Полн. Собр. Рус. Летоп. т. III, 243–244, т. V, 41–42. Иоанн III не хотел почитать Варлаама Хутынского. Николаевский, рус. проповедь в XV в XVI вв., Журн. Мин. Народн. Просвещ. 1868 г., т. 137. 363–365.
- ⁴⁷¹ - Рукоп. Императ. Публ. библ., Ф. II, № 74, 376–377.
- ⁴⁷² - Рукоп. Имп. Публ. биб. XVII, № 64, л. 294. Послание Иосифа Волоцкого к Челядину.
- ⁴⁷³ - Именно на 115-е, старопеч. Кормчая 1653 г., л. 162.
- ⁴⁷⁴ - Рассуждение Вассиана о неприличии монахам владеть вотчинами. Чтения в Обществе Истории и Древностей Российских 1859 года, кн. III, отд. 3.
- ⁴⁷⁵ - Прение Даниила с иноком Максимом Святогорцем. Чт. в Общ. Ист. в Древн. Рос. 1847 г., № 7. 7, 8.
- ⁴⁷⁶ - В главнике м. Даниила между многими другими статьями находятся и следующие: «Сократа, мудреца еллинского, вопросы и ответы», Аристотеля философа от епистолии к царю Александру Македон». Рукоп. Моск. Дух. Акад. (не разборчиво), главы 13–14.
- ⁴⁷⁷ - См. рукоп. Новг. Соф. биб. № 1281, послание 6-е. Здесь находится сказание об Александре Македонском.
- ⁴⁷⁸ - Прение Даниила с Вассианом, 3, 11. Прение Даниила с иноком Максимом. Чт. в Общ. Ист. и Др. Рос. 1847 г., № 7. 10.
- ⁴⁷⁹ - Рассуждения Вассиана о неприличии монастырям владеть вотчинами. Чт. в Общ. Ист. и Древн. Рос. 1859 г., № 3. 6.

⁴⁸⁰ - Полемич. соч. Вассиана, Правосл. Собесед. 1863 г., ч. III. 190, 192–195 и 208.

⁴⁸¹ - Имени этого строителя вовсе не находится в списке Строева. У него строителем Ниловой пустыни Белозерской назыв. Тихон под 1515 г., Маркелл под 1526 г., Иона под 1559 г. Время строительства Христофора можно полагать после Маркела, т. е. после 1526 г. Строев, Списки иерархов и настоятелей русской церкви, стран. 87. Очень может быть, что Вассианова пустынь имела отдельную администрацию от Ниловской.

⁴⁸² - Прение Даниила с Вассианом, 10–11. Прение Даниила с Максимом. 8–9.

⁴⁸³ - Сочин. Максима Грека, ч. III. IX, 60–79.

⁴⁸⁴ - Прение Дан. с Вас., 11–28. Сравн. рукоп. Москов. Акад., № 197, слово 5-е.

⁴⁸⁵ - Прения м. Даниила с Вассианом, 2. 7.

⁴⁸⁶ - Это видно из одного послания великого князя в Волоколамский монастырь, в котором он просил прислать ему крест, бывший на схиме старца Касьяна Босаго и приказывал Тихону Ленкову привезти его с собой в Москву, «а Васьяна князь Иванова приказал бы Тихон беречи Феогносту Ленкову» Послание написано 4 марта 7040 года. Рукоп. Син. библ., № 927, неописанная, л. 113–115.

⁴⁸⁷ - Курбский говорит, что в Иосифовом монастыре «иноки умориша вскоре» Вассиана. Сказания князя Курбского, изд. 2-е. 5. Вполне доверять Курбскому невозможно. Несомненно известно, что в следующем 1532 г., в марте Вассиан был еще жив. Рукоп. Москов. Синод. библ. № 927, л. 115. См. также: Новоструев, Рассмотрение книги Хрущова: исследование о сочинениях И. Волоцкого, 70–71. Автор письма «о нелюбвах между Иосифовскими и белозерскими иноками» говорит о смерти Вассиана просто, что «он преставися и погребен бысть тамо (в Волоколамском монастыре)». Прибавл. к Творен. св. Отец ч. X, 508. А Курбский в предисловии к переводу творений И. Дамаскина говорит, что в Волоколамском монастыре «преподобно-мученик Вассиан венец мучения приял от Бога».

Востоков, Опис. Румянцев, музея, 243–244. Рукоп. библ. Хлудова, № 60, л. 29–30.

⁴⁸⁸ - В описи имущества Волоколамского монастыря 1545 года при перечислении икон, находившихся в старом приделе, сказано: «да в том же приделе икона образ Пречистыя, обложена серебром, стоит над гробом князь Ивановым Косого». Рукоп. Волоколамского монастыря, хранящаяся в монастыр. ризнице, № (не разборчиво) скоропись XVI в., л. 13.

⁴⁸⁹ - Монастырский вопрос занимал русское общество очень долгое время и после митр. Даниила. Об этом можно судить на основании следующего литературного памятника, относящегося или к концу XVI в. или к началу XVII в. Это – «поучение об общем житии иноческого сущаго чина спасительнаго пребывания св. отец, и о самочинном – о сваробоицком и худом житии иноческом сиречь о особном своевольном житиишки, и о скитском, и о пустынном добром житии». Здесь находятся любопытные указания на распущенность монашества. Рук. Соф. библ. № 1445, л. 351–356. (Этот абзац вставлен в текст из дополнения к печатному оригиналу – прим. электронной редакции.)

⁴⁹⁰ - Полное Собр. Рус. Летоп., т. VI, 266–267.

⁴⁹¹ - Полное Собр. Рус. Лет., т. VI, 265. Один из сборников Москов. Син., бывшей Патр. биб., представляет богатые данные для характеристики отношений Василия Иоанновича к Волоколамск. монастырю и особенно к Кассьяну Босому. В сборнике находится житие Кассьяна Босого с подробным изложением обстоятельств восприемничества им Иоанна IV. Здесь также помещены списки с посланий Василия Иоанновича, адресованных им в Волоколамский монастырь: 1-е послание в. князя игумену Нифонту с братией с уведомлением, что по молитвам Даниила, – митрополита всея Руси, послал ему Бог сына и с просьбой бить челом Кассьяну Босому о восприемничестве им новорожденного, 2-е послание в. князя адресовано Кассиану с просьбой молиться о здравии сына Иоанна (IV); 3-е послание в. князя к Кассиану с уведомлением о болезни сына Иоанна и с просьбой о молитве за больного; 4-е послание в. князя в Волокол. монастырь, где он просит

прислать ему крест, бывший на схиме Касьяна. Здесь наход. посл. Волоколамских властей Василию Иоанновичу о смерти Касьяна (ум. 11 февр. 7040 г.). Рукоп. Моск. Син. биб. из неописан. № 927, л. 104–172.

⁴⁹² - Полн. Собр. Рус. Летоп. т. VIII, 285; т. VI. 267–268.

⁴⁹³ - П. Собр. Рус. Летоп., т. VI, 267–276; Царственная книга, СПб. 1769 года, 32–33.

⁴⁹⁴ - Обиходник Волоколамского монаст. составленный Евфимием Турковым, рукоп. Москов. Дух. Акад., № (не разборчиво) л. 24.; Рукоп. Волоколам. монаст., хранящаяся в монастырской ризнице, № (не разборчиво). Выписка из Обиходника Волоколам. монастыря конца XVI в. еп. Леонида. Чт. в Общ. Истории и Древн. Рос. 1863 г. кн. IV, отд. V, 4. В актах монастырских встречаются жалованные грамоты в. князя Волокол. монастырю. Рукоп. Волокол. монаст., в монастырской ризнице, № (не разборчиво) л. 17–20. Жалованная грамота на имя игумена Нифонта от 20 марта 1528 года.

⁴⁹⁵ - Так в один раз он отослал туда двести десять рублей, которыми Волоколамские иноки прекрасно воспользовались, купив «у Васильевых детей сельцо Начапино, да Ивашково, да Комяково, да Скурлово, да две пустоши: Ярилово да Кузнечково. В другой раз митрополит пожертвовал двести двадцать рублей. На третье пожертвование митрополита, состоявшее из ста рублей, в монастыре были «обложены Спасов образ, да Пречистые, да Предтечев, да дека на Евангелие сребрена, да сень у царских дверей». Несколько позднее митрополитом сделано было еще пожертвование в шестьдесят рублей, на которые Волоколамские иноки «ворота святые izdelали и подписали». Рукопись Московской Епарх. библиотеки при Высокопетровском монастыре в № л. 43–44. Запись дачей Иосифо-Волоколамскому монастырю, рукоп. XVI в.

⁴⁹⁶ - Житие Пафнутия Боровского в рукописях: Императорской Публич. библ. XVI в. Q 1, № 67, л. 15 и Москов. Духов. Академии № (не разборчиво) Волон., л. 244. Снес. А. А. Эксп. I, 213.

- ⁴⁹⁷ - Полн. Соб. Рус. Летоп., т. VI, 267–276; т. VIII, 285–286.
- ⁴⁹⁸ - П. С. Р. Летоп., т. VIII, 285. Царствен, книга, 14–30. Никонова летоп. VI, 259–261. Степенная кн., ч. II, 211–218.
- ⁴⁹⁹ - П. С. Р. Летоп. т. VIII, 285–286. Щербатов, Ист. Российская от древнейших времен, т. V, ч. I, 4–5.
- ⁵⁰⁰ - П. Соб. Рус. Летоп., т. IV, 298–299.
- ⁵⁰¹ - Карамзин, т. VIII, 6–7.
- ⁵⁰² - Щербатов, Ист. рос. от древнейших времен, т. V, ч. I, 7.
- ⁵⁰³ - П. С. Р. Летоп. т. VIII. 287–288. Царств, книга, 40–41. Никон. летоп. ч. VII, 4–6. Татищев, кн. V, по сочинителю ч. IV, 222. Соловьев, т. VI, изд. 2, 14–24.
- ⁵⁰⁴ - О чем свидетельствует множество жалованных грамот Юрия Ивановича, данных им на имя митроп. Даниила. Рукоп. Москов. Публич. Музея № 1620, лл. 23–24, 96–97, 100–103.
- ⁵⁰⁵ - П. С. Р. Лет. т. VIII. 286–287. 292. Карамзин к несчастной судьбе князя Юрия Ивановича относится неопределенно: он не решается ни защищать Юрия, ни доказывать его виновность. Ист. Госуд. Рос. т. VIII. 8–10. Соловьев более склоняется в пользу действительной виновности кн. Юрия. т. VI, изд. 2, 3–9. Но исторические памятники ближе к истине говорят противное. Степенная кн. Передаёт, что Юрий Иванович был заключен в темницу советом боярским и прибавляет: «бояху бо ся, егда как людие к нему обратятся». Ст. кн. II, 238.
- ⁵⁰⁶ - Карамзин, т. VIII, 10, см- примеч. 10. Щербатов в своей истории приводит одно свидетельство, в котором падение кн. Юрия объясняется интригами бояр и желанием их воспользоваться властью в малолетство Иоанна IV. Нерасположение Елены и бояр к братьям умершего вел. князя видно уже из того, что они не были введены в состав боярской думы, хотя все права к тому находились на их стороне. Щерб. Ист. Рос., т. V, ч. I, 8–19.
- ⁵⁰⁷ - А. Истор. т. I. и 139, 201.
- ⁵⁰⁸ - Полн. Соб. Рус. Летоп., т. VIII. 292–295; т. III, 200. Карамзин, VIII. 14–16. Никон. Летоп. VII, 13–18. Соловьев, т. VI, изд. 2-е, 9–14. Степенная книга прямо обвиняет бояр в гибели невинных князей Юрия и Андрея. Степ. кн. II, 238. 243–244.

Щербатов, История российская от древнейших времен, т. V, ч. I, 103–106.

⁵⁰⁹ - История Российской Иерархии, III. 712–714. Павлов, Истор. Очерк секуляризации церков. земель в России, 102–103.

⁵¹⁰ - Полное собрание русских летописей, т. VI, 290–300, VIII, 295.

⁵¹¹ - Щербатов, Ист. рос., т. V, ч. I, 134–135.

⁵¹² - Рукоп Москов. Дух. Акад. № (не разборчиво) л. 425.

⁵¹³ - Царствен. книга, 1769 г., СПб., 75–76.

⁵¹⁴ - Рукоп. Москов, Духов. Акад. № (не разборчиво) л. 413, 420.

⁵¹⁵ - Щербатов, История рос., т. V, ч. I, 137–138.

⁵¹⁶ - Царств. кн. СПб. 1769 г., 75–76. Именно Даниил, сообщая с Бельским, дал боярство князю Юрию Михайловичу Голицину. Щербатов, V, ч. I, 137–138.

⁵¹⁷ - Полное собрание русских летописей. т. VIII, 295. Карамзин, т. VIII, примечание 80. Никонова летопись, VII, 19.

⁵¹⁸ - П. С. Р. Летоп., т. IV, 303. Первая Псковская летоп. Царствен, книга, 76. Автор статьи под назв. «О трудах Максима Грека», напечат. в Журн. Мин. м. Просвещ, 1834 г., ч. III, 243–278, неизвестно на основании каких данных утверждает, что Даниил был отправлен в заточение в Кирилло-Белозерский монастырь. Утверждение вполне безосновательное. Автор Степенной книги, повествуя о крамолах и распри бояр, о грабительстве их и проч. с религиозным негодованием говорит о низвержении Даниила: «не токмо же между собою сие (распри и грабежи) содеваху, но и великому хриstopодобному чину архиерейскому превысочайшаго святительства приразишася своея ради междуусобныя крамолы: м. Даниила с митрополия сведоша в Иосфов монастырь» Ст. кн. II, 244, Щербатов, Ист. рос., т. V, ч. 1, 137–138.

⁵¹⁹ - Рукоп. Имп. Публ. библ. Q. XVII, № 15, 236. Акты А. Экспед. т. I, № 185, 163.

⁵²⁰ - Полное собр. рус. летоп., т. XV, 503.

⁵²¹ - Полное собр. рус. летоп., т. VIII, 295 и Акты Археограф. Экспед., т. I, № 185, 163.

⁵²² - П. С. Р. летоп., т. IV, 303; VIII, 295. Стоглав изд. Кожанчикова, 278–279. Тихонравов, Летописи русской литературы и древности, т. V, 1863 г., отд. III. Статья «К материалам для Истории Стоглава.» Жданов, Журн. Минист. м. Просвещ. 1876 г, август, 213–215.

⁵²³ - Степен. кн. II 244. Полн. собр. рус. летоп. т. IV, 304. Карамзин, т. VIII, 68–72.

⁵²⁴ - Точное, неподлежащее никакому сомнению, известие о времени смерти Даниила найдено мною в одной рукописи Волоколамского монастыря. Рукопись содержит в себе, опись церковного имущества Волоколам. монастыря, составленную в 1545 году (7053 г.) старцем Зосимою и книгохранителем Паисием. В описи на обороте одного чистого листа, которому предшествуют несколько таких же чистых незаписанных листов, находится следующая запись: «лета 7055 (1347) майя 22.го преставися бывший Даниил митрополит всея Руси». Далее следует перечень пожертвованных митрополитом книг. Опись имущества составлена 1545 года за два года до смерти Даниила. Но запись о смерти Даниила сделана на особом листе. Почерк руки, какою написана заметка, одинаков с почерком, каким написана большая часть рукописи, но только более крупный, и запись сделана более отчетливыми чернилами. Переписывал книги инок Зосима, он же, вероятно, внес и запись о смерти Даниила, как очевидец и как должностное лицо, которому необходимо было поместить в составленную им ранее опись вновь поступившие по смерти Даниила в монастырскую библиотеку книги, что он и сделал. – Рукоп. Волоколам. монаст., в монаст. ризнице, № (не разборчиво) л. 25 об. – Неизвестно, на основании каких данных некоторые историки указывают на 2-е февраля 1539 г., как на время смерти Даниила. Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина, ч I, СПб. 1818, 114–115. Очевидно, здесь смешивается год смерти Даниила с годом его низложения.

⁵²⁵ - Выпись о начале Иосифова монаст.; рукоп. Моск. Духов. Академ. № (не разборчиво) Ак. Волок., л. 73–74. Строев, Списки иерархов и настоятелей рус. церкви, 182.

⁵²⁶ - Рукоп. Волоколам. монаст., в монастыр. ризнице, № (не разборчиво) л-46.

⁵²⁷ - В описи церковного имущества Волоколам. монастыря 1545 года после записи о времени смерти Даниила находится следующая, относящаяся к нему, заметка: «дал манастырю книг: св. евангелие тетро в десь, да другое тетр же в полдесь, Богослов в десь, Никонския послания в десь, да книгу главник в десь же, да две псалтири с следованием в полдесь». Из перечисленных здесь книг Даниила некоторые сохранились до настоящего времени, как видно будет ниже. Представленный перечень не обнимает собою всех пожертвованных Даниилом Волоколамскому монастырю книг. Сохранились подробные описания двух евангелий, отказанных Волоколам. монастырю Даниилом. В описи церковного имущества Иосифова монастыря, составлен. в 1590–1591 г., находятся следующие записи: «евангелие Даниила митрополита: заставицы и строки, и слова большие и статьи писаны красками, застежки сини серебряны, золочены, павалока бархат чернь с золотом, прикладочки четыре шелковы узенки, главица обвирана золотом». Описание второго евангелия: заставицы фряжски, прописаны золотом, строки и слова большие и статьи первые писаны золотом, и евангелисты писаны на золоте; застежки и сини и прибои серебряны, паволока атлас зелен. Данье митрополита Даниила». Рукоп. Волоколам. монаст., хранящаяся в монаст. ризнице. № (не разборчиво) л. 115–116. 120. Из книг, входивших в состав библиотеки м. Даниила, не все были переданы им Волоколам. монастырю. Некоторые книги подарены были м. Даниилом, своему другу Дионисию Звенигородскому. Опись книг Волоколам. монастыря, Чтен. в Общ. Ист. и Древн. 1847 г., № 7.

⁵²⁸ - Так в библиотеке Москов. Духовн. Акад. есть рукопись № (она же в Волоколам. монастыре значилась под № 82, а потом под № 85), содержащая в себе между прочим творения св. Иоанна Дамаскина и на половину написанная рукою самого

м. Даниила. Факсимиле письма Даниила сделано, а также показана историческая важность рукописи у Калайдовича. См. его «Иоанн экзарх Болгарский». Что действительно эта рукопись писана Даниилом, это подтверждает надпись на обороте первого листа рукописи: «книга св. Иоанна Дамаскина, писал Данила митрополит». Другая рукопись, оставленная Даниилом Волоколам. монастырю и содержащая в себе почти всю аскетическую литературу, называется «главником Даниловским». См. рукоп. Москов. Духовн. Акад. № (не разбочиво) Волок. Сборник XVI в. в листе, на 455 листах, имеет впереди на первом листе надпись: «Главник Данииловской», которая повторена и в конце оглавления книги. Третья рукопись Даниила – Псалтирь следованная, на обороте верхней доски которой и доселе сохранилась надпись: «сию псалтирю дал Даниила митрополит» которая повторена и в другом месте рукописи. См. Рукоп. Моск. Духов. Акад. № (не разборчиво) Волокол, л. 12, об. Четвертая рукоп. – -богато украшенное евангелие тетр. Пятая рукоп. собственного письма Даниила сборник, в котором сначала написан Симеон Новый Богослов. См. Чтен. в Общ. Истор. в Древн. Рос. 1847 г., № 7. Опись книг Волоколам. монастыря, 7. Рукоп. Моск. Дух. Акад. № . Между рукописями Импер. Публ. библ. находится полууставное прекрасного письма евангелие XVI в. с лицевыми раскрашенными изображениями Евангелистов на 450 листах, которое некогда принадлежало м. Даниилу. См. рукоп. И. П. Б. из собрания гр. Толстого, отд. II, № 149. Описание Славяно-русских рукоп. библиотеки гр. Толстого, изд. Калайдовичем и Строевым, Москва, 1825 г., 310. На первом листе рукописи находится надпись: «евангелие митрополичье Данииловское, в полдесть». Евангелие обтянуто золотым листом. На передней доске изображен Спаситель с Божией Матерью и И. Предтечею, а внизу надпись: «сие евангелие соорудил»... Следующее слово намеренно стерто. Из драгоценных вещей, оставленных м. Даниилом Волоколам. монастырю, до сих пор сохранилась только его золотая панагия, в коей на камне изображен пророк Даниил. Панагия в настоящее время находится в ризнице Моск. Успенского собора. Архимандрит Иосиф, путеводитель к

святыне и священным достопамятностям Москвы, изд. 5-е, Москва, 1878 г., 29.

⁵²⁹ - Им пожертвовано было монастырю пять сот девяносто рублей, сумма по тогдашнему времени очень большая. Рукоп. Москов. Син., бывшей Патриаршей, библи. № (не разборчиво) ст. кат. л. 56–57. 106. Рукоп. главного архива Минист. Иностр. Дел в Москве № (не разборчиво) ст. кат., л. 58.

⁵³⁰ - Рукоп. Моск, главного архива Минист. Ин. Дел № (не разборчиво) ст. кат. л. 58.

⁵³¹ - Рукоп. Москов. Синод., бывшей патриаршей, библи. № (не разборчиво) ст. кат., л. 56–57.

⁵³² - Так в Волоколамском столовом обиходнике накануне празднования дня преставления преподоб. Иосифа (9 сентября) после вечерни запрещалось гасить свечи «у преподоб. в гробнице и у митрополита гроба». Рукоп, Москов. Троице-Сергиевой лавры, № 739, л. 40 об. По обиходнику Волокол. мон., составленному Евфимием Турковым, в большие праздники требовалось: «покровы на гробницы на чудотворца Иосифа да на митрополичь гроб и на княжи гробы прикладывать». Рукоп. Волокол. монаст., хранящ. в ризнице, в монаст., № (не разборчиво) л. 32. О месте погребения митр. Даниила говорится так в Волоколамских обиходниках и синодиках: «а гроб митрополичь в церкви, в приделе в малом, близко алтаря на праве; а гробница с покровом, в свеча над ним поставлена при игумене Леониде Протасьеве, сроднице его». Рукоп. Москов. Синод., бывшей патриаршей библи., № (не разборчиво) ст. кат., л. 106. Леонид Протасов был игуменом Волоколамского монаст. с 1567 по 1573 г. Чтен. в Общ. Ист. и Древн. Рос. 1847 г., № 7. Опись книг Волокол. мон., стр. 11, 8. В описи монаст. имущества, составленной 1590–1591 года, о месте погребения Даниила и о гробнице его говорится: «а покров на гроб митрополита Даниила атлас таусент, на нем крест шит золотом и серебром. Да у Даниила митрополита в головах свеча поставленная». Рукоп. Волоколам, монаст., хранящаяся в монастырской ризнице: № (не разборчиво) л. 47. В настоящее время от гробницы м. Даниила не осталось ни каких следов, равно как после разных переделов,

произведенных в Волоколам. монастыре в позднейшее время, весьма трудно определить самое место его погребения. См. об этом в моей заметке о поездке в Волоколамский монастырь, напечатанной в Древ. и Нов. России 1880 года, январь.

⁵³³ - Рукоп. Москов. Духов. Акад, № 197, л. 274–276.

⁵³⁴ - Акты исторические т. I, №№ 35. 45. 47. 62. 63. 65. 66. 273. 275.

⁵³⁵ - Филарет Черниговский, Обзор Рус. Духов. литературы, стрн. 130–131. Ученые записки второго отд. Имп. Акад. Наук кн. III, СПб., 1856 г.

⁵³⁶ - Соч. Максима Грека, ч. I, 213–214; Никонов. летоп., VI, 258.

⁵³⁷ - П. Соб. Р. Летоп., VI, 271.

⁵³⁸ - В русском полемическом противокатолическом памятнике первой половины XVI в., написанном по поводу одного из посланий Николая Немчина кратко резюмируются идеи этого католического пропагандиста. – Рукоп. Москов. Духов. Акад. № (не разборчиво) л. 261–295. Подробнее об этом см. мою статью под заглавием: «Памятник противокатолический полемический XVI века». Журн. Мин. Нар. Просв. 1880, октябрь.

⁵³⁹ - Сочинения Максима Грека, ч. I, слова XI, XII, XIII, XIV, XV, XXI; XXII, XXV и проч.

⁵⁴⁰ - Православный Собеседник 1861 года, ч. II, 78–96. Послание Филофея к дьяку М. Мунехину на звездочетцы и на латины.

⁵⁴¹ - Карамзин, т. VII, 101, примеч. 189.

⁵⁴² - Карамзин, т. VII, 80. 100–101, 140–141. Было несколько русских посольств в Риме при Василии Иоанновиче. См. напр. рукоп. Имп. Пуб. Биб. из древлехранилища Погодина. № 1558, л. 121–122, из которой видно, что в 1528 году Еремей Трусов с товарищами были посылаемы в Рим к папе Клименту IV.

⁵⁴³ - Сочинения Максима Грека, I, XVI, 347–376. Влияние Николая Немчина на Феодора Карпова обнаруживалось в том, что «в нем развилось стремление проверять навеваемые отвне сомнения путем самостоятельного изучения источников христианского вероучения». См. послание Ф. Карпова к

Максиму Греку в рукоп. библ. купца Хлудова в Москве, № 74, ч. II, л. 843–845. Сравн. соч. Максима Грека, ч. I, 347.

⁵⁴⁴ - Сочин. Максима Грека, ч. I, 132. О католической пропаганде в рассматриваемое время см. статью Петрова «О влиянии западно-европейской литературы на древнерусскую». Труды Киевской Духовн. Акад. 1872 г., т. II, кн. III, 705–779. Приступы папства в России с целью подчинения ее церкви зависимости Рима отличались особенною настойчивостью, это тем более, что за папство были все западные государи, между тем как Россия тогда не особенно поражала своим могуществом. Великий князь Василий Иоаннович понимал опасность, какая угрожала России от католичества. В послании к одному Волоколамскому подвижнику Кассиану Босому великий князь просит его молиться об избавлении от латинства и бесерменства. Рукоп. Синод. библ. № 927, л. 113–115.

⁵⁴⁵ - «Рукоп. Новг. Соф. биб. № 1461, л. 109. На этой рукоп. есть пометка что она написана в 7044 г. (1536). Сравн. Обзор хронографов русской редакции А. Попова, вып. второй, Москва 1869 г., 130–131.

⁵⁴⁶ - Сочин. Максима Грека, ч. I, XXIII, 485–494. «Склад Максима Грека о поклонении св. икон противу Лютера» в рукоп. библ. А. И. Хлудова в Москве № 74, л. 908. Но из того, что Максим писал против Лютера, нельзя еще прямо приходить к заключению о существовании в его время в России лютеранской пропаганды, как то напротив делают некоторые ученые. Соколов: «Отношение протестантизма к России в XVI и XVII в.в., Москва, 1880 г., 53–57.

⁵⁴⁷ - Рукоп. Новгород. Соф. библ., № 1281, л. 305–307.

⁵⁴⁸ - Рукоп. F. 1, № 522. Принадлежал до последнего времени купцу Сокурову.

⁵⁴⁹ - Рукоп. № 197 в 4 л. на 494 л., полуустав. На первом листе рукописи находится следующая собственноручная надпись Платона митрополита Московского: «разныя м-та Даниила поучения довольно благоразумны: особливо для того времени, Вифания 1807 года».

⁵⁵⁰ - Рукоп. Славянские и Российские, принадлежащие почетному гражданину и археографической комиссии корреспонденту Ивану Никитичу Царскому. Разобраны и описаны Павлом Строевым. Москва, 1848 года, 722–725, рукоп. № 676 в 4 л. на 303 листах, скоропись. Рукоп. графа Уварова, в Поречье, № 730.

⁵⁵¹ - Рукоп. № (не разборчиво) стар. кат. в 4., скоропись на 334 листах. См. Описание славянских рукописей Московской Синод. библиот. Горского и Невоструева отд. II кн. 3, Москва, 1862 г., 147–164.

⁵⁵² - Рукоп. № 87 в 4 л. на 241 листе, скоропись. См. Описание рукописей и каталог книг церковной печати библиот. Хлудова, сост. Андрей Попов, М. 1862 г. 222–225. Современный список Данииловского сборника, сделанный с рукоп. Моск. Дух. Акад., имеется в библиот. Преосвящ. Макария. См. История рус. церкви, т. VII, 310, прим. Такой же точно список и с той же самой рукописи сделал и я для своих занятий.

⁵⁵³ - См. рукоп. Моск. Д. Акад, из собрания Волоколам. монаст. № (не разборчиво), полуустав, писана различными почерками XVI в., в 4 л. на 481 л, л. 58–68. Рукоп. в начале имеет надпись: «Сборник Фотеев». Он известен был, под таким названием и автору описи книг Иосифо-Волоколамского монастыря. См. Чт. в Общ. Ист. и Древн. Рос. на 1847 г. № 7, 7. Строев обозначает Фотиевский сборник, № 283, а еще ранее он значился под № 362. Костомаров пользуется сборником Фотия под № 492, который принадлежит уже по времени к самой последней нумерации, имеющей значение и по настоящее время. С рассматриваемого сборника Костомаров и издал поучение м. Даниила. Другой список поучения Давила находится в рукоп. Москов. Епарх. библиот. при Высоко-Петровском монастыре. См. сборн. № полуустав XVI в., в 8 л. на 418 л. В начале на белом листе имеется надпись: «Сборник Арсенев Луковниковского, дан в монастырь по душе», л. 127–139. Этот список поучения неполный. Он содержит в себе начальные общие суждения проповедника и опускает все обличения недостатков Московского духовенства, которые занимают очень видное место в полных списках поучения.

⁵⁵⁴ - Рукоп. XVII. Q. № 64. Из собрания гр. Толстого, отд. II, № 68, л. 337–343.

⁵⁵⁵ - Памятники старинной русской литературы, изданные Кушелевым-Безбородко, вып. IV, 200–204. Как неудовлетворителен Волоколамский епископ поучения, а отсюда и печатное его издание, можно видеть из следующих результатов сделанного мною дословного сравнения того и другого списка: наприм. в печатном издании (волоколамском) в одном месте вместо надлежащего «клирик» читается: «или крик», в другом месте читается: «же кому же», между тем согласно рукоп. Императ. Пуб. библ. должно читать: «ни кому же», что вполне соответствует ходу мыслей автора.

⁵⁵⁶ - Это послание м. Даниила напечатано в VII части Ист. Российской Иерархии Амвросия, напечатанной, но не изданной в свете. Посланию здесь дано название: «Устава Даниила, митрополита Московского». Оригинал для напечатания послания послужила рукопись Соф. библ. № 1281. См. Моск. Пуб. Музея № 1419 по катал. Ундольского. 256–278. Ср. рукоп. Румянц. музея № 89, 69–84.

⁵⁵⁷ - Рукоп. в 4 д. л. из Древнехранилища Погодина № 1149. Этот сборник принадлежал некогда библиотеке Волоколамского монастыря.

⁵⁵⁸ - Рукоп. в 4 д. л. на 245 л. Сведение о сем взято из Библиологического словаря П. М. Строева, изд. А. Ф. Бычковым.

⁵⁵⁹ - Рукоп. в лист. Библиологический словарь Строева.

⁵⁶⁰ - Сообщение П. Строева.

⁵⁶¹ - Рукоп. №1281 в л., на 409 л. Писана крупным прекрасным полууставом. На первом и чистом листе сборника надпись легкой скорописью: «Соборник Сельвестровской», – несомненное доказательство принадлежности его Сильвестру. Сборник Новгородской Софийской библиотеки, ныне С. Петербургской Дух. Академии, № 1281 подробно описан на основании записки м. Коншина, в статье начатой Голохвастовым и оконченной Архимандритом Леонидом «Благовещенский иерей Сильвестр и его писания» напечат. в

Чтениях Общества Истории и Древностей Российских 1874 года, книга I, 1–110.

⁵⁶² - Рукопись Новгородской Софийской библиот. № 1456 в 4 долю, на 112 листах, написана мелким полууставом.

⁵⁶³ - Рукопись № LXXXIX, в лист, на 214 листах.

⁵⁶⁴ - Рукопись библиот. Преосвященного Макария Литовского, ныне митрополита Московского. № 95. История русской церкви, том VII, 310.

⁵⁶⁵ - См. рукописный сборник № 1257, XVI века в 4 д. на 433 л., писанный полууставом, л. 67–78. Сборник писан рукой Вассиана, бывшего архимандрита Возмицкого, в бытность его иноком Волоколамского монастыря. Эта замечательная рукопись сначала составляла принадлежность Волоколамского монастыря, но потом какою то случайностью перешла в частные руки и в последнее время очутилась на московском рынке, где она и куплена была директором Московского публичного Музея В. А. Дашковым. На ней сохранились еще следы нумерации, хотя – нужно заметить – очень слабо, что зависело и от времени, а скорее всего от предосудительного намерения ее частных, временных владельцев.

⁵⁶⁶ - Один список находится в рукописи Московской Духовной Академии. См. сборник № л. 481–495. Сборник состоит из шести рукописей, писанных полууставом, во многих местах подходящим к скорописи XVI века, в 4 д на 596 листах. По Строеву этот сборник значится под № 361. Другой список находится в рукописном сборнике также Моск. Духов. Акад. № (не разборчиво) из собрания Волоколамского монастыря, л. 413–424. Списки окружного послания Даниила по рукописи Моск. Публ. Музея и Моск. Духов. Акад. № (не разборчиво) неполные; в них недостает целой второй части, касающейся, как известно, фактов современной Даниилу общественной жизни русского народа, вопроса об отношении к еретикам и политических неурядиц, вызванных боярским правлением в малолетство Иоанна IV. Мало того, в вышеуказанной рукописи Московской Духов. Акад. существуют пропуски, правда незначительные в самой первой части послания. Ср. рукоп.

Московской Духов. Акад. № (не разборчиво), л. 481 об. рукоп. Москов. Духов. Акад. № (не разборчиво). Полный список окружного послания, насколько известно, находится только в рукописном сборнике Москов. Духовн. Академии № (не разборчиво) из собрания Волоколамского монастыря, л. 413–424. С этой рукописи Костомаров напечатал окружное послание митр. Даниила. См. Памятники старинной русской Литературы, изд. Кушелевым-Безбородко при содействии г. Костомарова, вып. IV, 194–199. Печатное издание Костомарова не может похвалиться своей аккуратностью. В нем и при дословном сравнении нашел ошибки, то затемняющие мысли автора, то вовсе извращающие их. Такая неисправность тем более удивительна, что издание сделано с той же самой рукописи, какая была у меня под руками. Ошибки допущены следующие: Костомаров наприм. прочитал слово рукописи «оглѣуай» оглучаяй. Совершенно непонятное слово «оглучаяй» на самом деле должно быть заменено, согласно более строгому соответствию рукописи и другим спискам послания (смотри. Рукоп. Москов. Духов. Акад. № (не разборчиво) л. 490 об.), словом: оглаголуй, что вполне соответствует мысли автора. Очевидно, издатель опустил из внимания титло, действительно едва заметное, и отсюда вышла ошибка. Такая же точно ошибка повторена Костомаровым и в другом месте. Вместо того, чтобы слово рукописи «оглѣника» прочесть оглагольника, им оно прочитано другим словом «огульника». Или еще весьма важная ошибка: у Костомарова неправильно напечатано: «в особь не должны есмы», между тем эту фразу должно прочесть так: «и особне должны есмы». Очевидно, ошибка так важна, что она дает совершение обратный смысл тому, что хотел сказать сам автор. В оглавлении окружного послания между некоторыми списками существует разница, важная в библиографическом отношении; по обоим сборникам Москов. Духов. Акад. оно читается: «поучение и наказание о смирении, и о соединении, и о согласии и о любви и о соблюдении православныя веры и закона, учение и наказание всем купно, слово 39, тогда как в списке Москов. публичного Музея опущены слова: «учение и наказание всем купно, слово 39». Выражение: «всем купно»

определенно указывает то назначение, какое давалось поучению его автором, и вполне констатирует собою данное ему название окружного послания. Трудно определять истинный смысл выражения: «слово 39», встречающегося в двух Волоколамских списках окружного послания: свидетельствует оно о том, что это послание когда либо занимало тридцать девятое место в каком-либо обширном, не сохранявшемся до нас, сборнике сочинений Даниила, или же только о том, что оно в некоторых сборниках творений разных авторов занимало тридцать девятое место.

⁵⁶⁷ - Рукоп. Q. XVII, № 50, из собр. графа Толстого, отд. II, № 341, л. 251–256. Скоропись XVI в. на 377 л. Принадлежала Волоколамского-мон. игумену Евфимию, им собрана и частью написана. См. описание славянорос. рукописей, хранящихся в Москва в библи. гр. Ф. А. Толстого, изд. Калайдович и Строев. Москва. 1825, 472–487. С сей самой рукописи послание к Дионисию Звенигородскому издано в Актах Истор. т. I, СПб. 1841 г., № 293, стр. 534–537. Издано аккуратно, как обнаружилось по сделанным мною сличениям с рукописью.

⁵⁶⁸ - Сборник в 4 д. л. Библиографический словарь П. Строева. Эта рукопись сначала находилась в библиотеке Волоколамского монастыря.

⁵⁶⁹ - См. Рукоп. Москов. Дух. Акад. № сборник, полуустав XVI в. в 12 д. на 499 л., л. 93–110. Другой список послания находится в рукоп. Москов. Д. Акад. № (не разборчиво) XVI в., писанный полууставом и скорописью в 4 д. на 365 л., л. 107–111. Этот рукописный сборник у Строева значится под № 315. Третий список послания Даниила не имеет пред собою указания имени автора; оно обозначается так: «послание великого старца брату некоему утешительно от находящихся ему многих скорбей». См. рукоп. Моск. Дух. Акад. № л. 228–236. Четвертый список имеется в сборнике Волоколамского мон., входящем в состав рукописей Москов. Епарх. библи., при Высокопетровском монастыре. Рукоп. № писанная полууставом разных почерков XVI в., в 12 д. на 374 л., л. 163–170. По Строеву этот же самый сборник значится под № 71, а прежде он значился под № 580. Здесь послание озаглавлено так: «Послание. Благословение

Даниила митрополита всея Руси старцу». Послание заканчивается припиской, обозначающей время и место его написания, и совершенно, тождественной с припиской, имеющейся в списке послания по рукоп. Импер. Публ. библ. Волоколамские списки послания Даниила, за исключением списка, находящегося в рукописи Москов. Дух. Академ. № (1 не разборчиво) тождественны со списком Импер. Публ. библ. и отличаются от него разве только тем, что за исключением списка Москов. Епарх. библ. не имеют пред собою указания времени и места своего написания, что напротив имеется в рукописи И. Пуб. биб. За то список послания по рук. № ¹⁰¹/416 содержит в себе некоторые добавления, вставки сравнительно со всеми известными списками послания.

⁵⁷⁰ - Рукоп. Q. XVII, № 64. Из собрания графа Толстого, отд. II, № 68 л. 282. Рукопись принадлежала прежде Волоколамскому монастырю, как свидетельствует надпись на последнем листе рукописи: «сия книга, глаголемая соборник Пречистыя Богородицы Иосифова монастыря».

⁵⁷¹ - Рукоп. Москов. Духов. Акад. № (не разборчиво) в 8 д. л., л. 45–54.

⁵⁷² - Историк Соловьев приписывает митрополиту Даниилу послание, содержащее наставления, как христиане должны отвечать Агарянам, хулящим нашу православную веру христианскую. Историк хотя точно не указывает данные, по которым он допускает такое мнение, ограничиваясь довольно неопределенным указанием на сочинения митр. Даниила в рукописях Императорской Публич. библ. (Соловьев, История России, т. V, по первому изданию 486 и также см. в примечаниях XXXIV, 446), но несомненно автор основывается в нем на одном рукописном сборнике Императорской Публич. библ., бывшем у меня под руками (Рукоп. Импер. П. б. из древнехранилища Погодина № 1149, л. 217), где непосредственно за четырнадцатью посланиями Даниила, без-всякого указания имени автора, находится статья: «Ответы христианом противу Агарянех, хулящих нашу православную веру христианскую», т. е. та самая, которая указана Соловьевым. Непосредственная смежность памятника в сборнике и подала повод историку

отнести ее к одному и тому же лицу, какому принадлежат и предшествовавшие ему послания. Основание само по себе очень шаткое и ненадежное, подверженное самым неожиданным случайностям. Предположение Соловьева о имени автора ответов Агарянам вполне несостоятельно. Действительным автором их был Максим Грек, с именем которого ответы Агарянам и изданы в собрании его сочинений. Соч. Максима Грека, Казань, ч. I, 151–169. В последующих изданиях своей Истории Соловьев отказался от высказанного им предположения.

⁵⁷³ - Послание изд. архимандритом Леонидом в чт. Общ. Ист. и Древ. Рос. за 1874, от. I. 69–87. Оно имеется в рук. Моск. Син. биб. № (не разборчиво) Описан. рук. отд. II, ч. 3, 628.

⁵⁷⁴ - См. его Обзор Рус. Духов, литературы под статьею «Даниил», § 126.

⁵⁷⁵ - Описание Румянцовского Музеума, рукоп. № LXXXIX, 158.

⁵⁷⁶ - История Росс. иерархии ч. II, предисл. XXVIII. См. также напечатанное, но неизданное в свете, соч. Амвросия, ч. VII Истории Российской Иерархии, находящееся в Москов. Публич. Муз. по каталогу Ундольского № 1419, 256 в примечании. Мнения Востокова и преосв. Филарета придерживаются Николаевский (Рус. Проповед в XV–XVI вв., Журн. Мин. Нар. Просв. 1868 г., 138, 105) и неизвестный автор исторического Очерка Русск. Проповедничества (т. I, 1878 г., 603. 614). Мнению архимандрита Амвросия следует Карамзин (Ист. госуд. Росс. т. VIII, прим. 80).

⁵⁷⁷ - Рукоп, в лист. № 1281.

⁵⁷⁸ - Ист. Рус. Церкви, т. VII, СПб. 1874 г 360 в примечан.

⁵⁷⁹ - Рукоп. Имп. Публ. биб. из древнехранилища Погодина, куда она поступила из собрания Строева, № 1567, л. 55–74.

⁵⁸⁰ - «См. Рукоп. Имп. Публ. библ. из древнехранилища Погодина, № 1149.

⁵⁸¹ - Рукоп. Румянцевского Музея в Москве, № 89. 101. Здесь послание десятое не имеет указания своего числа в ряду

других посланий. – л.109–111. Здесь оказалось два XII послания и ни одного одиннадцатого.

⁵⁸² - Рукоп. Румянц. Музея в Москве № 89. 180.

⁵⁸³ - Новгород. Со, библ. № 1281.

⁵⁸⁴ - Чтен. в Общ. Ист. и Древ. рос. 1874 г. кн. I; статья, начатая Голохвастовым и оконченная архимандр. Леонидом: «Благовещенский иерей Сильвестр и его писания», 1–110.

⁵⁸⁵ - Наприм. рукоп. Импер. Публ. библ. из древнехранилища Погодина, № 1567, л. 55–95.

⁵⁸⁶ - Жур. М. Народ. Просвещ. 1876 г., кн. 4, ч. CLXXXVI, 74, в статье: «Материалы для истории Стоглавого собора».

⁵⁸⁷ - Истор. Рус. Цер. т. VII, 360 в примечаниях.

⁵⁸⁸ - Христ. Чтен. 1871 г., т. I, в приложении. Издание Н. И. Барсова.

⁵⁸⁹ - Сборник Археологического института, кн. IV, изд. под редакцией Калачева, СПб. 1880 г. Статья «Об авторе послания к царю Ивану Васильевичу».

⁵⁹⁰ - Описан. рукоп. Моск. Синод, библ. II, ч. 3, 628.

⁵⁹¹ - Журнал Минист. Народ. Просвещения 1876 года, кн. IV, часть CLXXXVI 75–76.

⁵⁹² - Описание славянских и русских, рукописных сборников Императорской Публ. библ. А. Ф. Бычкова. СПб. 1878 г. 57–58.

⁵⁹³ - Сборник Археологического института кн. IV.

⁵⁹⁴ - Рукоп. Новгор. Соф. Библ № 1281, л. 283. 289. 291. Рукоп. Импер. Публ. Библ. из древнехранилища Погодина № 1149, л. 216–217.

⁵⁹⁵ - Рукоп. Соф. Биб. № 1281 л. 297.

⁵⁹⁶ - Собрание Кормчей м. Даниила, хотя и не в полном его составе, сохранилось в рукоп. Новоиерусалимского Воскресенского монаст.; рукоп. № 28. Об этом можно судить на основании приписки, находящейся в рукописи, на 558 л. об., которая читается: «доселе с суздальских правил, а се собрание и припись того же Данила игумена, потом бывшего митрополита, лета 1522, мес. февраля». См. описание Воскресенской Новоиерусалимской библиотеки архимандр.

Амфилохия, Москва 1876 г., 105–106. См. также в Чт. в Общ. Ист. в Древн. Росс, за 1874 г., кн. IV, отд. I, История Воскресенского Новоиерусалимского мон. архим. Леонида, 343.

⁵⁹⁷ - Том I, СПб., 1841 г., № 139. 1537 г. мая, 201. Здесь название памятника несколько отличное от указанного выше.

⁵⁹⁸ - Собран. государ. грамот и договоров., ч. II, Москва, 1819 л., № 32 40–41. Основанием для сего издания послужила рукопись главного Ар. Минист. Иностр. дел в Москве (см. Акты, собранные Малиновским, портфель 3. № 4).

⁵⁹⁹ - Горчаков, О земельных владениях всероссийских митрополитов, патриархов и Св. Синода, СПб. 1871 г. 9. Здесь изложена и судьба этого сборника.

⁶⁰⁰ - Рукоп. № 276, она же прежде обозначалась №73. Она принадлежит к числу рукописей еще не описанных.

⁶⁰¹ - Рукоп. Моск. Публ. Музея, № 1620 из собрания Беляева под названием: «Записная книга жалованных и других грамот Московского митрополичего двора с 1391 по 1611 годы».

⁶⁰² - Рукоп. Москов. Синод, бывшей Патриар. библиот. № 562, л. 427. Рукопись неописанная. Эта рукоп. ранее обозначалась № 164. Она носит название Сборника посланий российских митр. Грамота напечатана к Актам Юридич. СПб. 1838 г. № 360, 385, от 23 января 1523 года. Здесь же (стр. 386) напечатана посылная грамота м. Даниила Торопецкому наместнику.

⁶⁰³ - Рукоп. Синод, библиот. № 562, л. 426–427. Они напечатаны с самой этой рукоп. в Актах Истор., т. I, № 129, 191, 1522–1533 г.

⁶⁰⁴ - Рукоп. Синод, библиот., № 276, л. 159, Рукоп. Моск. Публ. Музея № 1620 из собрания Беляева, л. 160. Упоминание есть у Горчакова. См. О земельных владениях всероссийских митрополитов, патриархов и Св. Синода, СПб. 1871 г. 73 приложений.

⁶⁰⁵ - Рукоп. Москов. Публ. Музея, № 1260, л. 157. Рукоп. Синод, библиот. № 276, л. 155–156. У Горчакова см. 37–38 приложений.

⁶⁰⁶ - Рукоп. Моск. Синод. Библиот. № 276, л. 316–317. Рукоп. Москов. Публич. Музея № 1620, л. 351–352.

⁶⁰⁷ - Рукоп. Москов. Публич. Музея. № 1620, л. 236.

⁶⁰⁸ - Рукоп. Москов. Синод. Библиот., № 276, л. 367, от 7035 года апреля 3 дня. Рукоп. Москов. Публич. Музея № 1620. л. 406. Напечатана в Актах Археограф. Экспед., т. I, № 74, IV.

⁶⁰⁹ - Рукоп. Москов. Синод, библи. № 276, л. 256. Рукоп. Москов. Пуб. Музея № 1620, л. 263–265. от 7030 г., июня 29.

⁶¹⁰ - Рукоп. Москов. Публич. Музея, из собран Большакова, № 24, под названием: «Доброходный вертоград», XVIII века, л. 15. В рукописи принадлежащей графу А. С. Уварову, под названием; «Травник» воспроизведена вся выше приведенная надпись с указанием даже на год, в который, по повелению м. Даниила, сделан был перевод лечебника, (именно 1534 г.) Рукоп. графа Уварова, в лист, № 623. Перевод лечебника сделан был с печатного его издания, вышедшего в Любеке в 1482 году. Сравн. рукопись Импер. Публ. библи., отд. VI, Ф., № 9, л. 390, том первый. Доброходный вертоград и другие древнерусские лечебники напеч. В. М. Флоринским в Известиях и ученых записках Казанского университета за 1879 г.

⁶¹¹ - Рукоп. сборник XVI в. № (не разборчиво) из библи. Волоколамского монастыря, л. 425–426. Это послание напечатано в церковной Истории преосвященного Макария Литовского, ныне митрополита Московского, т. VII, кн. II, СПб. 1874 г. 393–394.

⁶¹² - Рукоп. Соф. библи., ныне библи. СПб. Духов. Академии, № 1480, скоропись XVII в. в 4 д. листа, л. 126–128. Послание находящееся в этом сборнике, не имеет пред собою точного указания имени его автора, последнее в звездочках обозначено только на поле: «Даниил митрополит». Особенности Соф. списка послания: в начале послания есть краткое приветствие, а в конце незначительная приписка, чего не достает первому московскому списку послания.

⁶¹³ - Рукоп. Импер. Публ. библи., Q. XVII, № 15, из собран. гр. Толстого, отд. II. № 254, л. 236. См. описание рукопис., хранящихся в библи. гр. Толстого. Изд. Калайдовича и Строева. 413.

⁶¹⁴ - Рукопись древлехранилища Погодина, прежде того принадлежавшая Строеву, № 1563, л. 89. Напеч. в Актах Археограф. Экспед., т. I, № 185. Список грамоты, принадлежавший Строеву и с которого затем напечатана была грамота, превосходит своими достоинствами список, прежде бывший в библ. гр. Толстого и затем перешедший в собственность И. Публ. библ. В Строевском списке есть такие, весьма важные в историческом отношении, выражения, каких нет в списке гр. Толстого. В нем, что всего замечательнее, м. Даниил, невольный автор грамоты, называет себя «бывшим» митрополитом, как действительно и было на самом деле, и чего не хотелось видеть в грамоте его врагам, искавшим в ней средство, для того чтоб избавить себя от нареканий в самовольном и незаконном смещении митрополита. Строевский список, равно как и список Москов. Духовн. Акад., прямо показывают, что Даниил в своей грамоте отрекался от того, чего он лишен был гораздо ранее.

⁶¹⁵ - Рукоп. Мос. Духовной Академии, по Волоколамскому каталогу № 530, а по Академическому № 164, л. 413. Сборник XVI в., писан полууставом, подходящим к скорописи XVI в., в 8 л. на 596 л. Рукоп. написана была Вассианом, архимандритом Возьмицким, учеником Фотия, который был учеником Кассиана Босаго.

⁶¹⁶ - Рукоп. Волоколам. мон., хранящаяся в монаст. ризнице, № (не разборчиво) л. 46.

⁶¹⁷ - Жизнь и труды П. Строева, 383.

⁶¹⁸ - Значившаяся по его каталогу под № 229, рукопись XVI в., 12 д. листа, полуустав, на 248 листах.

⁶¹⁹ - Это сведение как будто не вполне согласуется с официальными данными. В отчете И. П. библиотеки за 1852 год в числе поступивших в библиотеку от Погодина рукописей указываются два списка сочинений м. Даниила, а я имел возможность пользоваться только одним списком. Отчет Имп. пуб. биб. в 1852 г. С.-ПБ. 1853, 32.

⁶²⁰ - Для характеристики м. Даниила с этой именно стороны достаточно указать на его XIII послание в сборнике Нов. Соф.

библ. № 1281, где помещено очень много таких сочинений, которые не выдерживают критики и не могут быть признаны сколько-нибудь авторитетными, но которые тем не менее Даниил обозначает «божественными писаниями». В конце своего XIII послания он замечает, что «сия вся собрана быша от божественных писаний от выше даже до зде». Рукоп. Новгор. Соф. библ. № 1281. л. 358.

⁶²¹ - Рукоп. М. Д. Акад, № 197, л. 277. 93. 10. 92–93.

⁶²² - Рукоп Новг. Соф. библ. № 1281, л. 248.

⁶²³ - Р. М. Д. А. № 197, л. 216, 217. 40. Под. в посланиях Р. Соф. библ. № 1281, л. 235.

⁶²⁴ - Р. М. Д. А. № 197, л. 216. 38. 121.

⁶²⁵ - Рукоп. Моск. Духов. Академии № 197, л. л. 39, 216. 38–39. 94. Рукоп. Новгород. Соф. библ. № 1281. л. 248. 21. Рукоп. Соф. библ. № 1456, л. 21.

⁶²⁶ - Рукоп. Моск. Духов. Акад. № 197, л. 92. 460–463.

⁶²⁷ - Рукоп. Новгород. Соф. библ. № 1281, л. 250.

⁶²⁸ - «Потщимся убо со страхом, и любовью, поучает Даниил, божественным писанием поучаватися и не просто же прочитати божественная писания, но зело люботрудне; в сих упражняемся, и воздвигнем себе и другу друга воспоминанми св. писаний, и Божиими заповедями и зломудренных мужей прельщенный разум и учение воспретим». Рукоп. Моск. Дух. Акад. № 197, л. 39.

⁶²⁹ - «Даде нам Господь Бог, говорит Даниил, от слова помощь, да овогда прочитающе божественных писаний, овогда от тех же божественных писаний беседующе друг с другом велию пользу обретаем, друг друга воздвижуше и руку помощи подающе, услажающе, врачующе... ренивейших, лукавнующих и неблагопослушных». Рукоп. № 197 л. 277.

⁶³⁰ - Рукоп. Моск. Дух. Акад., № 197, л. 1–5.

⁶³¹ - Рукоп. № 197, л. 115.

⁶³² - Рукоп. № 1281 л. 358. 288.

⁶³³ - Рукоп. Москов. Духов. Акад., № 197, л. 2.

⁶³⁴ - Библиографический словарь П. Строева.

⁶³⁵ - 'Статья: «Просветитель Иосифа Волоцкого» в Православном Собеседн. 1859 г., ч. III, 153–179.

⁶³⁶ - Это он делает напим., в отношении послания в Иосифов Волоколамский монастырь, которое на самом деле есть слово инокам Волоколамского монастыря, сказанное им еще в бытность его игуменом этого монастыря.

⁶³⁷ - Рукоп. Моск. Дух. Акад. № 197, л. 1–2, 115.

⁶³⁸ - Рукоп. Моск. Синод, бывшей Патр., библи. № (не разборчиво) л. 332.

⁶³⁹ - Рукоп. М. Д. А. .№ 197, л. 277. 271.

⁶⁴⁰ - Рукоп. Моск. Духов. Ак. № (не разборчиво) л. 414.

⁶⁴¹ - Даниил в этом поучении делает например следующее указание, «наипаче во священном сем дому Пречистые Богородицы, великия и святейшия митрополии всея Руси». Рукоп. Импер. Пуб. библи. Q. XVII. № 64, л. 339.

⁶⁴² - Здесь можно видеть указание на то, что Даниил иногда говорил в церкви без приготовления.

⁶⁴³ - Рукоп. М. Акад. № 197, л. л. 61. 485.

⁶⁴⁴ - Опальный боярин Берсень отзывается о Данииле, что «учительного слова от него нет никакого». Акты Археограф. Эксп., т. I, № 172, 142.

⁶⁴⁵ - Сочин. Максима Грека, ч. I, 530–531. Что этот отзыв Максима не слова лести или одни только приличия и уважения к сану, соображения в пользу .этого см. у Преосв. Макария, Ист. Р. Цер., т. VII. 308.

⁶⁴⁶ - Одной из существеннейших обязанностей каждого человека благочестивого было «иереем Христовым чтить всякою честию и любовью». (Рук. Соф. библи. № 1457, л. 183. Поучение детям духовным) -"и главы подклонять им» (Рукоп. Соф. библи. № 1061, л. 251, Поучен. отца духовн. после исповеди. Рук. той же библи. № 1063, л. 62–64. Слово свв. отец, како лепо христианам с женами жити), и все это заповедалось делать не ради чего-либо другого, а «за отдание своих грехов», ибо оказывать пастырям почет – это значит все равно, что «та вся аки Богу влагать». Рукоп. Погодина № 1288 л. 194. Сказание повестей божественных писаний. Руцинский, Религиозный быт

русских по сведениям иностранных писателей XVI и XVII вв. Чтен. в Общ. Ист. и Древн. Рос. 1871 г. кн. III. 112–113. Домострой, М. 1849, 5–6.

⁶⁴⁷ - Рукоп. И. П биб., из древнехранилища Погодина, № 1315, не нумерованная по листам. Статья: о разгневании отца духовного. Здесь читаем следующее: «аще человек Бога разгневит, то отцем духовным умолит Бога; аще же человек отца духовного разгневит, то и кем Бога призовеши?»

⁶⁴⁸ - Рукоп. М. Дух. Акад. № 197, л. 278. 202.

⁶⁴⁹ - Пастырю внушалось «любити чада своя духовная, яко свой уд «(Рукоп. Соф, биб. № 1466, л. 132. Из чина исповеди)» и по всем заступать за них» (Рукоп. Соф. биб. № 1321, л. 485, Слово о попех).

⁶⁵⁰ - В поучении ап. Павла, (русском), пастырю строго заповедуется «учити порученныя ему люди». Рукоп. Импер. Публ. библ. из древнехранилища Погодина № 1024, л. 383. Правосл. Собесед. 1861 г., I, 446–447. Памятники отреченной русской литературы, издан. Тихонравовым, т. II, 293. Существовали даже специальные поучения в роде, «како попом учити люди». (Слово, приписывается Златоусту, рукоп. Имп. Публ. библ. F. I, № 228, л. 42–43.) – «слово, о еже како лепо есть быти учителю». (Рукоп. Кирил. библ. № (не разборчиво), л. 155–159.) – «слово о попех», (рукоп. Имп. Публ. библ. Погодинская, № 1024, л. 380–381), которые главным образом посвящены были разъяснению и внушению того, что пастырям необходимо учить народ. Пастыри, игнорировавшие свои прямые обязанности и не заботившиеся о просвещении народа, заслуживали справедливое осуждение со стороны древних книжников. – «Аще пресвитери не учат и не исправляют... горе таковым учителем», так читается в слове свв. отец. «како жити христианом». Рукоп. Имп. Публ. библ. Q. I, № 308, л. 319–323. F. I, № 232, из собр. Толст., отд. I, № 439, л. 51. Подроб. см. у Николаевского. Рус. Проп. в XV и XVI в. М. Мин. Н. Пр. 1868, ч. 137.

⁶⁵¹ - Дополн, к Акт. Историч. т. I, № 181, 325–331. Поучение Фотия священникам и инокам. Прав. Собеседн. 1860 г., ч. II,

457–475. Поучение Фотия, 1860, ч. III, 222–240.

⁶⁵² - Дополн. к Акт. Истор. т. I, № 43, 57–60; № 28, 27–30.

⁶⁵³ - Поучение епископа новопоставленному иерею в рук. Соф. библи. № 1454, л. 6–12.

⁶⁵⁴ - Рукоп. Моск. Дух. Акад., № 197, л. 53–54 57.

⁶⁵⁵ - Рукоп. Соф. библи. № 1281, л. 228.

⁶⁵⁶ - Рук. М. Д. Акад. № 197, л. 61–62. Здесь митрополит повторяет изречения, взятые из слов Златоуста о том, «яко подобает иереем учти людем, аще и не послушают». Сравн. Рук. Соф. библи. № 1321 л. 531.

⁶⁵⁷ - Рукоп. М. Дух. Акад. № 197, л. 54. 6. 61. 279. 202.

⁶⁵⁸ - Рукоп. Соф. библи., № 1281, л. 302.

⁶⁵⁹ - Рукоп. Москов. Дух. Акад. № 197, л. 55. 6–7.

⁶⁶⁰ - Рукоп. Моск. Духов. Акад. № 197, л. 63. Точно таже самая мысль приводится и в послании митрополита к неизвестному епископу. Рукоп. Соф. библи. № 1281, л. 227–228.

⁶⁶¹ - Рушинский, Религиоз. быт русских по свид, иностр. писат. XVI и XVII в. в. 171. Чтен. в Общ. Ист. и Древн. Рос. 1871 г., III, В поучении ко иереем неизвестный автор говорит о священниках: «полон мир попов, но на деле Божии мало ся их обретае, мнози же суть не умеют книг.» Рукоп. Соф. библи. № 1466, л. 37–39.

⁶⁶² - Одни поступали во священство для прокормления себя и своей семьи. «Каждо иерейство держит, говорится в одном древнем слове, дабы ся тем кормил, а не печалует о духовных». Рукоп. Имп. Пуб. библи. Ф. I, № 232, л. 51. Слово свв. отец, како жити христианом. Правосл. Собесед. 1859 г., ч. I, 471–472. Летопис. рус. литературы и древн. издан. Тихомировым, т. V, отд. III. К материалам для истории Стоглава. Другие принимали священство, «ищущи льготы себе и чести». Поучение ко иереем. Рукоп. Соф. библи. № 1466, л. 37–39.

⁶⁶³ - Автор «Поучения ко иереем» жалуется на священников, которые сами «книг не почитают, но и учащих ненавидят». Рукоп. Соф. библи. № 1466, л. 37–39.

⁶⁶⁴ - Многие священники забывали свои прямые обязанности и проводили время «в пьянстве, и в пищах, в лени, в нерадивстве и безстрашии, учения разум погубивши.» Рукоп. Соф. библиот. № 1454, л. 15–16. Поучение епископа к иереям. Соч. Максима Грека, ч. II, 219. Правосл. Собесед. 1861 г., ч. I, 445. Курбский Прав. Соб. 1863 г., II, 564–566. Руцинский, Религиоз. быт русских по свид. иностр. писат. XVI и XVII в.в., 118.

⁶⁶⁵ - Герберштейн, Записки о Московии в перев. Анонимова, Руцинский, Рел. быт рус. по свед. иностр. писат. XVI и XVII в.в., 179–181.

⁶⁶⁶ - Рукоп. П. библиот. из древнехранилища. Погодина, № 1149, второе и третье послание.

⁶⁶⁷ - Рукоп. И. П. библиот., Q. XVII, № 64 л. 337–343. Памятники старинной русской литературы, вып. IV, 200–204.

⁶⁶⁸ - Рукоп. м. Дух. Акад. № 197, л. 484–483, III. 406. 118. 38–60. 482.

⁶⁶⁹ - Рукоп. М. Д. Акад. № 197, л. 6.

⁶⁷⁰ - Рукоп. Москов. Дух. Акад. № 197, л. 119–204.

⁶⁷¹ - л. 135–136. Приводимое свидетельство соответствует современному изданию определений вселенских и поместных соборов. Книга правил. 1839 г. 30.

⁶⁷² - л. 176–178. Здесь приведена довольно обширная часть 3 слов св. Афанасия против Ариан. Приведенное место не разнится по мысли от современного русского перевода творений св. Афанасия и от подлинника. Твор. св. отц., изд. при Моск. дух. Акад. т. XVII, твор. св. Афанасия, ч. II, 457–459, 427–430. Migne, Patrolog. curs. complet. ser. græc. tom. XXVI, S. Athanasii tom. II, oratio III contra arianos, 320–368, 463–466. Слова Афанасия на ариан встречаются в рукописях XV в. и отличаются правильностью и ясностью перевода, что видно и на цитатах Даниила. Опис. рук. Син. библиот. отд. II, 2, 32–42. Другой цитат (рук М. Д. А. № 197, л. 185) из Афанасия взят из слова его на Сретение Господне. Подлинник у Миня. Patr. curs, compl. ser. græc. tom. XXVIII, p. 973. Spuria Это слово

встречается в торжественниках. Рук. Рум. Муз. № 434, л. 321. Опис. Востокова 762.

⁶⁷³ - л. 174. Здесь помещен отрывок из слова св. Григория чудотворца на Благовещение Пр. Богородицы. Перевод слова, в каком взято свидетельство Даниила, не совсем понятный, хотя и точно соответствующий подлиннику. Migne Patr. curs. compl. ser. graec. t. X. S. Grigorii Taumaturgi homilia I in annuntiatione S. Virginis Mariae, 1151–1152.

⁶⁷⁴ - л. 181–185. Здесь приведены три цитаты из Златоуста. Первый взят из слова его о воплощении. Оно встречается в Златоусте и несомненно заимствовано отсюда. В. Малинин. Исследование Златоусту по рукописи XII в., 57. Слово Златоуста о воплощении у Монтфокена помещается *inter spuria*. Здесь еще приведены выдержки из двух слов Златоуста, заимствованные также из Златоусту, именно: из слов «о святей Троицы, и о твари и о суде», и о Давиде и Сауле и о Павле апостоле. Малинин. Исследование Златоусту по рукописи XII в. 67, 93–94.

⁶⁷⁵ - л. 174. Приведено его слово на Благовещение Пр. Богородицы.

⁶⁷⁶ - л. 175–176. Слово Кирилла на «вербной праздник, процитованное здесь Даниилом, вполне подлинное. Migne Patr. curs. compl, ser. graec. t. LXXVII. S. Cyrilli Alexandríni t. X., p. 1060–1064. Есть в рук. XV в. Рукоп. Рум. муз., описан, Востокова. 723.

⁶⁷⁷ - л. 187–190. Приведенное здесь свидетельство св. Ефрема составляет большую часть его слова на Преображение Господне. Тв. св. отц. т. XII.. твор. св. Ефрема ч. II, 154–159.

⁶⁷⁸ - л. 141–152. Здесь помещено *in texte* все послание папы Льва Великого к св. Флавиану, патр. Константинопольскому. Перевод послания, в каком оно вошло в Данииловский сборник, не отличается правильностью и ясностью. Послание напеч. в Деяниях вселенских соборов, изд. при Каз. Д. Акад. 1863. т. III, стр. 516–531. Подлинник его у Мина Patr. curs. compl. ser. lat. t. LIV S. Leonis Magni, 11, epist. 28.

⁶⁷⁹ - л. 125. Здесь митрополит привел небольшой отрывок из сочинения св. Геннадия, патр. Константинопольского (это не одно лицо с Геннадием Схоларием, жившем в гораздо позднейшее время), которое в древней русской письменности носило название «стословца». (Горский и Невоструев. Опис. рук. Синод. библиот. отд. II, кн. 2, 443), а Даниил называет его «главизнами». См. правила св. Геннадия о вере и жизни христианской. Приб. к твор. св. отц. т. III. 2.

⁶⁸⁰ - л. 153–159. Что касается до личности автора, которому принадлежит процитованное здесь обличительное слово на армян, то нужно сказать, что оно не принадлежит тому лицу, с именем которого оно известно было в России в XVI–XVII в. (Опис. Рук. Москов. Синод. библиот. отд. Г, кн. 3, 295–296. Рук. Имп. Публ. библиот. Q. I, № 214, л. 203–206). Ни в одном издании не встречается оно с именем Иоанна Никейского, который известен только одним своим посланием к католикусу Захарии (Migne, Patrol curs compl. ser. graec. tom. XCVI, p. 1431–1450). Помещенное митр. Даниилом обличительное слово на армян на самом деле принадлежит армянскому католикусу Исааку, жившему, по мнению Греков, в XI в., или по крайней мере неизвестному лицу, связанных с именем Исаака как автора, обличительных слов на армян. Некоторыми учеными высказывается сомнение в историческом существовании личности самого Исаака (Троицкий. Изложение веры церкви армянской, начертанное Нерсесом, католикусом Армянским. СПб, 1873 г. 182, 231 в примечании, 248). Такая неопределенность в имени автора служит доказательством того, что встречающееся в наших рукописях обличительное слово на армян с именем Иоанна Никейского, не есть самостоятельное произведение русской мысли, а оно явилось к нам уже в соединении с этим последним именем – тем более, что русским, без подобного предположения, не могла быть известна историческая личность Иоанна Никейского. Вот точное название обличительного слова на армян: Τοῦ ὁεῖυ πατρὸς ἡσπάκ τοῦ κατολικοῦ τῆς μεγάλης Ἀρμενίας ζηλυτευτικὸς κατὰ Ἀρμενίων τῶν ὁμοφρόνων, Εὐτύχους, καὶ Διοσκόρου Τιμοθέου Αἰλούρου Πέτρου τοῦ Κνάφεως, Ἰουλιάνου τοῦ Ἀλικαρνασεως καὶ Ἀφθαρτοδόκῃτων,

τῶν ἀσεβεστά. των καί χριστομάχων αἰρετικῶν. Даниил поместил у себя первые десять глав из слова Исаака, где по поводу заблуждения армян подробно излагается православное учение о богочеловечской природе И. Христа. Процитованное место вполне соответствует своему подлиннику (Migne Curs. compl. ser. graec. t. CXXXII, p. 1155–1266). Обличительное слово на армян псевдо-Иоанна Никейского пользуется особенным уважением у митр. Даниила. Существует и до сих пор список сего обличительного слова, сделанный им самим и находящийся в рук. Москов, Дух. Акад. № (не разборчиво) л. 138–159.

⁶⁸¹ - л. 162–165. Оказывается, что эта статья заимствована также из известного уже первого обличительного слова на армян католикоса Исаака, и взята из самого конца слова, из последней XIV-й главы, которая имеет свое собственное название: περὶ τῆς σατανικῆς νιστείας τοῦ Ἀρτζηβουρίου. Migne, ser. graec t. CXXXII, p. 1197–1198. Но здесь нет ни слова о Христовых потех. Приведенное же свидетельство ошибочно связано с этим названием. Действительно, такое название существует и находится в том же слове Исаака, но толкхо оно относится не к XIV главе его, как это представлено у Даниила, а к V главе (Migne, t. CXXII, p. 1171–1172), озаглавливающейся περὶ τῶν ἰδρώτων τοῦ Χριστοῦ, с каковым названием эта глава приводится в другом месте самим Даниилом. (Рук. № 197, л. 162–163). Это вероятно объясняется тем, что в некоторых русских древних списках перевода слова католикоса Исаака оглавление одной пятой главы ошибочно распространено на последующие главы. Приведенная выдержка с названием «о Христовых потех» соответствует XIV главе слова Исаака католикоса, хотя и содержит в себе некоторые сокращения сравнительно с своим подлинником (Migne, Patr. sigs, compl. ser. graec. t. CXXXII, p. 1207–1210).

⁶⁸² - л. 160–162. Настоящее свидетельство от собора арменского есть ничто иное как отрывок из того же слова католикоса Исаака, именно из IV его главы, имеющей другое заглавие περὶ τῶν θυω φνσέων τοῦ Χριστοῦ. Migne, Patr. curs. compl. ser. graec. t. CXXXII, p. 1169–1172. Перевод слова в

процитованном месте имеет вставки и пропуски сравнительно с подлинником. Что касается до самого обозначения свидетельства именем «собора арменского», то нужно сказать, что это название не имеет ничего соответствующего себе в подлиннике и несомненно принадлежит тем русским книжникам, которым приходилось иметь дело с обличительным словом католика Исаака. Взятое в целом виде, оно очень обширно; поэтому всякому пользующемуся им читателю нужно было поточнее обозначить то, чем он пользуется, и вот он и дает известному отделу слова техническое название «собора арменского», и это скорее всего потому, что в самом начале отрывка, обозначенного этим именем и приводимого м. Даниилом, действительно речь идет об Армянском соборе, бывшем в Тиве (Τιβήν), на котором были отвергнуты определения Халкидонского собора (Migne, P. c. c. s. gr. t. CXXXII, p. 1163–1164)

⁶⁸³ - л. 178–180. Здесь приведен обширный отрывок из похвального слова Илариона великому князю Владимиру, которое само составляет вторую часть его слова о законе Моисеевом и о благодати Христовой. Приведенный Даниилом отрывок с буквальной точностью соответствует печатному изданию слова. Даниил поместил у себя самую лучшую по красноречию часть слова Илариона. Памятники литературы времен великого князя Ярослава 1-го. Москва 1844 г. 30–31.

⁶⁸⁴ - л. 191. Сведения, добытые до сих пор наукой относительно памятника, носящего название Многосложного или Многословного свитка, весьма скудны. В нашей древней литературе этот свиток принадлежал к числу довольно распространенных памятников и обозначался не совсем одинаково. Его называли то многословным посланием (Рук. Моск. Син. библиот. №... л.... (не разборчиво) Опис. рук. Синод. библиот. Отд. II, кн. 2, 683. Рук. Кирил. библиот. № (не разборчиво), л. 357–388), то многословным свитком (Рукоп. Моск. Синод. библиот. № (не разборчиво), л. 73. Опис. отд. II, кн. III, 296, рук. Импер. Публ. библиот. Ф. I. № 263, л. 162–197) и под. Подлинник памятника явился в печати только в самое последнее время. Его издал с предисловием на новогреческом языке с пергаменных

рукописей XII–XIII вв., принадлежащих библиотеке о. Патмоса, Иоанн Сакеллий и дал ему следующее название: ἐπιστολὴ συνοδικὴ τῶν ἁγιοτάτων πατριαρχῶν τῆς ἐώας λήξεως Χριστοφόρου Ἀλεξανδρείας, Ἰωβ Ἀντιοχείας, καὶ Βασιλείου Ἱεροσολύμων πρὸς Θεόφυλον αὐτοκράτορα Κωνσταντινουπόλεως, παρὶ τῶν ἁγίων καὶ σεπτῶν εἰκόνων. Исторических данных о многосложном свитке сохранилось очень мало. Все они сгруппированы Сакеллием в предисловии к своему изданию. Сакеллий смотрит на многосложный свиток как на догматический источник, когда отводит ему место среди догматических определений (ἐν τῆς δογματικῆς θεσπίσεως). Послание патриархов к императору Феофилу печаталось на славянском языке в древних сборниках (напр. сборник 1642 156–231). Сделанная митр. Даниилом выдержка из послания имеет значительные отступления от подлинника. Помимо расположения слов, отличного по местам от подлинника, в цитате Даниила находятся пропуски и замена одного слова другим, от чего происходит темнота смысла, очень заметная в приведенном месте. Так выражение цитаты Даниила «обеа вещьма знаем», т. е. И. Христос, вовсе непонятное само по себе, проясняется только по сравнению его с подлинником, где вместо «обеа вещьма» стоят: ἐν δυοῖς ταῖς φύσεσι ὑωριζόμενος, т. е. в двух естествах познаваемый (Христос). Русский древнепечатный свиток в данном случае более приближается к тому чтению, какое находится у м. Даниила и значит, также далек от подлинника, как первый (сборник 1642 г., 169. Иоанн Сакеллий. Ἐκ ρων ἀνεκδότων τῆς πατριαρχικῆς βιβλιοθήκης Ἐπιστολὴ Συνοδικὴ τῶν ἁγιοτάτων πατριαρχῶν... πρὸς Θεόφιλον, αὐτοκράτορα Κωνσταντινουπόλεως περὶ τῶν ἁγίων καὶ σεπτῶν τῶν εἰκόνων. Αθηνῶν. 1864 σελ. 24–25. καὶ πρόλογος.

⁶⁸⁵ - л. 191–192. Книга Иакова Жидовина имеет следующее полное название, под которым она была известна в XVI в., и с которым, она и до сих пор встречается в рукописях (Рукописи слав. и росс., принадлежащие Царскому, описан. Строевым № 169, 106. Рук. Моск. Синод. библ. № (не разборчиво) и 190–227): «Вера и противление крестившихся иудей в Африке и Карфагене, и о вопрошении, и о ответах, и укреплении, Иаков

Жидовин». На греческом языке это сочинение до сих пор не издано и известно только по рукописям и под другим названием. На греческом языке книга Иакова Жидовина имеет следующее название: διδασκαλία Ἰακώβου νεοβαπτίστου, βαπτισθέντος ἐπὶ Ἡρακλίου παρὰ γνῶμιν ἰδίαν πρὸς τοὺς ἐξ Ἰουδαίων χειρὶ νεοβαπτίστους προφάσεως αὐτῶν γεναμένης τοῦ ἐπιγνῶναι τὸν Κύριον, ὅτι οὐ δεῖ σαββατίζειν μετὰ τοῦ Χριστοῦ παρουσίαν, καὶ ἵτι ἀληθῶς αὐτός ἐστί Χριστός ὁ ἐλθὼν καὶ οὐχ ἕτερος. Горский и Невоструев. Описание рукописей Синод, библиот. отд. II кн. 2, 308–310. Книга Иакова Жидовина в древней Руси помещалась в числе книг «истинных». Калайдович Иоанн экзарх Болгарский. Москва 1824 г. 208–209.

⁶⁸⁶ - л. 124–125, Хрусова повесть «еже обретение честного креста» и о воплощении», имеет еще более полное заглавие: «Хруса уединенного слово историческо об обретении пречестного креста и о воплощении Божии, богословство и похвала кресту» (Рук. Рум. муз. СССРXXXVII, л. 360–381. Востоков. Описание, 701–702. Рукоп. Моск. дух. Акад. № (не разборчиво) Волок. л. 254. Рукоп. Моск. дух. Акад. № (не разборчиво) Волок. 39–67. Рук. Моск. Епарх. библиот. № 26 л. 63–85). То, что у нас в XVI в. связано было с именем «Хруса уединенного», то на самом деле принадлежит монаху Александру. Однако Минь, издавший сочинения монаха Александра, отказывается за отсутствием каких-либо исторических свидетельств об этой личности определить-кто такой был этот монах Александр, а также и умалчивает о времени его жизни. В подлиннике Хрусова повесть обозначается: Ἀλεξάνδρου μονάχου λόγος εἰς τὴν εὐρεσιν τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ. Цитата Даниила соответствует своему подлиннику. Migne Patr. curs. compl. ser. graec, t. LXXXVII, p. 4025–4028. Хрусова повесть, напечатанная в великих минеях четых митропол. Макария Сентябрь., 14 ч. вып. II, 684–713. Название повести Хрусовой скорее всего произошло из испорченного чтения заглавия, какое она имеет в своем латинском тексте. Там она обозначается: «de cruce».

⁶⁸⁷ - л. 164–165. Это слово есть ни что иное, как формула отречения от разных заблуждений, употреблявшаяся в XVI в.

при обряде присоединения к православию иноверующих из христиан и преимущественно из армян. Как имеющее в одно и то же время в обрядовое и догматическое значение, это слово носило в древности, как свидетельствуют рукописные памятники (Рук. Моск Син. библи. № (не разборчиво) в. л. 134–137, № (не разборчиво) л. 470–478. Горский Невоструев. Отдел III. часть I. 212–213. 233.), более соответствующее название чина. На греческом языке оно известно под названием: Ἀπόταξις τῶν αἱρετικῶν ἁρμενίων. Минь приурочивает его Исааку католику Армянскому и видит в нем особый отдел его сочинения: *Narratio de rebus Armeniae*. *Patrolog. cursus complet. ser. graec. tom. CXXXII. pag. 1237–1257–1266*.

⁶⁸⁸ - Рук. № 197, л. 191, 192–193. Старопечатный (1641–1644) пролог, изд. в Москве, за месяц Октябрь. 187–188.

⁶⁸⁹ - Рим. 8:3–4.

⁶⁹⁰ - Рук. № 197 л. 125. Приведенное здесь толкование принадлежит Феофилакту Болгарскому. Снес. Благовестник или толкование блаж. Феофилакта, архиеп. Болгарского, ч. 1. Казань. 1853 г. 466–467. Толкования Феофилакта Болгарского были чрезвычайно распространенными в древней России. Распространенность толкований блаж. Феофилакта сделала то, что древнерусские книжники, пользуясь его толкованиями, не считали для себя нужным указывать имя приводимого толкователя, признавая это излишнею подробностью. Точно также поступает в отношении толкований Феофилакта Болгарского и митрополит Даниил. Он редко указывает имя Феофилакта Болгарского, хотя постоянно приводит у себя его толкования, обозначая их просто «толкованиями». О толков. Феофилакта Болгарского см. у Горского и Невоструева. Опис. рук. синод. библи. Отд. II, ч. I стр. 125–140.

⁶⁹¹ - л. 123. Приведенное на это место евангелия Матфея толкование заимствовано из так называемого учительного евангелия. см. евангелие учительное, изданное в Москве при патр. Иосифе 1632 г. поучение в неделю по Рождестве Христове слов. 63, стр. 458. Учительное евангелие имело самое широкое приложение в древней Руси. Оно было настольною книгою каждого епископа и весьма многих священников. Самое

название, которым оно обозначалось в то время, до некоторой степени подтверждает это. «Поучения избрана от св. евангелия и от многих божественных писаний глаголема от архиерея из уст в всякую неделю на поучение христоимением людям» (Рук. Имп. публ. библ. F 1 № 194 л. 1. Рук. той же библ. F. 1 № 216, из собр. гр. Толстого отд. I № 320), так называлось оно в то время. Учительное евангелие есть перевод с греческого языка. И к сожалению и до сих пор подлинник его не издан. По своему характеру учительное евангелие в большей части не самостоятельное произведение, а есть плод заимствования из разных святоотеческих толкований, особенно из толкований Златоуста. Для знакомства с подлинным греческим текстом учительного евангелия, принадлежащим королевской Туринской библиотеке, может служить описание ее: *Codices manuscripti bibliothecae Regii Tauriensis Athenae 1749. 247. Codex CLXIV*. На славянском языке толковое евангелие выдержало два перевода. Один сделан был, как свидетельствуют некоторые рукописи, Рук. Имп. Публ. библ. F. I, № 206 л. 1) 1343 года, или, что более вероятно 1407 года (Рукоп, Имп. Пуб. биб. F. I, № 222), другой – 1471 (Рук. Имп. Публ. биб. F. I, № 194). Одним из переводчиков учительного евангелия называют Константина, философа Костенского (Горский и Новоструев, Опис. Рук. син. биб. отд. II, кн. 2, 669–670. 657–658. 667. А. Попов. Обзор хронографов русской редакции 46). Разность между обоими славянскими переводами толкового евангелия очень незначительная. У Даниила не замечается предпочтительного отношения к одному из переводов толкового евангелия. В его сборнике есть места, которые буквально тождественны, как оказалось после сделанных мною сравнений с древнейшим переводом толкового евангелия (1343–1407) (Ср. рук. Имп. публ. биб. F. I № 522 л. 74–78 и рук. той же библ. F. I, № 206 л. 32–35). С другой стороны у Даниила находятся места заимствованные из толкового евангелия в его позднейшем переводе 1471 г. (Рук Имп. Пуб. биб. F I, 522, л. 193 и рук. той же библ. F. I, № 194 л. 69–70.) Очевидно под руками Даниила находилось два перевода толкового евангелия и при одновременности составления своего сборника он

пользовался то тем, то другим переводом. Учительное евангелие выдержало несколько печатных изданий в древней России. Я пользовался изданием 1652 г.

⁶⁹² - 125–126. Находящееся здесь толкование заимствовано у Феофилакта Болгарского. Благовестник ч. II, 216–219.

⁶⁹³ - л. 127. Толкование того же Фефилакта. Чтение толкования у м. Даниила испорченное. То выражение, которое в современном издании относится к женщине, и в котором он называется лицом безхитростным и простым, у м. Даниила ошибочно относится к человеческому естеству И. Христа, отчего первая часть приведенного им толкования является лишеною смысла. Благовестник ч. III. 169.

⁶⁹⁴ - л. 122. Приведенное толкование взято у Феофилакта Болгарского. В нем есть лишние выражения против современного издания толкований Феофилакта. Такие эпитеты, как «все нечесте», «или прокляте», какими, по чтению Даниила, толкователь награждает еретиков, вовсе не находятся в современном издании творений блаж. Феофилакта. Благовестник, издан. Казан. Акад. ч. IV, 68–70.

⁶⁹⁵ - л. 127. Трудно с достоверностью определить имя автора этого толкования в виду того, что ни у одного из известных святых отцев-толкователей не встречается того толкования, какое помещено митр. Даниилом. В сводном толковании Нового Завета сгруппированы толкования всех замечательных греческих экзегетов, и здесь таким образом не представляется особенных трудностей отыскать ими толкователя. По сводному толкованию Нового Завета скорее всего в приведенном толковании Даниила можно видеть мысли Златоуста. Нужно заметить, что перевод толкования, помещенный Даниилом, едва понятен по своему внешнему грамматическому построению. Cramer Catenaе graecorum patrum in novem testamentum. tom VII, tu epistolas. S. Pauli ab Timotheum, Titum, Philimona, et ad Hebraers. (не разборчиво) 1844 pag. 408–409. Беседы Златоуста на послание ап. Павла к Евреям. перев. при С. П. Б. Духов. Акад. стр. 75. Толкования на Деяния и апостольские послания м. Даниила брал из толкового апостола, который становится известным в России еще в XIII в.

Горский и Невоструев.. Опис. рук. Моск. СПб. библиот. отд. II, ч. I, 141–154. Этот древний толковый апостол далеко несхожден с тем, какой переведен был в XVI в. преп. Максимом Греком. В древнем толковом апостоле толкования книги Деяний Апостольских доведены были только до XIII главы. Максим Грек продолжил перевод толкований на Деяния апостольские с XIII гл. и до конца. Даниил пользуется, где то бывает, нужно, обеими редакциями толкового апостола как древнею, так и в переводе Максима Грека.

⁶⁹⁶ - л. 126. Свидетельство св. Василия В., как цитирует Даниил, взято из послания его к Запольскому епископу. Между изданными сочинениями Василия В послания с таким названием я не встретил. Migne, Patr. curs. compl. ser. graec. tom. XXXII. S. Basilii Caesariensis, t IV.

⁶⁹⁷ - л. 185–186. Перевод помещенного здесь отрывка из слова И. Дамаскина: λόγος ἀποδείκτικὸς περὶ ἁγίων καὶ σεπτῶν εἰκόνων πρὸς πάντας χριστιανοὺς καὶ πρὸς τὸν Βυσειλέα Κωνσταντῖνον τὸν Καβαλῦνον καὶ πρὸς πάντας αἰρετικούς, прекрасный, совмещающий в себе удобопонятность и строгое соответствие подлиннику. Migne, Patrol. curs. compl. ser. graec. tom. XCV, S. 4. Damasceni tom II. p. 317–318. Митр. Даниил творениями Иоанна Дамаскина пользовался несомненно в переводе Иоанна Экзарха Болгарского, список которого, собственноручно сделанный Даниилом сохранился и до настоящего времени. Рук. Моск, дух. Акад. № (не разборчиво). См. Иоанн, Экзарх Болгарский, Калайдовича.

⁶⁹⁸ - л. 181. Извлечение из слова св. Симеона сделано не совсем удачно в грамматическом отношении. Здесь не достает подлежащего. Извлечение из слова сделано слишком отрывочно. «Преп. отца нашего Симеона, нового Богослова, игумена и пресвитера, бывшего от огады св. Мамонта, словеса зело полезная.» Изд. Бозельской пустыни. М. 1852, 35. Migne, patr. curs. compl. ser. graec. tom. CXX Oratio VII. De labore spirituali et cel. p. 355. В последнее время редакция Душеполезного чтения при содействии еп. Феофана делает новый перевод творений св. Симеона на чисто русском языке.

Творения св. Симеона нового Богослова встречаются в рукописях XV в. Опис. рук. Син. библиот. отд. II. кн. 2, 431–448.

⁶⁹⁹ - л. 181. Сочинение Григория Миритского или Амиритского в древних славянских списках. (Рук. Импер. публ. библиот. из собрания Толстого отд.: №№ 40, 207, 401; рук. Царск. №№ 93, 264, 614, Ундольск. № 247 и 248, Хлудова № 204, 196 и 238, Рук. церковно-археол. муз. при Киевск. акад. № 172 и мног. др.) соединяется с именем одного и того же автора, между тем как подлинник его соединяется с именем не Григория Амиритского, а Григория Тефранского. Такое разногласие в названии автора одного и того же сочинения, объясняется тем, что и у Греков св. Григорий обозначается то тем, то другим именем. Издатели сочинения Григория – Галланд, Фабриций и Минь одинаково называют его Григентиум Тефранским. Сочинение, о котором идет речь и из которого Даниил сделал краткую выдержку, издано с следующим точным названием: Τοῦ ἐν ἁγίοις Γρηγορίου ἀρχιεπισκόπου γενομένου Τεφρών, διάλεξις μετὰ Ἰουδαίου Εὐβίου. Migne, Patrolog. curs. compl. ser. graec. tom. LXXXVI, 621–784.

⁷⁰⁰ - л. 131–133. Сказание о сей иконе было некогда напечатано и чтение его почти тождественно с тем, какое находится у Даниила (старопечатный сборник 1642 г. л. 232–280. 276–280. Сборник 1647, ст. 337. Подлинник сказания напечатан у Ламбеция. Petri Lambetii Hamburgensis commentariorum de angustissima bibliotheca Caesarea Vindobonensi, liber. octavus altera studio et opera Adami Francisci Kollarii, p. 692–713 Сказание встречается в рукописях XV в. Горский и Невоструев. Опис. Рук. Синод. библиот. II, 2, 635 № (не разборчиво) л. 261–291.

⁷⁰¹ - л. 165–169. Автором жития св. Илариона Меглинского, жившего 1018–1186, был Евфимий, патр. Терновский. Попов. Обзор хронографов русской редакции, вып. второй. М. 1869 г. стр. 34–36. Оно попало и в русские летописи. П. С. Р. Л. т. IX. Житие представляет Илариона состязавшимся с Армянами и Манихеями, это значит с Павликианами и Богомилами.

⁷⁰² - л. 173–174, Сп. Старопечатный 1641–1644 пролог. Январь ч. 1, 378.

⁷⁰³ - л. 169–170. Сп. Старопечатный 1641–1644 пролог Апрель, 199–200.

⁷⁰⁴ - л. 126, Даниил указывает, что он заимствовал приведенное здесь свидетельство св. Кирилла из пятойнадесять книги на Иулиана св. Кирилла, не определяя какого именно Кирилла. Но в последнем, издании творений Св. Кирилла Александрийского, с именем которого, как известно, связаны эти книги на Юлиана, издание Миня насчитывается только 10 книг против Юлиана, а не пятнадцать, как говорит Даниил. В виду того, что заимствованный митрополитом цитат слишком краток и есть только перифраз священного текста, трудно точно определить место заимствования. Та мысль, на котором в данном месте ссылается Даниил, излагается св. Кириллом в десятой книге на Юлиана. Migne, Patrolog. curs. compl. ser. graec. LXXVI S. Cyrilli Alexandrini tom. IX p. 965–966.

⁷⁰⁵ - л. 193–194. Толкование св. Григория взято из слова его против Евфимия. Перевод толкования правильный. Cramer, Catenae graecorum patrum in novum teslamentum tom. III. acta S, apostolorum pag. 45. Толкованиями на Деяния апостольские митрополит в данном случае пользовался несомненно в переводе Максима Грека. Сделанные сравнения открывают, что чтение процитованных Даниилом месте буквально тождественно с тем чтением их, какое находится у Максима Грека. Ср. рук. Имп. пуб. библ. F. I № 522 л. 188–190, с одной стороны в рукопись той же библ. F. I № 82, из собр. Толстого отд. I, № 297 л. 22–24 с другой.

⁷⁰⁶ - л. 128–129. Толкования принадлежат Феофилакту Болгарскому. Благовестник ч. IV, 460–461. 405.

⁷⁰⁷ - л. 193–196. Толкования Феофилакта Болгарского. Благовестник. ч. III 411–412.

⁷⁰⁸ - л. 199–200. Толкование принадлежит Феофилакту Болгарскому. Благовестник, ч. IV, 467.

⁷⁰⁹ - л. 198. Сп. Учительное евангелие 1652 г. слово 14. 107–108. Благовест. ч. IV. 473–474.

⁷¹⁰ - Рук. № 197 л. 128. Сп. Учительное евангелие 1652 г. 394, 149 .об.

⁷¹¹ - л 200–201. Чтение толкования Златоуста, как оно находится у Даниила, довольно темно для понимания и не везде соответствует современному переводу. Беседы Златоуста на Деяния апост. пер. при С.П.Б. акад. Т. I, 15.

⁷¹² - л. 194–195. Цитат темен по смыслу и не везде соответствует современному переводу и подлиннику. Бес. Златоуста на Деяния апост. 109. Cramer Catenae graecorum patrum in novum testamentum tom. III. 47–48.

⁷¹³ - л 130. Толкование по мыслям не представляет уклонений от современного перевода творений блаж. Феодорита, еп. Кирского. М. 1856 г. ч. III, 254–255. Возможно, что Даниил воспользовался здесь толкованием Феодорита в древнейшем переводе его толкований на псалмы, бывшем в употреблении на Руси еще в XI в. Отчет Импер. Пуб. библиотеки за 1852 год. С. П. Б. 1853, 24.

⁷¹⁴ - л. 171. По мыслям сказание действительно принадлежит св. Епифанию. Твор. св. отец, изд. при Моск. дух. акад. т. XLVI. Творения Епифания Кипрского ч. III стр. 241–301. 280.

⁷¹⁵ - л. 172. По словам Тимофея Манихеи не допускали мысли о принятии И. Христом действительной плоти человеческой и считали ее призрачной: «но яко мнети ругаются», как читается у Даниила. Чтение это не правильное. С подлинника ὡς δόκησιν διασύρουσι должно сказать: но как призрак носят (разумеется тело Христово) Migne, Patr., curs. compl. ser. graec. tom. LXXXVI. Thimothae presbyteri Constantinopolitam de receptione hereticorum p. 19–20.

⁷¹⁶ - Рук. № 197. л. 172. Последователи ее не признавали действительности воплощения Сына Божия, а считали его за призрачное τὸν Κύριον δόκησι λέγει γενομέναι, Migne, t. LXXXVI p. 15–16.

⁷¹⁷ - л. 172. По чтении подлинника нужно сказать о Василиде, который учил, что Христос быть бесплотен (не разборчиво) ἄσωματος, что Он не страдал, а вместо него распят был Симон Киринейский. Migne, t LXXXVI, p. 17–18.

⁷¹⁸ - л. 172–173. Он признавал плоть Христа божественною и снесенною Им с небес, и что Христос прошел сквозь Марию Деву, яко же сквозь трубу вода (ὥς δια σωλῆνος ὕδωρ διὰ Μαρίας τῆς παρθένου διελυθέναι) Migne, t LXXXVI, p. 17–18.

⁷¹⁹ - л. 171. Еретики этого рода учили, что «от соединения Господню телесы по всему образу нетленну быти». Чтение не совсем правильное и понятное. С подлинника должно сказать, что тело И. Христа не только нетленно, но и не создано (ακτιστον) Migne, t LXXXVI, pag. 57–58.

⁷²⁰ - л. 171–172. Они учили, что тело И. Христа было божественного происхождения (Θεώτερον). Изложение учения Евтихиан действительно принадлежит Феодориту, но что касается до краткого разбора, помещенного Даниилом непосредственно за изложением учения, то он ни сколько не соответствует тому разбору, который делает Феодирит. Migne, Patrol, curs, compl. ser. graec. tom. LXXXIII, Thejdoreti, epise. Cyprens. tom. IV. Compendium haeretiearum fabularum pag. 436–438.

⁷²¹ - л. 171. Эти еретики учили о нетленности тела Христова и существу. Сказание вероятнее всего принадлежит тому же Тимофею, пресвитеру Константинопольскому. Сказаниями о ересях, различных древних авторов Даниил пользовался в списках их, помещавшихся в некоторых редакциях Кормчих. См. Срезневский. Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. С.-ПБ. 1876 г. т. II. XLI–LXXX. Статьи о рукописных Кормчих.

⁷²² - л. 135–141. История разбойнического и вселенского Халкидонского собора передается здесь сокращеннее того, как она представлена в печатном издании деяний вселенских соборов. Деяния вселенск. соборов, изд. при Каз. д. акад. 1863 г. т. III. 1–23.

⁷²³ - л. 133–135. Обличительное слово Армян принадлежит католику Исааку и историческая часть его, помещенная здесь, соответствует XVII–XX главам его. Migne, Patrol, curs. compl. ser. graec, t. CXXXII, Jsaaci, Armeniae catholici, oratio 1, contra Armenios, p. 1213–1216.

⁷²⁴ - Просветитель. 119–147.

⁷²⁵ - Просветитель, 175–176. 179–180. 120–121. 78. 91. и др.

⁷²⁶ - Рукоп. М. Д. А. 197 л. 215–238.

⁷²⁷ - л. 230. Толкование заимствовано из шестой беседы Златоуста на Матфея. Оно слишком отдаленно от современного перевода бесед Златоуста, и о сходстве того и другого перевода можно только догадываться. Беседы Златоуста на евангелие Матфея М. 1838 г. 36. Толкованиями Златоуста на евангелие Матфея Даниил пользовался несомненно в переводе их, сделанном Максимом Греком. Р. и. п. б. F, I. № 522 с одной стороны и Рук. той же б. F, I. № 420 с другой: л. 97–99 ч. II, 74–75. л. 260–262 ч. I, 296–297.– 262. ч. II, 3.– 28–32 ч. II. 281–285.– 37–38. ч. I, 146–147.– 333–337. ч. I, 171–175.– 10–14. ч. I. 244–247 и множество других мест. Сделанные сравнения показывают буквальное тождество чтений цитатов Даниила из бесед Златоуста с переводом их Максима Грека, имеющимся в Импер. пуб. библиотеке в списке современном м. Даниилу.

⁷²⁸ - л. 230–231. См. Учительное евангелие, старопечатное. 454. Этот отрывок из толкового евангелия тождественен с вышеприведенными словами толкования Златоуста до буквальности. Это объясняется тем, что толковое евангелие не есть самостоятельное произведение, а есть труд компилятивный, полный заимствований из разных предшествующих авторов и особенно из творений св. Златоуста.

⁷²⁹ - Рук. №197 л. 227–230. Ср. Просветитель слово 4, 176–179.

⁷³⁰ - л. 220–225. Процитованное здесь сочинение Григория Амиритского, иначе Григения Тефранского, есть его *διάλεξις μετὰ 'Ιουδαίου Ἑρβθν*. Migne, Patr. curs compl. ser. graec. t. LXXXVI. p. 621–784.

⁷³¹ - л. 225–226. В собрании слов Златоуста действительно находится одно, которое в оглавлении своем (оглавление следующее: слово Златоуста, еже о речении, Отче, аще мощно, чаша си да прейдет от Мене) совершенно тождественно с цитуемым здесь словом, но в содержании его нет ничего того,

что читается в седьмом слове Данииловского сборника. Беседы Златоуста на разные места св. писания, переведенные при С.-ПБ Акад. 1862 г. т. II, 128–147.

⁷³² - л. 224. Слово св. Ефрема о милостыни, цитуемое здесь, не встречается в современном русском издании его творений, ни в Христ. Чтении, где отведено было место весьма многим поучениям св. Ефрема, ни в более полном издании в издании Творений Св. Отцов при Моск. д. акад. (тома XII–XX).

⁷³³ - л. 226–227. У Миня с этим именем не издано ни одного сочинения. Слово Иулиана на крещение Господне, которое приводится здесь Даниилом было в ходу в древней русской книжности. Рук. Моск. Епарх. библи. № 35. Сборник XVI в. л. 422–435. Оно встречается в торжественниках. Рук. Рум. музея XV. в. № 434 л. 378. Востоков. Описание Румянц, музея, 673–674.

⁷³⁴ - л. 231–232. В славянских рукописях XVI в. встречается следующее более полное название вопросов и ответов Сильвестра: толкование св. Сильвестра и преподобного Антония о св. Троице (Рук. Кириллобелозерск. монаст. № (не разборчиво) XVI в № (не разборчиво) рук. Пискарева № 53 в Румянц. музее Опис. рус. Пискарева № 53 в Румянц. музее, стр. 12, Рук. Моск. Синод, библи. № (не разборчиво) На греческом языке это сочинение известно под другим наименованием именно: Καίσαρίου τοῦ σοφωτάτου τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ θεολόγου ὁμαίμος, θιάλογοι τέσσαρες т. е. Кесария, брата св. отца нашего Григория Богослова. разговоры четыре. Далее в надписании объясняется еще, что вопросы были предлагаемы Кесарию в то время, когда он жил в Константинополе занимаясь учительскою должностью. Но существуют серьезные возражения против принадлежности того сочинения Кесарию, брату Григория Богослова. Указан на двадцатилетние занятия Кесария в Константинополе, включение между ответами выписок из св. Григория Нисского и Максима исповедника и другие обстоятельства препятствуют признать в Кесарие брата св. Григория Богослова. В Просветителе Иосифа Волоцкого это сочинение нцитуется с именем Кесария, Просв. 339. Славянский перевод указывает другие имена вопрошающего и ответствующего, что

свидетельствует о позднейшей вставке их и о происхождении ее скорее всего у нас на Руси. Горский и Невоструев. Опис. рук. Моск. Синод. библиот. отд. II, кн. 2, 142–151. Подлинник сочинения издан на греческом языке Дучеем. Ducaeus, Bibliotheka veterum patrum. t. I p. 545.

⁷³⁵ - л. 220. Что касается приведенных здесь с именем св. Афанасия толкований, то он на самом деле не принадлежат ему. Ср. Твор. св. отцев т. XXII. Творения Афанасия ч. IV, 217. 108. Их также не находится и в подлиннике творений св. Афанасия. Migne, Patr. curs compl. ser. graec. tom. XXVII, Sancti Athanasii Aleksandriniteni. III. pag. 135–138. Толкованиями св. Афанасия Даниила несомненно пользовался в тех списках их, которые сохранило время от XI и XII в.в. Толкование на псалтирь св. Афанасия Александрийского принадлежит к числу тех немногих памятников славянской письменности, которых древность свидетельствуется списками XI и XII в.в. Подробн. у Горского и Невоструева. Опис. рук. Мос. Син. библиот. Отд. II, ч. I, 59–72. Между сочинениями Афанасия печатаются два экзегетические сочинения его на псалтирь: толкование на псалмы (русский перевод, в Творен. св. отцев т. XXII, твор. св. Афанасия ч. IV, 43–472) и толкование на надписи псалмов. (Migne. Patrol. curs. compler ser. graec. t. XXVII, 60–546. 649–1344). От того и другого отлично толкование на псалтирь встречающееся в древних славянских рукописях. Оно составляет особую еще неизданную по греческим рукописям редакцию толкований на псалмы, которая приписывается то св. Афанасию, то Кириллу Александрийскому, то Оригену. Описание рукописей Соловецкой библиотеки 126–128. XV в. Толкования Афанасия на псалтирь.

⁷³⁶ - л. 218–219. Место это заимствовано Даниилом из «Маргарита от третия беседы о непорочном и праведном Иове». Слово подлинное. Migne Curs. compl. ser. graec. t LVI, S. I. Chrysoslomi t. VI p. 570–576. Название маргарит, усвоенное в славянских, рукописях и печатных изданиях известному собранию слов св. Златоуста, заимствовано из греческих рукописей, где этим наименованием означались некоторые

избранные беседы св. Златоуста. Опис. рук. Синод. библиот. отд. II, кн. 2, 119–132.

⁷³⁷ - л. 234. Цитат подлинный. Св. отца нашего Кирилла, архиеп. Иерусалимского огласительные и тайноводственные поучения, переведенные при Ярославской Семинарии. СПб. 1822 г. 53. Migne, Patr. curs compl. ser. graec. tom. XXXIII, S. Cyrilli Hierosolim. Catechesis III, de baptismo, p. 443–444. Перевод огласительных поучений Кирилла иерусалимского известен был в России еще в XII в. Опис. рук. Соловецкой библиот. 226–232. Приложение к Прав. Собеседнику 1877–1879 гг. Новый перевод поучений Кирилла Иерусалимского сделан учеником Епифания Славеницкого, монахом Евфимием. Опис. рукопис. Синод, библиот. II 2, 63–68.

⁷³⁸ - л. 224–225. Цитат взят из слова св. Григория «о св. мученице Киприане», но взят в связи с толкованием его. Слово св. Григория о св. мученице Киприане подлинное. Migne, Patr. curs, compl. ser. graec. t. XXXV. S. Gregorii Nasianseni tom. I, oratio XXIV. p. 1169–1194. Толкование слова принадлежит Никите, митрополиту Ираклийскому. Толкования Никиты Ираклийского на слова св. Григория Богослова изданы у Миня. Migne, Patr. curs. compl. ser. graec. t. CXXVII, p. 1176–1480, Orationes XXXVIII–XLIV. Слова св. Григория Богослова очень рано, по крайней мере не позже XIV в., распространялись у нас на Руси и всегда почти в связи с толкованиями Никиты Ираклийского. Рук. Синод, библиот. № (не разборчиво) л. 193–201; рук. той же библиот. № (не разборчиво) л. 387–403. Опис. Горского и Невоструева отд. II, 2, 68–71, 90–91; а также рук. Кириллобелоз. монастыр. №№ (не разборчиво). др. Описан. рук. Соловецкой библиот. 242–256. Приложение к Прав. Собесед. 1877–1879 гг. Перевод слов Григория Богослова на славянский язык сделан в глубокой древности, известны списки слов св. Григория Богослова, относящиеся в XI в. Опис. рук. Синод, библиот. отд. II, 2, 68–108.

⁷³⁹ - л. 219. Свидетельство Максима взято из его слов «еже по вопросу и ответу», и действительно принадлежит ему. Препод. отца нашего Максима Исповедника толкование на молитву «Отче наш» и его же слово постническое по вопросу и

ответу. Изд. Бозельской Введенской Оптиной пустыни. М. 1853, 61–62, У Миня (Patr. curs. compl. ser. graec. T. XC–XCI) это слово не издано в ряду сочинений Максима. Слово Максима по вопросу и ответу было переведено на церковно-славянский язык на Афонской горе Иаковом доброносцем Евсевию Русину. Рук. Кириллобелоз. мон. № (не разборчиво) л. 403 об.

⁷⁴⁰ - л. 219. Какой временник здесь разумеется, трудно определить. Временником, а чаще криницею, называлась в древнее время хроника Георгия Амартола (Попов. Обзор хронографов русской редакции. Вып. II. М. 1869 г. 7) Рук. Моск. Д. Акад. № 100). Но в хронике Георгия Амартола. (Migne, Patr. curs. compl. ser. graec. t CX) нет ничего соответствующего цитату Даниила.

⁷⁴¹ - л. 233. Такое слово, судя по его оглавлению, действительно есть у Златоуста и издано на русском языке в Христ. чтении на 1824 г. XIV, 3.

⁷⁴² - л. 233–234. См. учительное евангелие. 97–98.

⁷⁴³ - л. Из всех приведенных во второй части седьмого слова святоотеческих свидетельств только одно, именно толкование св. Григория папы Римского на одну из книг Соломона имеет более или менее, отдаленную связь с общим предметом слова.

⁷⁴⁴ - Рукоп. Моск. Дух. Акад. № (не разборчиво) л. 215. Просветитель 168, 176–180.

⁷⁴⁵ - Рук. № 197 л. 215–216, 220, 225. Ср. Просветитель. 184–187.

⁷⁴⁶ - Просвет. 10 слово.

⁷⁴⁷ - Рук. № 197 л. 204–215.

⁷⁴⁸ - л. 209. Толкование передано буквально тождественно с подлинником. (Majus, Patrum nova bibliotheca, tom VII, pars II, 234–255, Migne, Patr. curs. compl. ser. graec. tom. XXXIX, p. 1451–1454.

⁷⁴⁹ - л. 208. Толкование соответствует подлиннику. 13. Corderius. Expomtio patrum graecorum in psalmos. Antverpiae 1634 г. tom. II, 339. Кто такой именно толкователь Феодор, трудно определить, Максим Грек, переводчик сводной толковой

псалтири, не определяет, кто был тот Феодор, которого толкования так часто встречаются у него в его переводе сводной псалтири, хотя в то же время он говорит, что два было толкователя с именем Феодора, из которых один был епископ Антиохийским (Горский и Невоструев, Опис. рук. Москов. Синод. библиот. отд. II, кн. 1, 85. Рукоп. Импер. Пуб. библиот. F, 1, № 417. Послание к великому князю Василию Ивановичу). Иезуит В. Кордериус, поместивший в своей сводной псалтири не мало толкований с именем Феодора, отождествляет его с Феодором, епископом Ираклийским во Фракии и в подтверждение своего мнения ссылается на свидетельство о нем блаж. Иеронима, который в своем сочинении «*de scriptoribus ecclesiasticis*» приписывает ему составление толкований на евангелие Матфея и Иоанна, на послания апостольские и на псалмы. С. Corderius. *Expositio Patr. graec. in. psalmos t. I.* Предисловие XIII, XIV. К сожалению экзегетические труды Феодора Праклийского до сих пор не изданы, исключая его толкования на книгу пророка Исаии изданного кардиналом Маеом (Majus, *Patrum nova bibliotheca*, t. VI, pars secunda, p. 214–239). Другой Феодор, толкователь священных писаний, объяснения которого встречаются в сводной толковой псалтири, есть известный Феодор Мансуотский. Все встречающиеся в шестом слове-толкования принадлежит Феодору Праклийскому.

⁷⁵⁰ - л. 208–209. Это толкование не соответствует той мысли, какую хотел видеть в ней Даниил и не подтверждает положения его. В нем речь идет об иудеях, отведенных в рабство в Вавилон, которые в постигшем их несчастье взывали к Богу: «Ты веши, Владыко, и ничтоже от земных сокрывается от тебя, веши убо, яко ничто же согреших к ним (т. е. к Вавилонянам) и божественные законы преступих». Имея под руками толковую псалтирь перевода Максима Грека, Даниил увлекся богатством разнообразных толкований на указанный текст и так как все они, за исключением Феодоритова, по своему содержанию относились к лику И. Христа, то он среди такого обилия толкований не хотел делать исключения и для Феодоритова толкования, не смотря на его бездоказательность в

данном случае. Творения блаж. Феодорита, еп. Кипрского. М. 1856 г. ч. II, 387. Corderius, Expositio... in psalmos tom. III. 339.

⁷⁵¹ - л. 209. Славянский перевод толкования Евсевия отличается правильностью и строгим соответствием подлиннику. Migne, Patrol. curs. compl. ser. graec. tom. XXIII, Eusevii Pamphili tom. V. pag. 733–736.

⁷⁵² - л. 212–213. У Кордерия нет этого толкования. Corderius. tom. I. 403–404. Подлинник у Миня Р. С Compl. ser. graec. tom. XXIII, Eusevii Pamphili tom. V, 03–214. Здесь у Даниила взят самый краткий отрывок из очень пространного в подлиннике толкования Евсевия на указанный стих XXI псалма.

⁷⁵³ - л. 212. Перевод толкования Дидима, находящийся здесь, совершенно недоступен для понимания. Он может быть уяснен только посредством, сравнения с подлинником. Majus, Patrum nova bibliotheca, tom. VII, pars. II, pag. 193. Migne, Patr. curs. compl. ser. graec. t. XXXIX, p. 1275–1278.

⁷⁵⁴ - л. 206. Переданное здесь толкование очень темно по смыслу и немало грешит против подлинника. Самое толкование принадлежит Икумению. Οἰκουμένιου ὑπομνήματα εἰς τὰς τῆς Νέας διαθήκης πραγμάτων τὰς ὁ. Parisiorum M. D. C. XXXI ann. tom. I 639. Cramer, Catenaе graecorum patrum in novum testamentum tom. V, p. 387.

⁷⁵⁵ - л. 206–207. Толкование не уклоняется по мыслям от современного латинского перевода творений св. Феодора Студита. Migne. Patrol. curs. compl. ser. graec. tom. XCIX. S. Theodori Studitae Sermo XXX in S. Paulum. Confessorem et cel. pag. 548–549.

⁷⁵⁶ - л. 207. Кто это такой Исихий, Максим Грек переводом которого в данном случае пользовался митрополит Даниил, не определяет. Умалчивает об этом и Кордерий. По крайней мере несомненно то, что этот толкователь не одно лицо с известным писателем Исихием, пресвитером Иерусалимским так как в новейшем издании его сочинений не существует вовсе никаких толкований на послания св. ап. Павла, Migne, Patr. curs. compl. ser. graec. tom XCII. pag. 1387–1392.

⁷⁵⁷ - л. 212. Современный перевод толкований см. Твор. св. отцов т. XXII, Творения св. Афанасия ч. IV, 104–105. Подлин. .Migne, Patr. curs. compl. ser. graec. t. XXVII, S. Athanasii tom. III 131–134.

⁷⁵⁸ - л. 212. Подлинник его см. у Кордерия, *Expositio patrum graecorum in psal. mos. t. I* p. 403–404.

⁷⁵⁹ - л. 213. Толкование по мыслям отвечает современному переводу. Творения блаж. Феодорита, еп. Кирского, ч. II, 115–116.

⁷⁶⁰ - л. 210. Толкование представлено в понятном переводе. Творения св. отец т. XXII. Творения Афанасия ч. IV, 258. Migne. Patr. curs. compl. ser. graec. tom XXVII, pag. 307–308.

⁷⁶¹ - л. 210–211. Приведенное здесь толкование св. Афанасия на самом деле не принадлежит ему и не имеет в себе ничего соответствующего в печатных изданиях его творений. Творения св. отцов т. XXII. Твор. Афанасия ч. IV, 160–161. Migne. Patr. curs. compl. ser. graec. t. XVIII. p. 197–198. Толкование св. Афанасия взято Даниилом из сводной толковой псалтири в его буквальном и целом виде. Ср. рук. патриар. библи. № (не разборчиво) л. 303–304. Рук. той же библи. № (не разборчиво) 139–140.

⁷⁶² - л. 212. Этот Аполлинарий есть, по словам Максима Грека, Аполлинарий Лаодикийский, современник Василия Великого и Григория Богослова. Рук. Имп. Публ. библи. F. I. № 447. Опис. Синод, Рукоп. отд. II, ч. 1, 85. Толкования Аполлинария на псалмы напечатаны у Миня Patr. curs. compl. ser. graec. t. XXXIII, 1368–1370. Но здесь не встречается толкования Аполлинария, находящегося с его именем в сводной псалтири Максима Грека. Кордерий в данном месте не приводит толкования этого отца и вообще не делает никаких определений касательно самой личности толкователя.

⁷⁶³ - л. 209. 210. 211 об. 207 об. Здесь представлены четыре различные толкования Дидима. Все они подлинны. Majus, patrum nova bibliotheca. tom. VII, pars 2. ag. 221. 254. 255. tom. IV, pag. 132. Migne, Patrol. curs compl. ser. graec. tom. XXXIX psg. 1451–1454, 1355–1356. 1707–1708. Примечание. При собрании

толкований на псалмы митрополит пользовался толковой псалтирью. В XVI в. в России были известны три рода толковой псалтири. Одна была переведена в Новгороде в 1536 году Димитрем схоластиком или толмачем. Оригиналом для нее послужило собрание толкований на псалтирь сделанное в XI веке Брюпоном Герпиполенским или Вирцбургским. (Горский и Невоструев. Опис. рукоп. Синод. библиот. отд. II. кн. I 101). В толковой псалтири Брюнона находятся толкования почти исключительно только одних западных экзегетов: Иеронима, Августина, Боды и Кассиодора. Список с нее имеется в Новгород. Софийской библиот. (рукоп. № 1256). Была у нас псалтирь иного характера: в ней толкования отличались значительною краткостью и главное не имели пред собою указаний имен тех авторов, которым они принадлежали (пример подобной псалтири см. в рукоп. Новгород. Соф. библиот., № 1255). Третья толковая псалтирь перевод Максима Грека. Этой-то псалтирью пользовался Даниил в широких размерах. Чтения толкований псалмов XXI. XL LXVIII помещенных в сборнике Даниила, буквально тождественны с чтением толкований, находящихся в переведенной Максимом Греком толковой псалтири. (Ср. Рукоп. Импер. публ. библиот. F, 1 № 522 л. 207–208 и рукоп. Импер. Публ. библиот. F 1 № 447 столб. 264–265. Также рукоп. Импер. публ. библиот. № 522 л. 205–207 и рукоп. Импер. публ. б. № 447 столб. 556–557 также: рукоп. патриарш. библиот. (не разборчиво) л. 138–139 и рукоп. той же б. № (не разборчиво) л. 517–518. Имея под руками толковую псалтирь Максима Грека, Даниил выбирал конечно из нее только то, что относилось к его цели (за одним лишь исключением). Отсюда у него заметны некоторые отступления от первоисточника, которые впрочем имеют более внешнее значение. Так у него некоторые толкования, находящиеся у Максима, вовсе опущены, другие внесены в сокращения, иным дано новое расположение, чем в каком они находились в толковой псалтири. Кроме толковой псалтири при написании шестого слова Даниил пользовался и толковым апостолом. Мало того, он и самостоятельно делал выбор подходящих аргументов и из других сочинений, напр. Исаака Сирина и Феодора Студита.

⁷⁶⁴ - л. 208. Свес. Творения св. отцев т. XXII, Творение св. Афанасия ч. IV, 257–258. Migne, Patr. curs. compl, ser. grec. tom. XXVII, pag. 307–308.

⁷⁶⁵ - л. 210. Свес. Corderius, Exposino patrum graecorum in psalmos tom. I р. 401. Только у Кордерия это толкование отнесено не к шестому стиху LXVIII псалма, как у Даниила, а к седьмому.

⁷⁶⁶ - л. 207. Свидетельство Исаака взято из его 34 слова. Свес. Твор. св. отцев т. XXIII. Иже во святых отца нашего Исаака Сириянина слова подвижнические. М. 1854 г. 295. Перевод слов. Исаака Сирина у нас на Руси восходит к XIV веку. Горский и Невоструев. Опис. рукоп. Син. биб. отд II, кн. 2.156–177.

⁷⁶⁷ - Рукоп. М. Д. А. № 197, л. 353–373.

⁷⁶⁸ - Мф.24:34; Мф.26:28; Мк.13:30; Лк.21:32; 1Пет.4:7; 2Пет.3:9–12; Евр.10:37; Рим.13:11; 1Сол.4:16–17; 2Сол.1:7; Иак.5:7–10. 1Ин.2:18; Откр.3:11; Откр.22:12.

⁷⁶⁹ - Православный Собеседник 1860 г. часть III. Ноябрь. 336–342 Древнерусские пасхалии на осьмую тысячу лет от сотворения мира. Сахаров, Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности. Тула. 1879. Глава 1.

Ириней, напри́м., говорит: во сколько дней создан этот мир, столько тысяч лет он просуществует. Памятники древней христианской письменности в русском переводе. Св. Ириней Лионского пять книг против ересей. Приложение к Прав. Обозрению. М. 1868 г. кн. V, гл. XVIII, 659–670.

⁷⁷¹ - Так в Диоптре инок Филппа встречаются следующие рассуждения: «глаголют, яко понеже есть седмиричен настоящий сей век-убо, лепо есть ему довлети же и пребывати дондеже седьмая тысяща накончается, подобает бо седмиричному веку в седьмое скончаться число». (Горский и Невоструев. Описание рукописей Москов. Син. биб. отд. II, кн. 2, 458.) Точно такая-же мысль высказана Никифором Каллистом в синаксаре на неделю мясопустную (Православн. Собеседн. 1860 г. ч. III. 334–347.) Перечень и рассмотрение сочинений имеющих эсхатологический характер см. у Сахарова. 71–148.

⁷⁷² - Рукоп. Имп. Публ. библ. Q. I. № 308. 300–302. Описание рукоп. Москов. Синод. библ. отд. II, 2, 656. Калайдович. Памятники Русс. словесности XII в. 100.

⁷⁷³ - Чтен. в Москов. Общ. Истор. и Древн. Росс. 1847, № 8. IV. I. Слово м. Кирилла II в день архангела Михаила 18–19. Акты Истор. т. I № 20, 41; № 253, 481. Правосл. Собес. 1860 г. ч. II, 496. Шевырев. История Русс. Словесности, III, 339. 374. 356. Акты Истор. т. I, № 267, 498 и № 280, 514. Макарий. Ист. Р. Ц. V. 211.

⁷⁷⁴ - Шевырев, ч. IV. 84. 85. В конце Богородичника, написанного самим преп. Иосифом в 1489 году, находится следующая надпись: «написах последнего ста седьмые тысячи 97 года. Рукоп. Волокол. мон., хранящ. в монаст. ризнице, № (не разборчиво) л. 317. Шевырев на основании этой приписки и высказал свой взгляд о том, что сам преп. Иосиф разделял мнение о близкой кончине мира. Приписка Иосифа может быть понимаема в смысле благоприятствующем и не благоприятствующем означенному мнению.

⁷⁷⁵ - Этот абзац вставлен в текст из дополнения к печатному оригиналу – прим. электронной редакции.

⁷⁷⁶ - Акты Истор. т. I, № 286, 523.

⁷⁷⁷ - Полное соб. Р. Лет. т. III, 79; IV, 103–106, I, 176; II, 90; Никонов. лет. VI, 24.

⁷⁷⁸ - Рук. Новгородск. Соф. библи. №1421, л. 129.

⁷⁷⁹ - Зосима митрополит, читается в одной рукописной кормчей, потщався написать пасхалию на осьмую тысячу лет, в ней же чаем всемирного пришествия Христова. (Правосл. Собеседн. 1860 г. ч. II. Июль 337. Рукописная кормчая XV века.

⁷⁸⁰ - Сочинение Максима, I, 132–133; II. 335.

⁷⁸¹ - Чтен. в Общ. Ист. и Древн. Росс. 1859 г. кн.3, отд. 3 Рассуждение Вассиана о неприличии монастырям владеть вотчинами. 3. Выпись из государевой грамоты о сочетании второго брака в князя Василия Иоанновича. Чтен. в Общ. Ист. и Древн. Российск. 1847, №8.

⁷⁸² - Истины показание к вопросившим о новом учении. Изд. Казанск. Дух. Акад. 48–49.

⁷⁸³ - Русская Историческая библиотека, издаваемая Археографическою комиссиею. т. IV, Послания инока Артемия. 1221.

⁷⁸⁴ - Полн. Собр. Р. Летоп, т. IV, 282.

⁷⁸⁵ - Прав. Соб. 1861, ч. II. Май, 95. Послание Филофея к Мунехину. Прав. Собеседник 1863 г., ч. I. Март. 337–343. Послание Филофея к Василию Ивановичу.

⁷⁸⁶ - Правосл. Собес. 1861 ч. II-Маи, 80–91. Послание Филофея старца Елизарова монастыря к дьяку М. Мунехину. Сочинения Максима Грека I. XXII 457. 460. 474.

⁷⁸⁷ - Этот абзац вставлен в текст из дополнения к печатному оригиналу – прим. электронной редакции.

⁷⁸⁸ - Этот абзац вставлен в текст из дополнения к печатному оригиналу – прим. электронной редакции.

⁷⁸⁹ - Просветитель, 428–450. 379. 400.

⁷⁹⁰ - Рукоп. Москов. Дух. Акад. № 197. л. 353–354.

⁷⁹¹ - Востоков. Описан Румянц. Музея. 716–717.

- ⁷⁹² - Просветитель. 43. 53.
- ⁷⁹³ - Сочинения Максима Грека, ч. I. 347–377; 416–455, 457–494.
- ⁷⁹⁴ - Сочинения Максима Грека. I, 368. 460.
- ⁷⁹⁵ - Там же, ч. I, 473. 474. 401.
- ⁷⁹⁶ - Там же, ч. I, 365.
- ⁷⁹⁷ - Там же, ч. I, 360–361. 386: ч. II, 62. 86. 76 приложение № XXV, III.
- ⁷⁹⁸ - Сочинение Максима Грека, ч. I, XVIII, 420–421.
- ⁷⁹⁹ - Тихонравов. Памятники отреченной русской литературы т. II. М. 1863. 360–428. Летописи русской литературы и древности. Изд. Тихонравовым. т. V. отд. III. Сочинения Максима Грека, ч. I, 155. Подр. см. в дополнениях.
- ⁸⁰⁰ - Этот абзац вставлен в текст из дополнения к печатному оригиналу – прим. электронной редакции.
- ⁸⁰¹ - Сочинения Максима Грека, ч. I, 447–450. 348.
- ⁸⁰² - Рукоп. Моск. Дух. Акад. № 197. л. 354.
- ⁸⁰³ - Сочин. Максима Грека, ч I, 460.
- ⁸⁰⁴ - Там же ч. II, 79–81.
- ⁸⁰⁵ - Рукоп. Имп. Пуб. биб. из древле-хранилища Погодина, № 1294. л. 42–46. Оно издано в Прав. Собес. 1861 г. част. II
- ⁸⁰⁶ - Сочин. Максима Грека, ч. I, слова XVI–XXII; ч. II, слова II, VII; ч. III. слово XXVII.
- ⁸⁰⁷ - Сочин. Максим Грека, ч. I, 377–399; ч. II, 52–89.
- ⁸⁰⁸ - Этот абзац вставлен в текст из дополнения к печатному оригиналу – прим. электронной редакции.
- ⁸⁰⁹ - Прав. Собеседн. 1661 г, ч. II. 89–96.
- ⁸¹⁰ - Рукоп. № 197, л. 364. Ссылка Даниила на свидетельства «от отческих» указывает на «отечник», или сборник слов и благочестивых изречений разных отцов и подвижников. В современном издании русском отечник называется: «Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов» М. 1845 г. издан. Моск. Дух. Акад. Процитованное здесь Даниилом место находится и в современном издании «отечника. Достопамят. сказ. 3.

⁸¹¹ - Рукоп. № 197. л. 357. Старчество под названием, «Verba Seniorum» напечатано у Миня. Patr. Curs. complet, ser. lat. tom. LXXIII., pag. 855–1066. Старчество под названием «Древнего Патерика» переведено на русский язык при «Душеполезном Чтении» и издано редакциею его особою книгою. Древний Патерик. Москва. 1874 г. Об общем характере подвижнических сочинений, каковы – старчество, патерики и т. п. можно познакомиться из сочинения П. Казанского: История православного монашества на востоке. А для более подробного знакомства с сказаниями из старчества и из патериков может служить, прекрасным пособием исследование Петрова «О происхождении и составе Славяно-русского печатного пролога. См. также Описан. рукоп. Синод. библиот. отд. II, 2, 267–283.

⁸¹² - Рукоп. № 197 л. 353–(не разборчиво). Это самое соображение есть и в Просветителе. Сл. IX, 425.

⁸¹³ - Рукоп. Моск. Д. Акад. № 197. л. 360–361. Как вопрос, так и ответ заимствованы из творений св. Анастасия Синаита, патриарха Антиохийского. Подлинник см. Migne, Patr curs complet. ser. graec. tom. LXXXIX. J. Anastasii Sinaitae Quaestio X. p. 431–434. Перевод в процитованном Даниилом месте соответствует подлиннику, исключая двух незначительных пропусков, находящихся в цитате Даниила. Вопросы Анастасия Синайского сделались известными на Руси в глубокой древности. Они находятся в Изборнике вел. князя Святослава от (не разборчиво) года. Описан. рукописей Моск. Син. библиот. отд. II. кн. 2. 363–409. Но м. Даниил пользовался здесь вопросами и ответами Анастасия Синайского чрез сочинения Никона Черногорца. Книга преп. Никона, игумена Черныя горы, издание Почаевской Лавры 1795 года, половина II, слово 41, л. 310. Почаевским изданием сочинений Никона Черногорца я пользуюсь и во всех других местах своего исследования.

⁸¹⁴ - Рукоп. № 197. 361–363. Эта цитата взята из 41 слова Никона Черногорца. Половина II, л. 310–311.

⁸¹⁵ - Рукоп. № 197 л. 371–372. Цитата взята Даниилом из сочинения св. Афанасия под заглавием: Πρὸς Ἀντίοχον ἄρχοντα παρὶ πλειστων καὶ ἀναγκαίων ἱτημάτων, τῶν ἐν ταῖς θεαῖς Γραφαῖς ἀπορουμένων καὶ παρὰ πασι χριστιανοῖς γινώσκεισθαι ὀφρλομένων.

Сочинение помещено у Миня в разряде *inter spuria*. Под таким же названием это сочинение Афанасия было известно и в XVI веке (Рукоп. Кирилл-Белозерск. монастыря № (не разборчиво) ч. 293–340. Рукоп. Археол. Музея Киев. дух. Акад. № 151 л. 563–583. Петров. Описание Археол. Музея Киев. дух. Акад. 82; Рукоп. Импер. Пуб. биб. Ф. I. № 278. л. 163–212. Рукоп. Соф. библиот. № 1458. л. 337–414 и др.). Рукоп. Древнехранилища Погодина № 1294. л. 1–41. В первый раз оно напечатано было на славянском языке в Скрижали 1656 года и на русском в последнее время в Христ. Чтении 1840 г. кн. III (не в полном виде). Приведенное здесь Даниилом свидетельство св. Афанасия вполне подлинное. Migne, *Patr. curs. complet. ser. graec. tom. XXVIII. Quaestio LXIX. pag. 635–638.*

⁸¹⁶ - Рукоп. № 197. л. 357. Цитата действительно принадлежит св. Афанасию. Сравнительно с подлинником в переводе, в каком находится цитата у Даниила есть прибавка сравнительно с подлинником: последняя мысль о грешниках, спокойно умирающих и прямо после того идущих в вечную муку, вовсе не находится в подлиннике. См. Migne, *Patrolog. curs. complet. ser. graec. tom. XXVIII. pag. 661–664.*

⁸¹⁷ - Рукоп, № 197. л. 373. Толкование, действительно, принадлежит Афанасию и вполне соответствует современному переводу его творений. См. Творения св. отцев т. XXII, Афанасия Великого, ч. IV. 137. Подлин. см. Migne, *Patrolog. curs. Complet, ser. graec. tom. XXVII. J. Athanasii, t. III. pag. 169–170.*

⁸¹⁸ - Рукоп, № 197. л. 363–364. Цитат подлинный см. Migne, *Patrolog. curs. complet, ser. graec. tom. XXVIII. Quaestio LXXI. pag. 637–640.*

⁸¹⁹ - Рукоп, № 197. л. 357–361. Подлинное свидетельство. см. Migne, *Patrolog. curs. complet, ser. graec. tom. LXXXIX. J. Anastasii Sinaitae, Quaestio XVIII, 499–540.* Свидетельство взято из 41 слова Никона Черногорца, половина II л. 311.

⁸²⁰ - Рукоп. 197. л, 472–473. Слово 14. Подробнее см. в приложениях к наследованию № IX.

⁸²¹ - Рукоп. № 197, л. 367–368. Цитат подлинный и правильный. См. Migne. *Patrolog, curs. complet, ser. graec. tom.*

XXVIII J. Athanasii Alexandrini tom. IV, Quaestione ad. Antiochum Ducem. Quaestio CXL, pag. 669–672.

⁸²² - Рукоп. № 197. л. 368. Выписка, подобная только что приведенной Даниилом, с таким же именно неопределенным названием, встречается и в других рукописях. (См. Рукоп. Новгор. Соф. библи. № 1520. л. 356–358.) Что это за беседы и что за лица беседующие, это можно видеть из следующего более подробного и отсюда более определенного названия этих бесед, какое они имеют в некоторых рукописях XVI века: «Григория святейшаго Апостольского, папы Старейшаго Рима беседования повества к Петру архидиакону тояжде церкви о жительстве различных отец, иже к Италии обретшимся». См. Рукоп. Импер. Пуб. библиот. из собран. графа Толтого, отд. II. № 267 л. 1–299. См. Описан. отд. II. стр. 428. Отрывки из них изданы на русском языке в Христиан. Чтении. 1834 г. II кн. стр. 153–171 и (не разборчиво) 1835 г. I. кн. 36–48; 1836 г. II кн. 239–251. Но среди этих отрывков не находится-свидетельства указанного Даниилом. Она находится в полном издании собеседований св. Григория. См. «Свят. Отца нашего Григория Двоеслова, епископа Римского, собеседования о жизни Италийских отцев и о бессмертии души.» Казань. 1858 гл. 18, 290–292. Перевод диалога или собеседований Григория Двоеслова явился в России не позже XIV века. Описан. руки. Солов. библиот. 372–374.

⁸²³ - Рукоп. № 197. л. 368. Цитат. подлинный см. Migne, Patrolog curs, complet ser. graec tom. XXVIII. J. Athanasii-Alexandrini. tom. IV. Quaestio CXV. pag. 669–672.

⁸²⁴ - Рукоп. № 197. л. 373–380.

⁸²⁵ - Рукоп. № 197. л. 371. Подлинное место см. Migne, Patrolog. Curs. complet. ser. graec. tom. XXVIII. J. Athanasii Alexandrini Quaestiones ad Antiochum ducem Quaestio LXIX. pag. 635–638. Таже самая мысль автора подтверждается им другим цитатом из того же сочинения Афанасия (Рукоп. Моск. Дух. Ак. № 197. л. 370); но достойно замечания то, что этот последний цитат Афанасия, находящийся у Даниила, в подлиннике сочинений Афанасия почти не находится. В подлиннике есть, действительно, вопрос, поставленный и у Даниила, – вопрос о

том, умирают ли младенцы за грехи своих родителей; но ответ на него подлинника состоит только из слов: *μη̃ γενοίτο εἶναι τοῦτο οὕτως* тогда как по чтению нашего автора после сего лаконического ответа следует весьма обширное рассуждение на тему вопроса, вовсе не имеющее в себе ничего соответствующего в подлиннике. См. Migne, Patrolog. curs. complet ser. graec. tom. XXVIII. Quaestio LXVIII. pag. 633–636.

⁸²⁶ - Сюда относятся два места из св. Афанасия из которых одно (Рукоп. № 197. л. 370) не находится в подлиннике творений Афанасия (см. предидущее примечание), а другое (Рукоп. № 197. л. 371), действительно принадлежит ему. См. Migne, Patrolog. curs. complet. ser. graec. tom. XXVIII. Quaestio LXIX. pag. 635–638.

⁸²⁷ - Рукоп. № 197. л. 365–368.

⁸²⁸ - Рукоп. № 197 л. 370. Сего места нет у Афанасия (см. выше примеч.), но за то эта мысль подтверждается другими его словами (Рукоп. № 197. л. 371), действительно ему принадлежащими. См. Migne, Patr. curs. complet, ser. graec. tom. XXVIII. Quaestio LXIX. pag. 635–638.

⁸²⁹ - Рукоп. № 197. л. 381–391. Здесь представлена повесть об отце Елисее, вся в полном виде, которая почти с буквальной точностью воспроизведена в Патерике Скитском, Супраельского издания, 1791 года. ч. I, 100–16.

⁸³⁰ - Рукоп. № 197. л. 369–370. Так представляется мысль св. Афанасия и в Слав. переводе, которым пользовался Даниил, в подлиннике же творений св. Афанасия на поставленный сейчас вопрос дается вовсе не категорически утвердительный ответ, как это мы видим у Даниила, а ответ очень уклончивый и склоняющийся более к отрицательному его решению, чем к положительному. Ответ у Даниила читается буквально так: «да будет сему тако быти», а в подлиннике (*μη̃ γενοίτο εἶναι οὕτως*) должно прочесть: да не будет, чтобы это было. См. Migne Patr. curs. complet ser graec. tom. XXVIII. Ad Antiochum ducem Quaestio LXVIII. pag. 633–637.

⁸³¹ - Рукоп. №197. 369. Подлинное место. Migne, Patr. curs. complet ser. graec. tom. XXVIII. Quaestio LXVII pag. 633–636.

⁸³² - Слова 8, 9 и 10.

⁸³³ - Это свидетельство св. Антония, которое у Даниила имеет разночтения сравнительно с Просветителем, и кроме того сопровождается указанием источника своего заимствования, чего нет в Просветителе. Рукоп. Моск. Дух. Акад. № 197. л. 364–365. Сравн. Просветитель, 425.

⁸³⁴ - Рук. Моск. Дух. Акад. № 197 л. 6–41.

⁸³⁵ - Рукоп. № 197 л. 11–17. Цитата не представляет существенных уклонений от печатного славянского перевода бесед Златоуста на св. Матфея, изд. в Москве 1829 г. 154–156, бес. 23.

⁸³⁶ - л. 10–11. сн. беседы св. Златоуста на св. Матфея. М. 1829 г. беседа 22, 152–153.

⁸³⁷ - л. 17. Цитата не отступает от печатного издания толкований Феофилакта Болгарского. См. его Благовестник, Казань. 1855 г. ч. I, 135.

⁸³⁸ - л. 17–21. Слово Златоуста о св. Духе, приводимое здесь Даниилом, взято им в его целом виде из третьего слова Никона Черногорца. Книга Никона Черногорца, полов. I, сл. 3, 20–21.

⁸³⁹ - л. 21. См. Благовестник ч. I. 410.

⁸⁴⁰ - л. 21. Тоже самое, что и в печатном издан. Благовестник, II, 191.

⁸⁴¹ - лист 21–22. Даниил сам не указывает здесь имени приводимого им толкователя, но несомненно толкование принадлежит Феофилакту Болгарскому, хотя и представляет сравнительно с печатным изданием значительные против него дополнения и уклонения. Смotr. бжжженного Феофилакта Болгарского толкование на соборные послания святых апостолов в русском перевод. Казань. 1865 года, 190–191.

⁸⁴² - л. 22–27. И здесь митрополит Даниил не упоминает имени толкователя, которым он воспользовался в данном случае. Толкование принадлежит Феофилакту Болгарскому. Благовестник. ч. IV, 254–261.

⁸⁴³ - л. 27–30. Старопечатное, 1652 г. Учительное евангелие сл. 60, 416–419.

⁸⁴⁴ - л. 37–38. 31–32. Здесь приведена часть оглавления осьмого слова Никона Черногорца, 1-я половина, л. 53.

⁸⁴⁵ - л. 32–37. Цитата действительно принадлежит Златоусту и по мыслям не уклоняется от современного перевода. Беседы Златоуста на евангелие Матфея. Москва, 1829 года, 444–446.

⁸⁴⁶ - л. 30–31. Толкование принадлежит Феофилакту Болгарскому. См. его толкование на соборные послания св. апостола, Казань. 1865 г. 220–224.

⁸⁴⁷ - л. 7. 8. 276.

⁸⁴⁸ - Вот собственные слова Даниила: «Аще ли же глаголеши, яко обращаю и в покаяние привожу, ей добро убо сия аще тако есть; обращай и в покаяние приводи, добро убо сие и блаженно есть». Рук. Моск. д. акад. № 197 л. 274.

⁸⁴⁹ - Вот собственные слова Даниила по этому предмету: «аще кого узриши совращена с правого пути, прием поучением настави на истинный путь живота; аще и нетленну ризу совлечет, юже святым крещением приял есть, и ты облецы его, и се уже алчнаго накормил еси, посети же и больного, прииди же к затворенному в темнице...» Рук. в 197 л. 40.

⁸⁵⁰ - «Яко же о человеческих телесных недугующих и зельне болящих много подобает попечения и хранения имети, еще и душею разболевшимся (еретикамъ) много вящшаго подобает попечения, и хранения и прилежания имети» Окружное послание Даниила, рук. Моск, дух, Акад. № 1 (не разборчиво) л. 422. Памятники старинной русской литературы вып. IV, 198.

⁸⁵¹ - Рук. Моск. дух. Акад. № (не разборчиво) л. 423. Памятники стар, рус. литер. вып. IV, 198.

⁸⁵² - Рук. 197. л. 7.

⁸⁵³ - Каждый должен исходить из него и стоять на нем: «да ничтоже творим или глаголем, да все бывает к воли Божии по святых писаний, и по законоположению блаженных отец, и яко же имать устав и благий обычай святых соборных и апостольских церкви». Рук. № 197, л. 40.

⁸⁵⁴ - Рук. 197. л. 7.

⁸⁵⁵ - Рук. № 197 л. 239.

⁸⁵⁶ - Рук. № 197 л. 9. 7.

⁸⁵⁷ - Рук. № 197 л. 272–273. 240–241.

⁸⁵⁸ - Рук. № 167 л. 7. Ср. Окружное послание. Рукоп. Моск. Дух. Ак. № (не разборчиво) л. 422

⁸⁵⁹ - Рук. № 197 л. 279.

⁸⁶⁰ - К неприемлющим врачевания сия, говорит Даниил, ко мнозем наказании и невосхотевшим в лучший прийти в конец, возревнуй ревностью Божественною, даже и прочия страх имут, и отступят от сатаны и обратятся к Господу Богу, да покаявшеся, проживут блаженное житие» Рук. № 197 л. 274. 7.

⁸⁶¹ - Рук. № 197 л. 455.

⁸⁶² - Период брани с еретиками, о котором говорит Даниил, весьма мало у него выяснен. Чрезвычайно поэтому трудно выделить и уловить взгляд Даниила на тот момент споров и представит его в более ясном и отчетливом виде. Беспорядочность в изложении мыслей, краткость, отрывочность их составляют здесь другое немаловажное препятствие. Это обстоятельство само собою вынуждает сознание, что то определение, какое дано понятию бранн, не может претендовать на полную достоверность и не может выходить за пределы истин проблематического характера.

⁸⁶³ - Рук. Моск. Дух. Акад. № (не разборчиво) л. 423–424. Окружное послание м. Даниила.

⁸⁶⁴ - Подробнее эта сторона воззрений Даниила развита во втором отделе второй части исследования.

⁸⁶⁵ - Разумети же и о сем подобает, говорит Даниил по этому поводу, яко много человеком прилучаются многообразные напасти душевные и телесные; ово от ненаучения, и ненавидения, ово от друзей не полезных, ово от объядения и пьянства, от него же блуд и многоразличные страсти и ереси погибельные... а еще от гордости бывают напасти человеком душевные и телесные, сия вси ведут, сице и от осужения, такоже и от сребролюбия и желания богатства, есть же и от непокорения и непослушания, другое же от немилости и жестокосердия, ино же от несоветия и самочиния, другое же от возношения и желания славы скоропогибающего жития, и паки

от неимения любви, иже о Господе, к человеку, от него же неверие и хуление... да таковых ведяще бесовских сетей множество распростертых на уловление ваше, будем милостиви друг другу и себе, братие.

⁸⁶⁶ - Рукоп. № 197. л. 239–276.

⁸⁶⁷ - л. 266–269. Цитата приведена из бесед Златоуста на послание к Коринфянам. Краткие выдержки из настоящей цитаты Даниила находятся и в Просветителе, сл. 13, стр. 528, но в последнем случае нет никакого указания на источник заимствования. Настоящее свидетельство Златоуста Даниил заимствовал из 25 слова Никона Черногорца, половина I, 183–184.

⁸⁶⁸ - л. 269–271. Цитата верная, извращений мыслей нет. См. Беседы Златоуста на св. Матфея. Москва. 1829. Нравоучение 29-е, 183–189. Подлинник его Migne, Patrol, curs. compl. ser. graec.tom. LVII, J. Chrysostomi tom. VII, pars prima, p. 361–362.

⁸⁶⁹ - л. 271. Иосиф Волоцкий в своем Просветителе объясняет это свидетельство Златоуста в смысле, не вполне противоречащем строгим преследованиям и казням еретиков. Просветитель, сл. 13, 534. Беседы Златоуста на св. Матфея. Москва, 1829, 273–274.

⁸⁷⁰ - Собрание государственных грамот и договоров. ч. 1, № 149, 152, 153 154, 157, 159, 160, 161, 162.

⁸⁷¹ - Не подобает, говорили они, в христианах влаstem быти и воевати, не хожем ведомы быти от господней, яко несть треб быти начальством в христианстве. Многословное послание в рукописи библи. Кирилло-Белоз. мон. № 1108 л. 120. 253. Общественное обсуждение в XVI в. вопроса о власти развито подробно у Николаевского. Русская проповедь в XV в XVI в. Жур. Мин. Народ. Просв. 1868. Апрель, ч. 138, 93–104.

⁸⁷² - Рукоп. Москов. Дух. Акад. № 197 л. 239.

⁸⁷³ - л. 238–240.

⁸⁷⁴ - л. 242–244. 1Петр. II, 13–21; Римл. XIII, 1–7, Кол. III. 22–25 Тит. II. 9–10.

⁸⁷⁵ - л. 246. Цитата взята из 70-й беседы Златоуста на Ев. Матфея, Москва 1829. 403.

⁸⁷⁶ - л. 244–245. Здесь приведено обширное толкование Св. Василия Великого на 13–21 ст. II гл. 1 Петрова послания, но никакого толкования не находится в ряду экзегетических сочинений св. Василия ни в переводе на русский язык, ни в подлиннике. Migne. Patrol. curs. complet. ser. graec, tom XXIX–XXX. S. Basilii tom. I–II. – В 13-м слове Просветителя, в котором Иосиф Волоцкий доказывает необходимость строгих преследований еретиков, он точно также помещает здесь рассуждение о власти и ее правах, которое в некоторых выражениях и особенно в текстах Св. Писания очень сходно с рассуждением Даниила о том-же предмете, но только отличается от него значительною краткостью. У Даниила хотя и не так последовательно, но за то более обширно изложено учение о власти. Просвет. 13, слово, 534–535.

⁸⁷⁷ - л. 239–240. Сходно с этим и в Просветитель. 530. 536.

⁸⁷⁸ - л. 255–256. Цитата взята из следующего сочинения Иоанна Дамаскина. λόγος ἀποδεικτικός περὶ τῶν ἁγίων καὶ σεπτῶν εἰκόνων πρὸς πάντας χριστιανοὺς καὶ πρὸς τὸν Βασιλέα Κωνσταντῖνον τὸν Καταβαλινεν πρὸς πάτας αἰρετικούς взята в соответствующем подлиннику переводе. См. Migne, Patrolog. Curs. complet. ser. graec. tom. XCV. S. J. Damasceni tom. II pag. 317.

⁸⁷⁹ - Рук. М. Д. А. № 197 л. 274. См. также Окружное послание. рук. М. Д. Ак. № (не разборчиво) л. 422. Памятники старинной русской литературы, изд. Кушелевым-Безбородко, вып. IV, С-ПБ. 1862, 198.

⁸⁸⁰ - Рук. М. Д. Ак. № 197, л. 262, 263. 265. Это слово Златоуста было весьма распространено в древней русской письменности (См. напр. рук. Москов. Синод. библ. № (не разборчиво) ст. кат. л. 418–429. Описание Горского и Невоструева отд. II кн. I, 45–47. Оно известно в списке Златоструя в рукописи XII в. Малинин. Исследование о Златоструе, 357. Оно в древности печаталось вместе с словом св. Ефрема Сирина об антихристе в отдельной брошюре.

Подлинное название слова следующее: Λόγος περὶ ψευδοπροφῆτῶν καὶ ψευδοδιδασκάλων καὶ ἁθέων αἱρετικῶν καὶ περὶ σημιετελείας τοῦ ἀτῶνος τούτου. Перевод слова, в каком оно находится в цитате Даниила, не представляет никаких уклонений от мыслей его подлинника. Migne. Patr. cur. compl. ser. graec. tom, LIX. S. I. Chrysostomi tom VIII, p. 563, 558, 559, Inter Spuria. На это же самое свидетельство Златоуста ссылается и Иосиф Волоцкий. Только у него оно отличается большею краткостью и не имеет пред собою указания того слова Златоуста, откуда оно заимствовано. Просветитель, 13 слово, 531.

⁸⁸¹ - л. 276. 240.

⁸⁸² - Рук. Москов. Д. Акад. № 197 л. 274.

⁸⁸³ - л. 246. Эти же самые слова ап. Иуды находятся в Просветителе, сл. 13, 546.

⁸⁸⁴ - л. 246. Снес. Беседы Златоуста на послания к Тимофею, Титу, Филимону и Евреям, перевод. при С-ПБ. Духов. Академии 223–224.

⁸⁸⁵ - л. 252–255. Свидетельство, приведенное автором, в целом его виде очень обширно. Оно взято из слова Златоуста «иудеям о трубах пасхи». Оно подлинное. Современный перевод его см. св. отца нашего И. Златоустого слова, перев. с греч. языка при С-ПБ. Дух. Ак. 1850 г. т. III. Четвертое слово против Иудеев 518–522. Подлинник его см. Migne, Patrol. curs. complet. ser. graec. tom. XLVIII. S. J. Chrysostomi tom. I, pars secunda, pag. 873–874, где оно озаглавляется так: κατὰ Ιουδαίων εἰς τὰς σάλπιγγας τοῦ Πάσχα αὐτῶν Никаках уклонений и извращений мыслей в цитате Даниила сравнительно с подлинником не имеется. Это слово Златоуста встречается отдельно в рукописях. Рукоп. Моск. Синод. Библи. № (не разборчиво) 70–81. Описание Горского и Невоструева. отд. II, кн. 2, 420. Тем же самым свидетельством Златоуста пользовался, как сильным аргументом, и Иосиф Волоцкий (Просветитель, слово 13, 541–542). Но это не показывает того, чтобы Даниил воспользовался им чрез Иосифа, Даниил в своей цитате указывает полное оглавление слова Златоуста, чего нет

у Иосифа, и выписывает из него не краткую выдержку, какая находится в Просветителе, а довольно обширную часть слова.

⁸⁸⁶ - л. 250–251. Цитата несколько не отступает по мыслям от Подлинника *Migne Patrol, curs. compl. ser. graec, tom. LXXXI, Theodoreti tom. II, Ἑρμηνεία εἰς τὸν προφῆτην ὥσηε*, pag. 1536–1558. Толкование на 4 ст.–1-й гл. Даниила воспользовался свидетельством блаж. Феодорита чрез сочинение Никона Черногорца, половина 1, ст. 14. 103.

⁸⁸⁷ - л. 252. Толкования Евсевия, Епископа Емесского. на Деяния Апостольские не изданы до сих пор в полном их виде. Несколько отрывков из них находятся у Миня, который сам заимствовал их из сводного толкования на весь Новый Завет, сделанного Крамером. *Migne. Patrol. curs. compl. ser. graec. tom. LXXXVI. p. 561–562. Cramer. Catenae graecorum patrum in novum le tamentum. Oxoniae, 1838 tom. III, p. 115. 134.* Но ни у того, ни у другого нет места соответствующего отрывку, находящемуся у Даниила.

⁸⁸⁸ - л. 246–247. Цитата взята из слова св. Афанасия Великого под названием «еже не судити да не осуждени будете». Судя по заглавию, в подлиннике сочинений Афанасия не находится сего слова. *Migne Patrolog curs, complet. ser. graec. tom. XXV–XXVIII.* Эта же самая цитата находится и у Иосифа Волоцкого, только она не имеет пред собою указания на оглавление слова, и при том взята в меньшем размере, чем у Даниила. Просветитель. 13 слово, 538–539.

⁸⁸⁹ - л. 250. Даниил здесь привел выдержку из летописи Нестора, и озаглавил ее обще «летописное». Она точно воспроизводит слова летописи Нестора. Полн. Собрание русских летопис. том I. стр. 54 под 996 годом.

⁸⁹⁰ - л. 264. Толкование действительно принадлежит Феофилакту Болгарскому и не отступает по мыслям от современного русского издания творений блаженного Феофилакта. Благовестник, ч. IV, 67.

⁸⁹¹ - л. 206. Снес. Слова св. Златоуста на разные случаи, перевод. при С-ПБ. Дух. Ак. т. I, 117.

⁸⁹² - л. 259–261. Здесь Даниилом приведена обширная часть единого слова, «иже в Антиохии речено бысть». Эта-же самая цитата находится и у Иосифа Волоцкого. Просветитель, слово 13, 529–531), только у него она помещена в более кратком виде, чем у Даниила, и притом без всякого указания слова, из которого оно было заимствовано. При этом нужно заметить, что чтение цитаты из Златоуста по соборнику Даниила в некоторых местах отлично от чтения, находящегося в Просветителе И. Волоцкого.

⁸⁹³ - л. 258–259. Эти две очень краткие цитаты взяты из бесед Златоуста на Евангелие Матфея.

⁸⁹⁴ - л. 231. Цитата взята из сочинения Феодорита: «изъяснение трудных мест Св. Писания», которое у Даниила обозначается одним словом «о недоразумных». Цитата – подлинная и не имеет по мыслям отступлений от современного перевода, равно как и от подлинника, за исключением того, что у Даниила пропущено указание лица, которое повелевает убивать лжепророков, Моисея, отчего глагол «повелевает» остался без подлежащего. Не известно, почему митрополит ограничился в своей цитате только одним указанным примером и не воспользовался для подтверждения своих мыслей дальнейшими рассуждениями блаженного Феодорита, в которых действительно этот святой отец допускает наказание (чрез побитие камнями) еретиков и лжеучителей. Очень может быть, что под руками Даниила находился неполный перевод творений Феодорита. Сп. Творений Блаженного Феодорита, Епископа Кирского, Москва, 1855 г. ч. I, 240–241. Подлинник см. Migne, Patrolog. curs. compl. ser. graec. tom. LXXX. Fheodoreti tom. I, Quaestiones in loca difficilia scripturae sacrae, pag. 419–422. Сочинение блаженного Феодорита «о неведомых» или «о недоразумных», или просто объяснение трудных мест Св. Писания известно было на Руси довольно рано. Оно встречается в изборниках начала XV в. Рук. Моск. Синод. Библ. № 162. Описание Горского и Невоструева, отд. II, кн. 2, 406–410.

⁸⁹⁵ - л. 258. Процитованное здесь место с именем И. Никейского заимствовано на самом деле из обличительного слова на Армян Исаака Католикоса Армянского, где

действительно есть место, вполне соответствующее сделанной м. Даниилом выдержке. Migne. Patr. curs. compl. ser. graec. t. CXXXII, Jsaaci, Armeniae Katholici oratio 1 contra Armenio, cap. XI: περί τῆς συξεύξεως τῶν σταυρῶν τῶν Ἀρμενίων. p. 1187–1188.

⁸⁹⁶ - л. 262–263. Свидетельство св. Нила взято Даниилом в его целом виде из второго слова Никона Черногорца, сочинение Никона, половина I, 18–19.

⁸⁹⁷ - л. 247–248, Известно несколько списков, похвального слова св. Константину и Елене Евфимия Терновского: в рукописях Импер. Публ. Библ. Q. 1. № 209, л. 78–140 из собран. гр. Толст. отд. II, № 232 XV–XVI в., в двух рукописях. Москов. Публ. Музея из собран. Ундотьского. № 256–XVI в. № 615–XVII в. Один список находится в рукописи Соловецкой библ., один упомянут в описании Сербской Хиландарской Лввры. Слово написано Евфимием Терновским по желанию Болгарского царя Иоанна Шишмана. Подр. Обзор хронографов русской редакции Андрея Попова, выпуск второй, Москва. 1869 г. 28–30. Описание Рукоп. Соловецкой библиотеки. Приложение к Православному Собеседнику за 1877–1879 г. стр. 186–189. Похвальное слово Евфимия Тернавского не издано в печати.

⁸⁹⁸ - л. 248–249. Это сказание заимствовано Даниилом из жития св. священномучеников Василия и Ефрема. Это же самое сказание находится и в Просветителе, только здесь оно помещено без указания места своего заимствования и по другой, несколько отличной от Данииловской редакции Просветитель, слово 13, 546. Здесь Иосиф, передавая сказание, говорит от себя и не дает понять, что он делает это на основании того или другого источника.

⁸⁹⁹ - л. 248–249. Похвальное слово великому князю Владимиру, как известно, принадлежит Иллариону, митрополиту Киевскому и напечатано в прибавл. к Творен. св. Отц. в русском переводе, 1844 г. См. также Памятники духовной литературы времен великого князя Ярослава. Москва. 1844, 40.

⁹⁰⁰ - л. 263–264. Цитата взята из Кормчей, где глава, из которой автором сделано заимствование, носят следующее название: «изложение, рекше воспоминание бывшего

церковного соединения при Константине и Романе, овому убо царствующу, овому же тогда цареву отцу саном почтену сущу». См. старопечатную Кормчую Московского издания 1653 г. л. 568–570. Здесь в точности воспроизводится цитата м. Даниила. Об истор. происхождения настоящего Канон. памятника см. у Горчакова, о тайне супружества, С.П.-Б. 1880. 186–189.

⁹⁰¹ - л. 255. У Иосифа Волоцкого представлено два примера из жизни св. Феодора Едесского, в которых выразилась его строгость и нетерпимость к еретикам, но оба примера различны от того факта, на который сослался здесь Даниил. Просветитель, 13 слово, 533. 547.

⁹⁰² - л. 257–238. Житие св. Феодосия. Мая 29. Житие Юлиана, Маркиана, Иоанна и др. Августа 9 На поступок св. Феодосия, представленный здесь Даниилом, ссылается в свое время и преп. Иосиф (Просветитель, 13 слово, 553–554), но только ссылка его по редакции чтения ее отлична от Данииловской.

⁹⁰³ - Акты Истор. т. I, №№ 33 и 34, 63–67.

⁹⁰⁴ - Просветитель, 251–289. 290. 451. 375–450 и др.

⁹⁰⁵ - Просветитель, 59–60.

⁹⁰⁶ - Рукоп. М. Д. А. № 197. л. 64–92.

⁹⁰⁷ - л. 68–69. Толкование принадлежит Феофилакту Болгарскому. Благовестник, ч. III, 152–156.

⁹⁰⁸ - л. 70. Учительное евангелие, 323.

⁹⁰⁹ - л. 79–80. Подлинное свидетельство Беседы Златоуста на второе послание к Солун. переп. при СПб. дух. Акад, 1859 г, бес. 4, 56.

⁹¹⁰ - л. 80–83. Цитат взят из известного канонического послания св. Василия к Амфилохию, еп. Иконийскому. О св. Духе. Твор. св. отец т. VII, твор. Василия Вел. ч. III, 331–336. 341–342. Подлин. Migne, Patrol. curs. complet. ser. graec. t. XXXII S. Bas. Caesariens. t. IV. p. 185–193. 199. 200.

⁹¹¹ - л. 79. Свидетельство приведено из слова Дамаскипа о святых и честных иконах, обращенного-им к Императору

Коистантину Кавалину. Migne, Patrol. curs. complet. ser. graec. t. XCV. J. Damascen. t. II. p. 320.

⁹¹² - л. 74–77. Свидетельство на самом деле принадлежит Исааку Католикосу Армянскому, Migne, Patrol. curs. complet. ser. graec. t. CXXXII. Jsaac. Armeniae Catholici Oratio I contra Armenios, cap. VII–VIII. p. 1173–1182.

⁹¹³ - л. 70–73. Цитата сравнительно с печатным изданием Учительного евангелия соответствует последнему только в самом начале. А большая часть его не имеет в нем ничего соответствующего. Евангелие Учительное, слово 46, 324 некоторые разъяснения этого обстоятельства см. в дополнениях. Часть того цитата, которой не находится соответствующего места в учительном евангелии, хотя по сборнику митр. Даниила весь цитат в целом своем виде и представляется по видимому заимствованным оттуда, судя по одному сборнику, составленному из слов Данииловского соборника, взята из «Зерцала» (вероятнее всего из Диоптры инокa Филиппа). В сборнике, составленном из слов Даниила, одна указанная часть цитата, буквально тождественная с чтением третьего слова м. Даниила, имеет пред собою указание, что она «взята от зерцала». В списке соборника м. Даниила, которым я пользовался, пред эту самую часть цитата нет никакого указания на источник заимствования, но за то пред нею оставлен некоторый пробел, может быть, допущенный писцом намеренно для внесения в последующее время не разобранный при процессе последовательной переписки. Ср. Рук. Моск. Дух. Ак. № 197, л. 73 и Рук. Соф. библи. № 1452, л. 44. (Этот абзац вставлен в текст из дополнения к печатному оригиналу – прим. электронной редакции.)

⁹¹⁴ - л. 90–91. См. Старопечатная Кормчая 1653 г. л. 208–209.

⁹¹⁵ - л. 83–87. Снес. Учительное евангелие старопечатное. Слово 5, 39–41.

⁹¹⁶ - л. 91–92. См. старопечатный сборник 1642 г. 230–231. В подлиннике послания, изданном Савелием, процитованного

здесь места не находится.

⁹¹⁷ - л. 87–90. Подлинник творений Никона, писателя XI в., до сих пор не издан, исключая самой незначительной части их, изданной Минеем. *Patrol. curs. complet. ser. graec. tom, CXXVII*. Подлинник сочинений Никона находится в рукописях и только описан Кардиналом Маем. *Записки Импер. Акад. Наук. т. XX. 149–156. том XXI. 193–198. Сведения и заметки о малоизвестных и о неизвестных памятниках. С. П.-Б. 1876 г. т. 2.* Две статьи Срезневского о пандектах Никона Черногорца. Сочинения Никона были в большом распространении в древней Руси. Горский и Невоструев. *Описание рукоп. Моск. Син.биб. отд. II. кн. 3. На слав. языке сочинения Никона (его пандекты)* издавались несколько раз, именно в 1670 г. изд. Густина Прилуцкого монастыря и в 1795 года изд. Почаевской Лавры. Последнее издание есть простая перепечатка первого.

⁹¹⁸ - л. 73–74. Полное заглавие слова такое: «Послание к некоему иноку впавшему в отчаяние о Павликанстей ереси». С таким именно названием оно встречается и в других рукописях (*Рукоп. Моск. Син. библиот. № (не разборчиво), л. 1–68 и № (не разборчиво), л. 1–109. Горский. Описан. Рук. Син. биб. II, 2, 648–652.* Имя автора указывает на епископа Емесского, но ни у Фабриция, ни у Миня не издано ни одного сочинения с именем Василия Емесского или Амассийского. Василий Амассийский называется также автором жития св. Феодора Едесского. *Рук. Соф. № 1398 л. 242.*

⁹¹⁹ - л. 74. «Криницею» называлась в то время хроника Георгия Амартола. В подлиннике сочинений Георгия Амартола, действительно, есть краткая характеристика учения Павликиан. *Migne, Patrolog. curs. complet. ser. graec. tom. CX. Georgius monachus cognomento Hamartolus, Chronicon, lib. IV, p. 933–934.*

⁹²⁰ - Просветитель, слова 6, 7 и 8.

⁹²¹ - *Рукоп. М. Д. А. № 197. л. 115. 117.*

⁹²² - *Рукоп. Москов. Дух. Акад. № 197. л. 92–121.*

⁹²³ - *Рукоп. Моск. Духов. Акад. № 197, л. 97.*

⁹²⁴ - *Летописи русской литерат. и древности, издан. Тихонравовым, т. V, отд. III. 90–103.*

⁹²⁵ - Рассужд. Вассиана о неприличии монастырям владеть вотчинами. Чтен. в Общ. Ист. и древн. Рос. 1859 г., кн. III. отд. III, 13.

⁹²⁶ - Рукоп. Имп. Пуб. биб., Q. I, № 225. Из собр. гр. Толстого, отд. II, № 402, л. 442–443. Послание издано в Правосл. Соб. 1863 г., ч. I, 337–348.

⁹²⁷ - Макарий, Истор. Русской церкви, т. VIII, 115–116.

⁹²⁸ - Просветитель, слово 7, 296–298.

⁹²⁹ - Рукоп. № 197, л. 97. Толкование взято из Максимова (Грека) перевода толковой псалтири, но в последнем оно очень обширно; Даниилом взята из него только вторая и конечная часть толкования Оригена. Рукоп. Имп. пуб. биб. F. I. № 522, 87–88 F. I. № 447, 63–64. Перевод очень отдаленный от подлинника и сжатый. Мысль толкования, какую дает подлинник, с понятием знамения соединяет понятие о нем, как о внутреннем нравственном общении с Богом, так что понятие о знамении, как внешнем символе, есть дальнейшая и второстепенная мысль толкования. Migne, Patr. curs. complet. ser. graec, t. XII, Origenis, t. II, p. 1165–1166. У Кордерия нет этого толкования. Expositio, patrum graecorum in Psalmos, t. I, 73–75.

⁹³⁰ - л. 98, сн. твор. свв. отцов, т. XXII; твор. св. Афанасия, ч. IV, 224. Corderius t. II, p. 181–182.

⁹³¹ - л. 98–99. Этот Феодор есть Мопсуетский. Сп. Migne, Patr curs, complet, ser. graec. t. LXVI, p. 685–686.

⁹³² - 99. снес. творен. свв. отцов, т. V. твор. святого Василия Великого ч. I. 281... Migne, Patrologiae Cursus complet. ser. graec. tom. XXII, pag. 465–466.

⁹³³ - 99. Подлин. У Кордерия, т. II, стр. 181–182.

⁹³⁴ - л. 99–101. Толкование это на самом деле принадлежит бл. Феодориту, епископу Кирскому, но не все в целом его виде, а только первые две мысли. Что же касается остальной части толкования, начинающейся с разъяснения того, что знамением о котором говорит Иезекииль, прообразуется крест Христов, то оно вовсе не принадлежит Феодориту, хотя у Даниила оно ставится в неразрывной связи с подлинным толкованием Феодорита и принимается им как одно нераздельное целое.

Migne, Patrol, curs. compl. ser. graec. tom. LXXXI Theodoretus tom. II pag. 888–890. Толкование на шестнадцать пророков известно в России еще с XI века. Это те самые толкования, которые в 1047 году списаны были для Новгородского князя Ярослава Владимировича попом Упырем Лихим. Толкование в частности на Иезекииля заимствовано из Феодорита. Горский и Невоструев. Описание рукописей Московской Синодальной библиотеки, отд. II. ч. I. 109–117.

⁹³⁵ - л. 107–109. Цитата взята из бесед Златоуста на Ев. Матфея по переводу Максима Грека. Беседы Златоуста на Ев. Матфея в переводе на слав. язык, нравоучение 54, 317–318.

⁹³⁶ - л. 109–110. Свидетельство заимствовано Даниилом, из 38-го слова св. Ефрема Сирина, о всеобщем воскресении, о покаянии, о любви и втором пришествии Господа нашего Иисуса Христа: Творен. св. отцов т. XIV. Твор. св. Ефрема, част. III, 9–10.

⁹³⁷ - л. 10–105. Рассказ озаглавляется так: «Блаженнейшаго Семеона Метафраста от воспоминательного слова, яже о Иоанне Богослове». Под таким же точно названием это слово встречается в виде отдельной статьи и в рукописях. Горский и Невоструев. Описание рукописей Син, библи. отд. II, ко. 3, 140. Подлинник жизнеописания Иоанна Богослова, сделанного Симеоном Метафрастом, находится у Икумениа. Oecumenii commentariorum in novum testamentum, pars sitera, pag. 838–852. Там оно озаглавляется весьма близко к славянскому оглавлению: εἰς τὸν ἁγίον ἀποστόλον Ἰωάννην εὐαγγελιστὴν καὶ Θεολόγον Συμεὼν τοῦ Μεταφρασί. του ὑπόμνημα.

⁹³⁸ - л. 106–107. Цитата взята из первой песни канона на Воздвижение честного креста и взята вместе с толкованием его.

⁹³⁹ - л. 101. Толкователь этот есть Феофилакт Болгарский. См. Благовестник, ч. II, 252.

⁹⁴⁰ - л. 97. Автор слова о крестящихся неизвестен, но несомненно одно – автор русский. Вероятно из уважения к м. Даниилу оно внесено в церковный памятник Стоглав, хотя у Даниила есть некоторые различия от чтения, находящегося в

печатном издании Стоглава. Стоглав, изд. Кожанчикова. СПб. 1863. гл. 32. 107.

⁹⁴¹ - л. 96–97. Другие редакции Феодоритова слова см. Братское слово, год второй. 1876. Кн. IV, 187–214. Статья «Так называемое Феодоритово слово в разных редакциях». Автор сей статьи, равно как некоторые другие, напр. о. Виноградов (о Феодоритовом слове, 67), предполагает, что первая попытка обратить упомянутое слово Феодорита в свидетельство о двуперстии принадлежит именно Даниилу, и как будто сам он своими некоторыми личными добавлениями в слово Феодорита приспособил его к положению доказательства в пользу двуперстия. Против этого нужно сказать, что такой прием вполне противоречит характеру всей литературной деятельности Даниила, который проникнут был величайшим благоговением к каждому религиозно-церковному памятнику, и потому никаким образом не мог решиться на самое ничтожное искажение чего-либо. А потом Даниилу не представлялось необходимости допускать подлог в пользу двуперстия и потому уже, что последнее было общераспространенным наравне с троеперстием, когда напр. еще ранее его, в конце XV в., в церковно-канонических памятниках встречалось изречение: «иже не крестится двумя перстами, якоже и Христос, да будет проклят» (Рук. Кирил. биб. XV в. № 1088 л. 263–265. Описан. спи. биб. 11, 3, 571. Макарий, VIII, 120–125. Виноградов. О Феодоритовом слове, 58). О подложности Феодоритова слова у нас существует целая литература. История русского раскола, известного под именем старообрядства Макария, еп. Винницкого ректора СПб. Д. Ак. СПб. 1855. 25–27. История о расколах в церкви Российской Игнатия, архиеп. Воронежского. СПб. 1849. 84–85. Руднев. Разсуждение о ересь и расколах, бывших в русской церкви. М. 1838. Наконец, существует отдельное библиографическое наследование о Феодоритовом слове свящ. Виноградова. М. 1866. Еще в XIV в. начинает появляться в русских кормчих статья о двуперстии с проклятием на не соблюдающих сего обряда. И. Беляев. Наказные списки соборного уложения 1551 г. или Стоглава. Москва, 1863 г. Снес. Макарий. История Русской церкви т. VII,

464. См. в конце книги в отделе опечаток. (Этот абзац вставлен в текст из дополнения к печатному оригиналу – прим. электронной редакции.)

⁹⁴² - л. 98. Даниил привел здесь полное толкование Феодорита на указанный стих псалма и привел вполне соответственно современному переводу толкований Феодорита. Твор. блаженного Феодорита, М. 1856. ч. (не разборчиво). 127, но только до проведенных слов: «от дву бо палиц составляется», которых вовсе нет в русском печатном издании творений бл. Феодорита. Притом эта самая фраза стоит вне всякого логического соотношения к предшествующим мыслям толкования, несмотря на свою внешнюю грамматическую связь, выражающуюся в частице «бо». Но отсутствие известной фразы в современном русском переводе в данном случае не служит основанием к заключению, что она совершенно вымышлена (как это сделал, напр. о. Виноградов в своем исследовании о Феодоритовом слове стр. 35, хотя и не по своей вине: он пользовался другим изданием творений Феодорита – именно Парижским Сирмонда 1642 года). Подлинник толкований Феодорита разъясняет все дело. В современном русском переводе в толковании на 4 ст. XXII псалма опущена целая довольно обширная мысль, которая, впрочем, и в самом подлиннике поставлена в скобках. Эта то опущенная мысль и заключает в себе известную уже нам фразу. Но древний переводчик (Максим Грек) взял ее опять не в связи с этою последнею (по настоящему переводу опущенною) мыслию, а почему-то отнес ее к предыдущей, отчего она естественно и потеряла свои определенный и даже всякий смысл. Притом переводчик вырвал из целой, опущенной в современном переводе, обширной мысли только одну известную нам фразу, а все остальное почему-то опустил. Вроятно, у него под руками находился испорченный список творений Феодорита, и он сам, будучи еще плохо знаком с русским языком, легко мог допустить такую неточность в переводе. – В подлиннике мы находим нечто соответствующее фразе «от дву бо палиц составляется», которое точно так же как у Даниила, имеет своим предметом составление креста (ἀπό γάρ δύο ραῦδων συναγόμενος γίνεται

σταυρός) и эта мысль толкования поставлена в связи с объяснением слов псалма: «жезл Твой и палица Твоя, та мя утешиста», в которых толкователь видел предвозвещение о двух составных частях креста. Migne, Patrol, curs. complet. ser. graec, LXXX. Theodoretus, tom. I, pag. 1027–1028. Это доказательство в пользу двуперстия настолько недостаточно, что бездоказательность его, как основания в пользу двуперстия, признана и самими раскольниками, которые в настоящее время отказываются пользоваться им. Игнатий, архиеп. Воронежский. История о расколах в русской церкви, 84–85. Митрополит Даниил воспользовался толкованием Феодорита на 4 ст. XXII псалма в переводе Максима Грека, взяв его из сделанного последним перевода сводной толковой псалтири. По спискам сводной псалтири Максима Грека Феодоритово толкование на XXII псалом читается буквально тождественно с толкованием, приведенным Даниилом (срав Рукоп. Москов. Синод, быв. Патриаршей библиот. № 985, ст. катал., по новому кат № 237) л. 67–69 и рукоп. той же библиотеки № (не разборчиво) л. 155 об. Рукоп. Патриарш. библиот. № (не разборчиво) л. 67–69 и рукоп. той же библиот. №156 по ст. кат. л. 132). Нужно еще заметить, что приведенное Даниилом толкование Феодорита, относимое им к объяснению 4 ст. XXII псалма, на самом деле относится к 5 ст. того же псалма. Уже было видно, что Даниил заимствовал известную фразу Феодоритова толкования из сводной псалтири Максима Грека, а не как не преднамеренно сделал прибавку. Отсюда и в помещении толкования Феодорита, относящегося к 5 ст. XXII пс., в ряду толкований, относящихся к 4 ст., ни как нельзя видеть преднамеренного действия митрополита с целью замаскировать никогда не существовавшую прибавку. Из одной перестановки толкования нельзя заключать об его подлинности. Даниил очень часто делает подобные изменения в расположении приводимых им толкований, и для его цели не было особенной нужды придерживаться порядка, какой усвоен толковою псалтирю. Так, в шестом слове Даниила в приводимых им толкованиях на XI псалом сделаны следующие отступления от толковой псалтири Максима: первые два толкования – Афанасиево и Апполинариево пропущены, равно

как пропущено второе толкование Исихия, находящееся на самом конце у Максима толкование Апполинария также опущено, и на его место поставлено толкование того же Апполинария, но только то, которые было пропущено в начале, и это последнее толкование помещено не в целом его виде, но из него взят один только незначительный отрывок. Последним у Даниила помещено краткое толкование Феодора, вовсе не находящееся в данном месте у Максима, и с этой стороны вполне аналогично с тем явлением, какое замечается в расположении толкований на 4 ст. XXII псалма.

⁹⁴³ - л. 96. Подлинное свидетельство Петра Дамаскина находится у Никифора, архиеп. Словенского и Херсонского в его ответах на вопросы старообрядцев, изд. 4, М. 1839. 126–128. А славянский перевод находится в Добротолюбии, 642. Некоторые сведения о Петре Дамаскине и его творениях можно получить в Братском слове, год 2, 1876, кн. III, 195–199.

⁹⁴⁴ - л. 114. Срав. Просветитель, слово 7, 314–315.

⁹⁴⁵ - л. 113. Подлинное свидетельство. Migne, Patrol, curs compl. ser. graec. tom XXVIII, I. Athanasii Alexandrini tom. IV. Ad. Antiochum ducem Quaestiones. Quaestion. XXXVII p. 617–620.

⁹⁴⁶ - л. 110. Цитата взята из послания св. Василия Великого к Амфилохию еп. Иконийскому. Творен. св. Отцов т. VII, творен св. Василия Великого ч. III, 334–335. Migne, Patrol. curs. complet. ser. graec. tom. XXXII, S. Basilii Caesar. tom. IV, pag. 189–192.

⁹⁴⁷ - л. 111–112. Свидетельство подлинное. Migne, Patrol.curs. complet, ser. graec. tom. XCIV, S. I. Damascen. tom. I Expositio fidei orthodoxae. lib. IV. Cap. XII: περί τοὺς προσκευεῖν πρὸς ἀνατολάς. pag. 1133–1136. Перевод процитованного свидетельства правильный за исключением одного важного отступления. Св. отец как одно из оснований, почему христиане в своих молитвах обращаются на восток, указывает, по чтению Даниила, на то, что «в именованной церкви Соломона господина Творца на восток зряху», тогда как в подлиннике вместо слов господина Творца находится слово πύλη τοῦ Κυρίου т. е. ворота Господни которые во храме Соломоновом, по словам Даниила, были обращены на восток.

⁹⁴⁸ - л. 95. Цитата действительно принадлежит Василию Великому. Творен. св. Отец том. VII. Творения Василия Великого ч. III. о св. Духе послание к Амфилохию, гл. 22, 332. Даниил взял эту цитату из Кормчей, где действительно находится означенное выражение и где-буквально воспроизводится процитованное Даниилом место из Василия Великого в ряду других его правил. Кормчая напечатанная при патриархе Никоне 1653 года, гл. 21, л. 249.

⁹⁴⁹ - л. 112–113. Цитата подлинная. Migne, Patrol, curs. complet. ser. graec. tom XCIV. S. Damasceni tom. I. Expositio fidei orthodoxae, liber IV, cap. XVI: περί εἰχόνων pag. 1173–1174.

⁹⁵⁰ - Виноградов. О Феодоритовом слове, 34. 38–39.

⁹⁵¹ - Просветитель, слов 7, 296–298.

⁹⁵² - Для правильной оценки учения м. Даниила о двуперстии нужно помнить, что просвещенный Максим Грек держался и высказывался в пользу подобного же перстосложения. Макарий, Ист. р. и. VIII. 120–123.

⁹⁵³ - Строев. Списки иерархов. 49–50. 36.

⁹⁵⁴ - Рукоп. Москов. Духов. Акад. № 181, № 564. Волоколам. Сборник XVI в., л. 74–75. Послание Леонида, еп. Рязанского к царю Федору Ивановичу. Летописи русской литературы в древн, изд. Тихонравовым том V, отд., III стр. 142–143. Акты истор. т. I, № 216. 411. Строев Списки иерархов 415. 1034. 1035. Опись книг Волоколамского монастыря. Чтен. в общ. Истор. и древн. 1847 г. № 7.

⁹⁵⁵ - Стоглав, изд. Кожанчикова 19–20. Летоп. русской литер. Тихонравова т. V, отд. III. 144.

⁹⁵⁶ - Сказания Курбского 2. изд. 135.

⁹⁵⁷ - Стоглав, глава 75. 230–232. 302–303. Летописи русской литературы Тихонравова, т. V, отд. III. Материалы для истории Стоглава 144. Ответ м. Макария Иоанну IV о церкв, имуществ. Ответ есть в рукоп. Москов. Публ. Музея № 1257 л. 152–178.

⁹⁵⁸ - Рукоп. Моск. д. Акад. № (не разборчиво) л. 218–219. Летописи русской литер. Тихонравова т. V, отд. III, 137–142.

⁹⁵⁹ - Стоглав глав. 77–81, 234–241. 243. Максим Грек поднимал голос в защиту прав вдовых священнослужителей. Рукоп, биб. Хлудова № 74, л. 822. Повесть о соборе о вдовых попах.

⁹⁶⁰ - Стоглав. изд. Кажанчикова гл. 31. 103–108. Макарий История Русской Церкви т. VIII. 122–129. Впрочем вопрос о крестном знамении продолжал рассматриваться и обсуждаться и после Стоглавого собора. В послании к Иоанну Грозному неизвестный автор жалуется на то, что «несть на нас истинного крестнаго знамения по существу». Чтен. в общ. истор. и древн. 1874 г. кн. I, 86–87.

⁹⁶¹ - Акты А. Эксп. т. I. № 239. Сказания Курбского 2 изд. 135.

⁹⁶² - Летописи русской литературы, изд. Тихонравова, т. V, отд. III, 146. Ученые Записки Имп. Казанск. Унив. вып. 1864 г. вып. II, О кормчей князя Вассиана Патрикеева. Статья Павлова 489–498. Павлов. Историч. очерк секуляризации церк. земель в России, 129.

⁹⁶³ - Полное собрание Законов Российской Империи. т. I 3.

⁹⁶⁴ - Хрущев. Исследование о сочинениях Иосифа Санина стр. VII. Древняя и новая Россия 1875 г. № 3, статья: князь инок Вассиан Патрикеев.

⁹⁶⁵ - Сказания Курбского изд. 2. С.-ПБ. 1842 г. 155–219. 222–227.

⁹⁶⁶ - Карамзин т. VIII, изд. 1817 года 213, прим. 389. Строев: Списки иерархов, 1030. Сказания Курбского, примеч. 61.

⁹⁶⁷ - Сказан Курб. прим. 61, 332–333.

⁹⁶⁸ - Курбский, сказания, 2 изд. 292.

⁹⁶⁹ - Сказания кн. Курбского, 2 изд. 42. 122.

⁹⁷⁰ - Рукопись Москов. дух. Акад. № (не разборчиво) Вол. XVI в. в 4-х. л. 74–75. Акты истор. т. I, № 216, 410–411.

⁹⁷¹ - Выпись о начале Иосифова монастыря в рукоп. Моск. д. Акад. № (не разборчиво) л. 73–74. Обиходник Волоколамского монастыря сост. Евфимием Турковым в рукоп. Моск. д. Акад. № (не разборчиво) л. 38–41. 71–72. Опись церковного имущества Иосифова монастыря от 1590–1591 г. в

рукописи Волоколамского монастыря, хранящейся в монастырской ризнице № (не разборчиво) л. 47. Сведения, находящиеся у Строева в его «списке Иерархов и настоятелей русской церкви», и относящиеся доперечисленных выше лиц, по большей части ошибочные и неверные. Список иерархов и настоятелей. 1034–1035. 414–415. 589–590. 288. 441.

⁹⁷² - Хрущев, исследование о сочинениях Иосифа Волоцкого, введение VII.

⁹⁷³ - Опись книг Иосифова монастыря. Чтения в обществ. истор. и древн. 1847 г. № 7.

⁹⁷⁴ - В житии раскольнического инок Корнилия, современника патр. Никона, написанном со слов самого Корнилия учеником его Пахомием, говорится о Никоне, что он «преподобного отца Иосифа Волоколамского злословил зело и поносил, ябедником называл такова богослувца, и не покланялся образу его святому; о сем глаголаша ученицы его – Никоновы». Рукопись Императорской Публичной библиотеки Q. I. № 401, л. 179. Слова Пахомия можно называть преувеличенными, но в основе их-находится доля истины. Так позволяет думать синодик, писанный патриархом Никоном, где перечислены все святые русской церкви, от самого начала ее существования, но среди святых не упомянут преподобный Иосиф Волоцкий. Рукопись Воскресенского, Новый Иерусалим именуемого, монастыря, № 27, по каталогу Амфилохия.

⁹⁷⁵ - Горский. Историч. описание Троицк. Сергиевой Лавры. Чтения в общ. истор. и древ. 1878, кн. IV. Окт. – Дек. 76–77.

⁹⁷⁶ - Курбский. Сказания, 132–134.

⁹⁷⁷ - Описание Рукоп. Синод. библ. отд. II, кн. 2, 578–581. О дальнейшей судьбе Максима Грека см. Макария, Истор. Русской церкви т. VI, . 275–288.

⁹⁷⁸ - Русская историческая библиотека, изд. Археограф. комиссии т. IV. СПб 1878 г. послания старца Артемия 1212 Снес. препод. Нил Сорский, первооснователь скитского жития в России СПб. 1864 г. Послания 175. Послания Артемия стр. 1268, 1230, 1331, 1387, 1394, 1398, 1402, 1407, 1383, 1384, 1403,

1207. Снес. преп. Нил Сорский. Послания 175, 179–180, 179 ,и др.

⁹⁷⁹ - А. А. Э. т. I. № 239, 251.

⁹⁸⁰ - Послания Артемия 1218, 1217, 1398, 1399.

⁹⁸¹ - А. А. Э. т. I. № 239. 252.

⁹⁸² - Послания Артемия 1223–1225, 1236–1237, 1259–1260, 1440. См. преп. отц. нашего Нила Сорского предание ученикам СПб. 1852, 59–60.

⁹⁸³ - Послания 1213–1215, 1396, 1397, А. А. Э. т. I № 239, 250–253.

⁹⁸⁴ - Курбский. Сказания 133–136, 256–259. Горский. Истор. описание Троицкой Лавры. Чтения в общ. истор. в древ. 1878 г. кн. IV. 76–77 г. примеч.

⁹⁸⁵ - Русская истор. библиот. издана. Арх. ком. том. IV. Полинодия, 913. Православие Артемия защищают следующие русские ученые: Иконников (Опыт исследования о культурном значении Византии: 447–449. Русские общественные деятели XVI в). Киев. Унив. 1866 г. Павлов (Истор. очерк секул. церков. земель в России 111–112). Хлебников. (О влиянии общества на организацию государства в Царский период русской истории СПб. 1869 г. 155–156). Костомаров (Исторические монографии и исследования т. I, С-ПБ. 1863 г. Велико-русские религиозные вольнодумцы 431–476). Горский. (Чтение в общ. ист. и древ. 1868 г. кн. IV. Истор. обзор. Троицкой Лавры 76–77). См. также Вологодские епарх. Ведомости 1878 г. № 15 в Прибавлениях.

⁹⁸⁶ - Никонов. летоп. VII, 204.

⁹⁸⁷ - Жалобица Симеона. Чтения в общ. истор. в древ. 1847 № 3. отд. II. Московские соборы на еретиков XVI в. 22–23. А. А. Э. т. I, № 238.

⁹⁸⁸ - А. А. Э. т. I, № 239. А. И. т. I, № 161.

⁹⁸⁹ - Никонов. летоп. ч. VII, 204.

⁹⁹⁰ - А. И. т. I, № 161, 197. А. А. Э. т. I, №239.

⁹⁹¹ - Аксаков. Полное собрание сочинений т. 1, сочинения исторические М. 1861. 159. Иконников, Опыт исследования о культур. знач. Византии. 444–447. Русские обществ. деятели XVI

в. Костомаров: Исторические монографии т. I, Велико-русские религиозные вольнодумцы.

⁹⁹² - Чтения в общ. истор. и древ. 1847 г., № III, отд. II. Московские соборы на еретиков XVI в. Никонов, лет. VII, 207. А. И.-т. I, № 161.

⁹⁹³ - Курбский, Сказания 127–142. Акты А. Э. т. I, №238 и 239. А. истор. т. I, № 161. Московские соборы на ерегиков XVI в. Чтения в общ. истор. и др. 1847, № 3, от II.

⁹⁹⁴ - А. А. Э. т. I, № 238, 244.

⁹⁹⁵ - Указ м. Макария о сугубом «аллилуиа» в его великих минеях четых за м. Август, Щапов. Русский раскол старообрядства, 29.

⁹⁹⁶ - Курбский, изд. 2. 133–134.

⁹⁹⁷ - Востоков. Описан Румянц. Музея, 243–244. Рукоп. Библ. купца Хлудова № 60, л. 29–30.

⁹⁹⁸ - Зиновий Отенский. Истины показание. 209, 217. 358. 413. 208. 213. 43–45. 353–354. 525. 859. 873.

⁹⁹⁹ - Зиновий, 37. 41–42; 888, 873, 923, 199.

¹⁰⁰⁰ - Рассмотрение книги Хрущева, исследование о сочинен. Иосафа Санина 59.

¹⁰⁰¹ - Зиновий. 879. 883. 875–876, 890. 923, 908, 913–914.

¹⁰⁰² - Зиновий, 879. А. А. Э. т. I, № 289. 353.

¹⁰⁰³ - Розыск о брынской вере, изд. 5. Москва. 1855 г. 609.

¹⁰⁰⁴ - Пр. Соб. 1863 г. ч. I. Заметки касательно устройства древней. Новгор. иерархии, 291.

¹⁰⁰⁵ - Соловьев т. IX, изд. 2. Москва 1866. 460–462. 489.

¹⁰⁰⁶ - Никон. лет. VII, 204.

¹⁰⁰⁷ - Филарет Черниговский. Истор. Р. церкви. отд. III. 86. примеч. 214, изд. 4.

¹⁰⁰⁸ - В рукописи Москов. дух. акад. № (не разборчиво) Волон. л. сохранилась следующая надпись: чел ее (рукопись) по благословению игумена Иоасафа, (1590–1592 г. Строев. Списки иерархов и настоятелей русской церкви, 182. Казанский, Опись книг Иосифова монастыря, Чтен. в общ. ист. и древн. 1847, № 7, отд. IV, 9) и старца Мисаила Бензина первый грешник пред

Богом Васюк Курицин, прислан в св. монастырь к великому чудотворцу Иосифу на смирение». Подобную надпись см. в рукоп. М. Д. А. № (не разборчиво) л. 1.

¹⁰⁰⁹ - В собрании рукописей Импер. Пуб. библиотеки сохранилась одна рукопись, именно псалтирь, писанная 1567 года «рукою многогрешившего раба Божия Ивана, полоняника Полоцкого, в заключении связанного на Волоке на Ламском». Рукоп. Импер. Пуб. биб. отд. I, Q. № 91.

¹⁰¹⁰ - В списке епархий и архимандрий Русских XVI века Волоколамский монастырь в общем ряду русских монастырей поставлен под № 19 и выше таких монастырей как Псковский Печерский, Антониев в Новгороде, Отроч в Твери. Рукоп. Моск. дух. акад. № (не разборчиво) л. 84–85.

¹⁰¹¹ - Горский и Невоструев. Описание рукоп. Моск. Син. библ. II, кн. 1, 5.

¹⁰¹² - Самое слово мир сопровождалось у русских книжников соответствующими этому взгляду эпитетами. Оно постоянно у русских книжников сопровождается названиями «погибельного», «суетного», «скоротлимого», «скороминующего», «вмале являющегося, а вскоре погибающего» (Прав. Соб., 1859 г. часть I, Январь: слово св. отец как жити крестьянам, 128–146). «Вся в мире вскоре погибает», говорится в одном древнерусском поучении, «яко прах и пепел, яко цвет травный увядает вся света сего прелестна и богатство и слава; уподобися слава мира сего и пламени огненному, иже подгнешен дровы и бысть высок, и потом приложися в углие, и потом в пепел, и паки развеет ветр и места не обрящется». «Овии (отцы) дымом нарекоша житие свое, овии прахом жизнь свою, друзии же яко ничтоже сущу» (Рук. Соф. библ. № 1457. л. 185: слово св. отец о славе мира сего). Строгость взгляда на жизнь человека на земле доходила до последней крайности: «Блажен, – восклицает в отчаянии один строгий моралист, – иже возненавиде житие человеческое». (Рук. Кор. библ. № (не разборчиво) словеса душеполезна св. отец избрана от инога мало, л. 48–70, 51). Аскетическим духом проникнуты поучения Серапиона, епископа Владимирского (XIII в.) Прибавления в творениях св. отец, ч. I,

М. 1843. Митрополит Киприан в послании к Афанасию называет мир «блудницею» (Акты Ист. т. I, № 253, от 1390, 480–482). Митрополит Фотий все земное называет безнадежным (Прав. Соб. 1860, II, 497). В XVI веке аскетическим направлением отличаются сочинения Максима Грека, см. ч. II. В аскетическом духе писал – инок старец Волоколамского монастыря, Фотий. Рук. Им. Пуб. библ. XVII, Q № 70, л. 27. Послание Фогия к старице Александре.

¹⁰¹³ - Забелин, Домашний быт русских царей в XVI и XVII вв., т. I, М. 1872. изд. 2, 202–209. 313–320. Домашний быт русских царей в XVI и XVII вв. М. 1869. 296–300. 397.

Костомаров. Очерк жизни и нравов велико-русского народа в XVI и XVII вв. С-ПБ. 1860.139. Рущинский Религиозный быт русских по сведениям иностранных писателей XVI и XVII вв. Чтен.в общ. ист. и древн. 1871, кн. III, 90–92. 95.

¹⁰¹⁴ - Главник м. Даниила находится в рукоп. моск. дух. акад. № (не разборчиво) Вол. полуустав, XVI в., в лист, на 455 л. Здесь помещены: 1. Блаженного Диадокха словеса постническа, главизн сто; 2. Филофея Синайского главизны трезвительны, числом 44; 3. 400 глав преп. Фалассия; 4. преп. Кассиана Римлянина о осьми помыслах; 5. Преп. Зосимы беседы душеполезны о ярости; 6. св. Нила Синайского слова и его же главизны (числом 151); 7. Макария Великого главы (числом 71); 8. Максима Исповедника о любви и о житии; 9. Никиты Стифата; 10. главы добродетельны Феодора Едесского; 11. Положение совещательных глав Юстиану царю, сделанное Агапитом диаконом; 12. Василия царя греческого главизны учительны... 13. Геннадия, патриарха константинопольского слово о вере (100 глав); 14. Максима Исповедника глав 84; 15. Слова Марка Скитского; 16. житие Филимона Отшельника; 17. житие Соломона Молчальника; 18. Иоанна Лествичника и преп. Исаи; 19. Германа Константинопольского стиса добрейши к вине слезней хотящим непрестанно плакаться; 20. св. Стефана о бдениях ночных; 21. Преп. Евлогия повесть о св. ангелах дающих различные дары в трезвени стоящим на пениях и др.

¹⁰¹⁵ - Рукопись Нов. Соф. библиотеки № 1281, лист. 230–235.

- ¹⁰¹⁶ - Р. М. Д. А. № 197, л. 401 л. 465.
- ¹⁰¹⁷ - Рукоп. Н. Соф. библ. № 1281, л. 282. Рукоп. м. д. а. № 197, л. 456.
- ¹⁰¹⁸ - Р. м. д. а. № 197, 413.454.
- ¹⁰¹⁹ - Рукоп. моск. синод. библ. № (не разборчиво), л. 332. См. в приложениях.
- ¹⁰²⁰ - Рукоп. м. д. а. № 197, л. 475. 486. 413.
- ¹⁰²¹ - Рукоп. Соф. библ. № 1281, л. 233–234. См. в приложениях. –
- ¹⁰²² - Рукоп, м. д. а. № 197, л. 400. Рукоп. импер. публ. библ. Q XVII, № 64, л. 337.
- ¹⁰²³ - Рукоп, м. д. а. № 197, л. 204.
- ¹⁰²⁴ - Историч. очерки русской народной словесности и искусства, т. II. С-ПБ 1861, 231–232.
- ¹⁰²⁵ - Прав. Соб. 1860, ч. III, окт., 196–221. Статья: Древние пустыни и пустынножители на северо-востоке-России. Буслаев. Исторические очерки, т. II, стр, 86. Шевырев. История русской словесности, ч. III. 204.
- ¹⁰²⁶ - В глазах древнего русского общества монастырь был самым священным местом. На монастыри тогда смотрели как на «пристанища сего света» (Поучение владыки Сарайского Матфея. Макарий. История Русской Церкви т. V. С-ПБ. 1866. Приложение № VII. 414–418); пастыри поучали народ, что «истинная пристанища (на земле) – монастыри, что они дома святых». Поучение некоего отца духовного к сыну. Рукоп. имп. публич. б. Ф, 1. № 233. л. 114. Рукопись Соф. библ. № 1385 л. 186. Монашество представлялось лучше царской державы, о монахах говорили: «свет инокам ангели, свет же миряном иноки» (Послание Иоанна Грозного в Кириллов монастырь. Акты Истор. I, № 204. Рассуждение Вассиана Патрикеева. Чтения в общ. истории и древностей Росс. 1859, кн. III. 1). В монахах народ видел своих спасителей и молитвенников за весь мир. (Предсмертное наставление одного благочестивого отца своим детям См. в рукоп. Новг. Соф. библ. № 1455 л. 163. Здесь между прочим читаем: поминайта монастыря, чернец стыдится, и чтетай их, яко их ради милует Бог мир сей»).

¹⁰²⁷ - Статья: Древнерусские пустыни и пустыножители. Прав. Соб. 1860, ч. III. Октябрь.

¹⁰²⁸ - Макарий. История Русской церкви т. VII, 1. Иконников. Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории. Киев, 1869, 102–166.

¹⁰²⁹ - Литература предмета: Шульгин о состоянии русской женщины в России до Петра I. Киев, 1858. 1 выпуск. Забелин. Домашний быт русских цариц. Буслаев. Историч. очерки русской народной словесности и искусства, т. II. Шашков. Очерк истории русской женщины. СПб. 1871. Чудинов. Очерк истории русской женщины в последовательном развитии ее литературных типов изд. 2. С-ПБ. 1873. Вторая лекция о женщине допетровской Руси, 36–73. Добряков А. Русская женщина в домонгольский период. С-ПБ. 1864. Аристов. Судьба русской женщины в допетровское время. Заря 1871, Март. Иконников. Опыт наследования о культурном значении Византии. Некрасов. Женский литературный тип древней Руси. Филологич. записки 1864, вып. III. Смирнов. Очерки семейных отношений по обычному праву русск. народа. М. 1877. Д. Н. Дубакин: «Влияние христианства на семейный быт русского общества в период до времени появления Домостроя. С-ПБ. 1880. Проникнутая аскетизмом Византийская письменность в своих нападках на все чувственное и мирское чаще всего останавливалась на личности женщины и рассматривала ее более с отрицательных, непривлекательных, сторон. В Византии находились в широком употреблении сборники нравственно-аскетического содержания, в которых проводился низкий взгляд на существо женской личности. Появившись, вместе с введением христианства, на Руси, эти аскетические сборники не замедлили проникнуть и в русскую письменность, где соответствующее действие их сказалось в самый ранний период русской истории. Влияние аскетических сборник Византии отразилось: в сборнике Святослава (в нем находится статья: «чего ради рече апостол учить жене не велю», напеч. в Известиях Импер. Акад. Наук по отделению русского языка и словесности за 1861–1863 г., т X, 419–426), в послании черноризца Иакова к в. князю Изяславу (Макарий, Ист. русск.

цер. т. II, приложение, 303–306), в слове Даниила Заточника (Изв. Импер. Акад. Наук по отд. русск. языка и словесности, т. X, 263–272). Под влиянием особых тяжелых политических обстоятельств русской жизни (татарское нашествие), способствовавших вообще усилению господства религиозно-аскетических идей, отрицательный взгляд на существо женской личности стал развиваться еще далее. Появились многочисленные самостоятельные, русские редакции аскетических сборников «Пчел», «Измарагдов» и др. со статьями о женах, написанными в аскетическом духе. Потому же самому получило особенно сильную распространенность слово Златоуста о «злых женах», которое ходило по рукам древнерусских книжников в бесчисленном количестве редакций. Редко можно указать на рукописный сборник XV–XVI в.в., в котором не встретилось бы какой-нибудь статьи, направленной против женской личности. «Когда, говорит Буслаев, русскому грамотнику приходилось сказать что-нибудь о женщине вообще, то он непременно вставлял грозную филиппику против злых жен, которою обыкновенно и начинал и оканчивал свое рассуждение о женщине». Исторические очерки русской народной словесности и искусства, т. 1, С-ПБ. 1861 г 586.

¹⁰³⁰ - Русские книжники утверждали напр., что «женский род ползок к падению». (Рук. Соф. библиот. № 1083 л. 115–116. Послебрачное поучение священника «како подобает мужем с женами жити»). Убеждение в нравственной неустойчивости женщины сказалось и в русской старинной пословице: «женское дело прелестивое, прелестное, перипадчевое». (Архив историко-юридических сведений относящихся до России, изд. Колачевым, кн. II, половина 2, отд. IV: русские пословицы и поговорки Буслаева, 98). «Мало есть жен добрых, иже Бога боятся», так говорит неизвестный автор одного древнерусского поучения (Прав. Соб. 1858, III. 509). Высказанный здесь взгляд на женщину, как нравственную личность, был общераспространенным и подтверждается можно сказать фактами. В древнейший период существования русской церкви было причислено к лику святых огромное число лиц, но в числе их канонизованных женщин находятся только единицы.

Буслаев. Историч. очерки русской народной словесности и искусства т. II, 238–268. В древней русской письменности встречаются статьи такого рода: «как жена мужа прелукавила», «как баба дьявола обманула». Летописи русской литературы и древности, изд. Тихонравовым, т. V, отд. III, 87–88. Слово о злых женах. Там же отд. III, 145–147. Под. сн. Памятники древней письменности. 1878–1879. Сборник повестей скорописи XVII, в Булгаков, 85–152. Памятники старинной русской литературы, изд. Кушелева Безбородка, вып. II, 461–473. Притча о женской злобе. Книга о злонравных женах. Забелин. Опыты изучения русских древностей и истории. ч. I, М. 1872, 129–178.

¹⁰³¹ - В поучении некоего отца духовного к сыну духовному эта черта женской нравственной личности отмечается очень категорически: «жены честных мужей душа уловляют». Рукоп. Импер. Публ. библ. из древлехранилища Погодина № 1294 л. 170–174. В другом слове способность женщин увлекать других преувеличивается до того, что утверждается: «яко те (женщины) и святых соблазниша». Рук. Кир. библ. № 38/1115 л. 156. Заповедь св. ап. Павла. См. также у Буслаева повесть о юноше с прелестницею. Историч. очерки русской народной словесности и искусства. т. II, 622–623.

¹⁰³² - Аристов. Судьба русский женщины в допетровское время. Заря 1871, к. III. Март 193.

¹⁰³³ - «Аще который муж смотрит на красоту женскую, дай Бог ему трясавицею болети, да будет проклят», так писал Даниил Заточник в XIII в. Извест. Импер. Акад. Наук по отдт. русск. языка и слов. т. X, 270. «Отвращай очи от жены красны» пишет один отец духовный своему сыну духовному..., «в доброте женстей мнози зблудиша». Рукоп. Импер. Публ. библ. из древлехр. Погод. XVI в., №1294. л. 171. Поучение (очень сходное с посланием Иакова Чернознецца) некоего отца духовного к сыну. Как низко ценилась красота женщины, это отчасти видно из следующей пословицы: «как золотые серьги в ноздрях у свиньи, так и злой жене красота не пристала». Чудинова публичные лекции. Очерк истории русской женщины в последовательном развитии ее литературных типов, изд. 2. С-

ПБ. 1873 г. 39. Описан. рукоп. Соловецкой биб. № 359, 571. «Блюдитесь воззрения на лица женска, яко те и святых соблазниша», читаем мы в одном древнерусском поучении. Рук. Кинр. библ. № ³⁹/1115. л. 156. Заповедь св. Ап. Павла. В слове: «как жить крестьяном» прямо заявляется требование: «не смотри на женщин», Прав. Соб. 1859, ч. I, 137. Встречаются древнерусские поучения с такими названиями: «слово еже всяк воззревый на жену согрешает». Рук. Соф. библ. № 1321 л. 371–372. Рук. Имп. Публ. библ. из древлехр. Погодина № 1298, л. 229. Рук. Кир. б. № ¹⁶²/1238 л. 301.

¹⁰³⁴ - «Слово о том еже с женами не творити бесед». Рук. Импер. Публ. библ. из древлехр. Погод. № 1298, л. 328–233.

¹⁰³⁵ - Вопросы Кирика и ответы Нифонта. Памятники Российской словесности XII века, изд. Калайдовичем, 182, 196. Памятник отреченной русской литературы, изд. Тихонравовым, т. II, М. 1863, 297. Герберштейн, записки о Московии, 75. В одном рукописном потребнике встречается вопрос о том, где нужно отпевать женщин, умерших вскоре после родов и замечательно, ответ дается тот, что таких женщин следует отпевать вне церкви, в притворе. Рук. Соф. библ. № 1096, л. 287. (Этот абзац вставлен в текст из дополнения к печатному оригиналу – прим. электронной редакции.)

¹⁰³⁶ - О чем ясно свидетельствует слово некоего Христолюбца и ревнителя по правой вере (XII в). Паисиевский сборник в Кирилов. библ. № (не разборчиво) л. 28–30. Список слова имеется и в рук. Нов. Соф. биб. № 1285.

¹⁰³⁷ - А. Добряков. Русская женщина в домонгольский период. С-ПБ. 1864, 100. Дубакин. Влияние христианства на семейный быт русского общества в период до появления Домостроя, 69.

¹⁰³⁸ - Рукоп. Соф. библ. № 1470 л. 6. Житие преп. Павла Обнорского.

¹⁰³⁹ - В слове св. отец како жити христианом говорится: «девство славно ангелом есть равно, а женитва менее того». Прав. Соб. 1859, ч. 1, 137. К рукописной Минеи-Четьи м. Макария (Рукоп. Соф. библ. № 1323 л. 435–436) находится

заповедь, приписываемая Апостолу Павлу: и мужем вещеваху от своих жен отлучатися, и женам от своих мужей отступати чистого ради целомудренного жития.

¹⁰⁴⁰ - В житии Преп. Макария Калязинского рассказывается об этом святом, что он был женат и три года жил с женою «во всякой добродетели и чистоте, не прикасался к ней никогдаже». Рукоп. Импер. Публ. библ. из древнехранилища Погодина № 1571, л. 28–47. А. Ф. Бычков. Описание славянских русских рукописных сборников Импер. Публич. библиотеки. С-ПБ. 1878, 64–65. Подобн. см. в житиях Евфросинии Полоцкой, (Пам. См. Русск. лит. вып. IV, 172–176), Юлиании Лазаревской (Буслаев. Ист. Очерки, II, 254).

¹⁰⁴¹ - Иноку Артемию приходилось бороться против неправильного понимания брака лицами, связанными брачными узами; ему указывали на то, что «неции жившие с своими женами и девство соблюдоша, не совокупляющееся», на что он в свою очередь отвечал: «се по совести суть, а не закон положися». Послания инок Артемия. Русская историч. библ., изд. Археологич. комиссией, т. IV, 1417, 1419. Некоторые пастыри с особенною силою вооружались против низкого взгляда на брак. «Аще кто гнушается женищихся, читаем мы в одном памятнике, и глаголят, яко недостойни суть таковыи царствия Христова, анафема глаголющим таковая. Иже аще гнушается жены своея и девствует мерзко творя посягание, анафема». Рукоп. Соф. библ. № 1466, л. 167–169, Приложение № XXV, IV–VI.

¹⁰⁴² - Рукоп. Импер. Публ. библ. Q. 1. № 308, л. 46–48. Слово св. отец к христианом: кто оставляет жену и детей и отходит в монастырь. Подоб. слово есть у Максима Грека; см. его сочинения, ч. II, 231. Слово к хотящим оставляти жены свои без вины законныя и иди в иноческое житие. Прил. № XXV, XI.

¹⁰⁴³ - Из послания митроп. Фотия видно, что жены от мужей стриглись тайно. Рук. Рум. музея № 204, л. 438. А. Востоков. Описание Румянц. музеума, 273. Рукоп. Соф. библ. № 1324, л. 371.

¹⁰⁴⁴ - Такое желание высказывала напр. в. кн. Василий Иоаннович. II. Соб. Р. Лет. т. VI, 274.

¹⁰⁴⁵ - К известию о кончине благочестивого князя Давида Святославича Черниговского прибавлено: «мнози невегласи глаголют: не име жены и кроме мира пребывая заповеди Божия исправить может, а с женою и с чады живуще не может спастися». Степенная книга, М. 1775 г., ч. I, 235. в «слове о князях» высказывается подобная выше приведенной мысль. Автор слова говорит: «многожды слышах некия невегласы глаголющие с женою и с чады с своими не можем спастися». В опровержение этой несправедливой мысли приводится в пример св. кн. Владимир, который «жену имеяше и дети имеяше» и все-таки удостоился святости. Слово о князях, написано в домонгольский период, именно около половины XII в. Слово о князях находится в Рукоп. императорской Публичной библиотеки из древнехранилища Погодина, № 1024 XV века, под названием: «Златая Матица», л. 263–265. Сравн. Голубинский. История русской церкви, т. I, период 1-й, первая половина, 678, в примечании 4.

¹⁰⁴⁶ - В рукописях (напр. р. Кир. библи. № (не разборчиво) л. 34–36) л. 34–36) встречается слово св. Нифонта (одно и тоже лице с Нифонтом, автором слова о русалиях, как видно из настоящей рукописи) о искушении Божии, где между прочим читаем «чадо, не спасет место ни когоже, но дела добра спасут человека или осудят, внемли убо, не в миру ли с женою и с детьми живя, Енох угодя Богу и с беззаконными человеки живой». Подоб. см. в Описан. рукоп. Соловец. библи. № 359, 567–568. В «слове о мирстей чади» (Рукоп. Соф. библи. № 1322 л. 153) против известного убеждения говорится: «все елико можете благое творите... по сему разумей вся сущая присныя други Божии угодшая в миру и в богатстве, с чады». Слово «о иже глаголющих не спастися в мире», встречающееся в одних списках без указания имени автора, в других – с приписанием его Златоусту, содержит в себе между прочим следующее место: «известно» да есть яко не спасет место ни кого же нас, аще не творим воли Божия, ни бо пособия ни от честна сана, ни от места свята не творящему заповеди Божия. Везде приемлет

ны Бог, аще заповеди Его сотворим, а место никого же не спасет, ни осудит никого же». Рук. сборник Соф. библи. XVI в. в 1529, л. 78–79. Описан. рук. Солов. библи. № 359, 563. Кроме «слова о мирстей чади», и «слова о иже глаголющих не спастися в мире» с подобным же характером содержания встречается «слово о спасающихся в миру», находящееся в Паисиевском сборнике. Рук. Кир. б. № (не разборчиво) и л. 127–128. Срезневский. Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. С-ПБ. 1876, т. II. LVI. Прав. Соб. 1858, ч. III, 512–513. Поучения о благоустройстве в семейной жизни.

¹⁰⁴⁷ - Сочинения Максима Грека, изд. Казанск. Акад. ч. II, 126. 231–239. Он напр. говорит: «не отчайте свое спасение иже с женами законно живущей и чада питающей, ниже ищите разрешений от них, обложенный иноческими платьями, аще заповедей Спасовых преобидя безчинно ходить, таковой ризами точно различует от безчинного белья». Защита брака, хотя и не особенно решительная, представлена в «слове св. отец о женитьбе и любодеянии» в рукоп. Соф. библи. № 1490, л. 534. Более решительная защита мысли о достижимости спасения в брачной жизни находится в «слове о видении Исаии в год царствования Озии». Великия Минеи-Четьи, Сентябрь 980–988. Замечательно, автор жития Юлиании Лазаревской, поставивший своею задачею доказать возможности спасения в браке, не выдержал своего взгляда до конца. Юлиания упростила мужа не иметь с нею супружеского союза. Буслаев. Ист. Очерк, т. II, 234.

¹⁰⁴⁸ - Рук. М. Д. А, № 197, л. 440–452.

¹⁰⁴⁹ - Рук. М. Д. А. .№ 197, л. 442–443. Процитованное здесь толкование принадлежит Феофилакту Болгарскому; см. Благовестник, ч. IV, 381.

¹⁰⁵⁰ - Л. 443–444. Толкование того же Феофилакта Болгарского см. Благовест, ч. IV, 358. 361.

¹⁰⁵¹ - Л. 443. Толкование Феофилакта Болгарского см. Благовестник, ч. IV, 370–371.

¹⁰⁵² - Л. 444. Толкование Феофилакта Болгарского см. Благовестник, ч. I, 313–315.

¹⁰⁵³ - л. 445. Толкование принадлежит Феофилакту Болгарскому, см. Толкование его на соборные послания св. апостол. Казань, 1865 г. 41–44.

¹⁰⁵⁴ - л. 444–445. Приведенное здесь толкование принадлежит Феофилакту Болгарскому, см. его Толкование на соборные послания, 171.

¹⁰⁵⁵ - л. 452–453. Толкование неизвестно принадлежит какому автору, тем не менее оно подлинно. Подлинник его см. Cramer, *Catenaе graecorum patrum In novum testamentum* tom. V. pag. 397.

¹⁰⁵⁶ - л. 447. Цитат подлинный см. Migne, *Patrolog. Curs. complet, ser. gr. tom CXX. Oratio XXI*, pag. 416.

¹⁰⁵⁷ - л. 453. Цитат вполне соответствует по мыслям современному переводу и подлиннику, см. преп. отца нашего Аввы Дорофея душеполезные поучения и послания. Москва 1858. Поучение 1 об отвержении мира, стр. 28–29. Подлинник см. Migne, *Patrolog. curs. complet ser. graec. tom. LXXXVIII*, pag. 1628–1630. В России существовали два перевода поучений аввы Дорофея. Первый, древний перевод известен по рукописям XIV века. Описан. Рукоп. Моск. Син. библ. отд. II, к. 2, 219–227. Этим переводом и пользовался здесь м. Даниила.

¹⁰⁵⁸ - л. 447–448. Цитат вполне соответствует современному переводу творений св. Исаака см. творения святых отец. том XXIII. Слова подвижнические Исаака Сирианова. Слово 21 о разных предметах в вопросах и ответах, стр. 103.

¹⁰⁵⁹ - л. 448–451. И этот цитат соответствует современному переводу. См. Творения святых отец, том XIII. Творения Исаака, 17–21.

¹⁰⁶⁰ - л. 451–454. Большая часть изречений старцев под названием *Verba seniorum* издана у Миня. *Patr. Curse. Complet. Ser. lat. tom. LXXXVIII*. На русском язык старчество под названием «Древний Патерик» издано в Москве при редакции Душеполезное Чтение. М. 1870. Многие из рассказов благочестивых старцев помещены в издании «Достопамятные сказания о подвижничестве св. отец».

¹⁰⁶¹ - Рук. Новг. Соф. библ. № 1281, л. 257.

¹⁰⁶² - Три неизданные доселе послания князя А. Курбского. Прав. Соб. 1863 ., ч. II, 558–559. Послания инок Артемия. Русская историч. библиотека, изд. Археографическою комиссиею, т. IV, 1383. Здесь Артемий сообщает, что некоторые из его современников говорили: «не тебе ныне по евангелию жити... не съидется дел ныне по евангелию жити: род ныне слаб». (Это слова одного епископа).

¹⁰⁶³ - Рукоп. Соф. библ. № 1281 л. 305. 298–299.

¹⁰⁶⁴ - Этот абзац вставлен в текст из дополнения к печатному оригиналу – прим. электронной редакции.

¹⁰⁶⁵ - На требования пастырей стараться в соблюдении всех христианских обязанностей многие в полном сознании своей правоты отвечали: «како можем с подружием живящи и в печалех суще, чернечески житии»? (Слово о мирстей чади в рук. Соф. библ. № 1322 л. 153 и № 1534 л. 71). Важно в ответе выражение «чернечески житии». Мысль его та именно, что только инокам обязательно исполнение всех христианских обязанностей, а не мирянам, так как по понятиям того времени только на иноков возлагалось исполнение всего христианского нравственного закона.

¹⁰⁶⁶ - Рукоп. М. Д. А. № 197 л. 412.

¹⁰⁶⁷ - Оглавление 12-го слова. Рукоп. М. Д. А. № 197 л. 401–440.

¹⁰⁶⁸ - Рукоп. М. Д. А. № 197 л. 413.

¹⁰⁶⁹ - Рукоп. № 197 л. 412.

¹⁰⁷⁰ - Л. 423. в печатном издании толкового или учительного Евангелия процитованного здее автором места нет.

¹⁰⁷¹ - л. 416–420.

¹⁰⁷² - л. 423–425. 426–434. 414–417. Большая часть свидетельств св. Василия В. подлинны. См. Творения св. Василия В., ч. III, стр.: 379. 364. 365. 386. 369. 488–489. 494. 496. Творения св. Василия В., ч. V. 46–49. Migne. Patrol. Curs. complet. ser. gr. I, XXI, S. Basilii. Caes. III. 627–632.

¹⁰⁷³ - Л. 423. Свидетельство подлинное. См. Преподобного отца нашего Иоанна игумена Синайской горы лествица и слово к пастырю. М. 1851 г. Слово 1, глав. 4, 3. Подлинники см. Migne.

Patrolog. curs, complet, ser. gr. tom. LXXXVIII. S. J. Climaei, scala paradisi, gradus 1: παρὶ ἀποταγῆς υἱοῦ (pag. 632–635. Лествица св. Иоанна Синайского известна в славянском переводе по спискам XII в. Перевод Лествицы с толкованиями известен в списке митроп. Киприана, сделавшего список-сей в Константинополе в 1387 г. Описан. рукоп. Моск. Син. библиот. отд. II, кн. 2, 193–225. В XVI в. у нас на Руси употреблялось более всего толковая лествица, о чем свидетельствует богатство сохранившихся до нас списков ее. В одной Кирилловской библиотеке списков таковой лествицы находится более десяти от одного XVI века.

¹⁰⁷⁴ - Так охарактеризовал положение женщины в семействе Шульгин. О состоянии женщин в России до Петра Великого, Киев. 1851, VIII.

¹⁰⁷⁵ - Библиот. иностранных писателей о России, т. I, С-ПБ. 1836. Павел Иовий, 51. Герберштейн. Записки о Московии, в переводе Анонимова. 73–81. Костомаров. Очерк жизни и нравов великорусского народа в XVI в XVII в С-ПБ. 1860, 103–110. Буслаев. Исторические очерки русской народной словечности и искусства, т. II, 584.

¹⁰⁷⁶ - Буслаев. Игторич. очерки русск. народ, словесности и искусства, т. II, ст.: идеальные женские характеры древней Руси, 238–269. Очерк истории русск. женщины в последовательном развитии ее литературных типов. Публич. лекции Чудинова, изд. 2, С-ПБ. 1873, 47.

¹⁰⁷⁷ - Существовали на этот, раз специальные рассуждения, направленные к унижению женщины как жены пред мужем в роде напр. слова св. Косьмы, еп. Халкидонского, «о том како не подобает жены своея звати госпожею» (Рукоп. Имп. Пуб. библиот. Ф. I. № 228, 422–423. Рукоп. Соф. библиот. № 1285, л. 91–93). Слово св. Козьмы находится в известном Паисиевском сборнике рукоп. Кириллов. библиот. № 4/1081. л. 12. Слово Козьмы Халкидонского вошло даже в Кормчая Рукоп. Соф. библиот. № 1173 л. 427. Рукоп. Рум. муз. № 231. Кормчая XV в., л. 390. Востоков. Описание Рум. музея, 288. Слово Козьмы Халкидонского напечатано у Дубакина. Влияние христианства на семейный быт русск. общ. 90.

¹⁰⁷⁸ - «Женам украшение паче злата ум добр, в домех пред мужем покорение и послушание», говорит автор слова о злых женах. Рукоп. Соф. библи. № 1490, 532–534. «Научитесь жены молчать да спасете свою душу... повинися (мужу) в молчании», читаем- мы в поучении к женам, «да будут молчаливы». Рукоп. Соф. библи. № 1322, л. 20. Много трактовали о послушании жен своим мужьям пастырские поучения, говорившиеся непосредственно после венчания. Вот напр. какое наставление давалось в XVI веке жене в церкви непосредственно после венчания: «ты же дщи мужа имей во всем честна и бойся его, и во всем честь воздавай ему, а с ним всегда спрашивайся о всяком деле понеже глава есть тебе». «Услышите жены заповеди Господни и научитесь в молчании повиноватися своим мужем»; «достоит повиноватися жене мужу своему и непрекосновенно послушливой быти». Слово о том како лепо жити христианам с женами в рук. Соф. библи. № 1063. л. 62–64. Требник. Рук. Соф. библи. №№ 1061, л. 158, № 1066 л. 279–280; № 1085 л. 116. Домострой. М. 1849. 57–58. В отношении непослушных жен существовали страшные угрозы: им угрожали анафемой. Рук. Соф. библи. № 1466 л. 170. Прилож. № XXV, VI.

¹⁰⁷⁹ - Горчаков. О тайне супружества. С-ПБ. 1880. 301.

¹⁰⁸⁰ - Герберштейн. Записки о Московии в переводе Анонимова. 73.

¹⁰⁸¹ - «Лучше в утлой ладье ездити, нежели жене тайне своя поведати», говорил Даниил Заточник. Известия Импер. Акад. наук, по отд. русск. языка и словесности, т. X. 271. – Сахаров. Сказания русск. народа, Кн. IV, изд. 3. С-ПБ. 1841, 43. «Люто есть тому мужу, иже языка жены своя слушает... языку убо, человеке, жены своя николиже веруй, лучше есть злоба мужная, нежели льстивыя жены доброта, никакоже, человеке, повеждь тайны своя жене, да не погибнеши от нея, редкая бо жена хранит тайну мужа своего. Слово о злых женах». Рукоп. Соф. библи. № 1490, 538.

¹⁰⁸² - Хотя пастыри и поучали, что «муж жене своей должную любовь да воздаст и да чтит ее якоже ребро пазушное, и всегда о ней попечение- творя и промышляя о всем всячески» (Рукоп. Соф. библи. №1085, л. 115–116. Поучение како

подобает мужем с женами своими жити, находящееся в требнике); но в то же самое время мужу ими внушалось в обязанность «наказывать жену», хотя и «полегку», а не злобою» (Рукоп. Соф. библи. № 1061, л. 137–138. Поучение находящееся в требнике, которое говорил священник непосредственно после венчания), но все-таки вполне позволительным считаю пускать в действие и «жезл» (Рукоп. Соф. библи. № 1063, л. 62–64. Слов св. отец како лепо жити христианом с женами, в требнике). Герберштейн. Записки о Московии в переводе Анонимова. 75. Домострой. М. 1849, 67–68. От общераспространенного обычая употреблять в дело против жен побои образовалась особая пословица: «женский быт – всегда она бита». Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, изд. Калачевым, кн. II, полов. 2, отд. IV. Русские пословицы и поговорки Буслаева, 98.

¹⁰⁸³ - Герберштейн. Записки о Московии, 73–81. Павел Иовий. Библиотека иностран. писат. о России, т. I, 31. Эта сторона положения древнерусской женщины прекрасно рассмотрена Забелиным, т. II. Домашний быт русских цариц в XVI и XVII в, М. 1869. См. также Буслаев. Историч., очерки русск. народн. словесности и искусства, т. II, 319–531. Костомаров. Очерк жизни и нравов великорусского народа в XVI в. 103–106.

¹⁰⁸⁴ - Рук. Соф. библи. № 1281, л. 292. 358, 311–312. 314, – л. 291–294.

¹⁰⁸⁵ - Рукоп. М. Д. А № 197 л. 476. Подобн. в посланиях Рукоп. Соф. библи. № 1281, л. 253.

¹⁰⁸⁶ - Рук. М. Д. А. № 197. л. 485. Рукоп. Соф. библи. № 1281, л. 254.

¹⁰⁸⁷ - Рукоп. Соф. библи. № 1281, л. 485–486. 299. 259.

¹⁰⁸⁸ - Рукоп. Соф. библи. № 1281, л. 319–320.

¹⁰⁸⁹ - Рукоп. М. Д. А. № 197 4. 486.

¹⁰⁹⁰ - Рукоп. Соф. библи. № 1281. л. 266. 299. 254. Рукоп. М. Д. А. № 197 4. 475.

¹⁰⁹¹ - Рукоп. Соф. библи. № 1281, л. 299 об.

¹⁰⁹² - Рукоп. Соф. библи. № 1281 л. 257–258. 252.

¹⁰⁹³ - Рукоп. М. Д. А. № 197 л. 473, 460. 119.

¹⁰⁹⁴ - Рукоп. М. Д. А. № 197. л. 473. 474–475.

¹⁰⁹⁵ - Прав. Соб. 1858, ч. III. 508–513.

¹⁰⁹⁶ - Костомаров. Очерк жизни и нравов великорусского народа в XV–XVII в. 108–109. Дубакин. Влияние христианства на семейный быт русского общества 94–98. 176–179.

¹⁰⁹⁷ - Полнота отцовской власти простиралась до того, что отец имел право продать своих детей в рабство. Герберштейн. Записки о Московии, 76.

¹⁰⁹⁸ - Любяй сына своего, жезла на него не щади, наказай его в юности, да в старости покоит тя, любяй сына своего, учащай раны, да последи о нем возвеселишася (Соф. библи. № 1457; л. 190–192 слово от притчей и о наказании детей и к родителем): наказывайте детей не словом точию, но и раною, да не приимеши про него ныне от человек сорама и будущих мук с ними (Рукоп. Импер. Пуб. библи. из древлехранилища Погодина № 1024, л. 383–384. Поучение о наказании к детям). Похвала розг, как воспитательному средству, См. у Буслаева исторические очерки русской народной словесности и искусства. т. II, 585. Впрочем изредка встречаются взгляды на отношение родителей к детям более гуманного характера. См. Памятники старинного русского воспитания. Чтен. в общ. ист. и древн. Росс. 1861, кн. 3. Вреда от розог и вообще побоев не признавалось: «не ослабляй бия младенца «аще биеши жезлом не умрет, но паче здравие будет» (Рук. Соф. библи. в 1457, л. 191 Слово от притей и о наказании детей и к родителям. Ср. Допострой XVII, 22–22. 24–27.

¹⁰⁹⁹ - «Аще же, Господи, и не вельми о сем порадовася», читаем мы в одной благодарственной молитве, «о рождении дочери, порадуясь сему, еже Бог возда» (Рукоп. Соф. библи. № 1296. л. 271. Главы о увещании утешительном), Находились такие мужья, которые били и оскорбляли своих жен за то, что они рождали девочек. Филологич. записки, изд. Хованским, 1864, вып. III. Женский литературный тип древней Руси Некрасова. 105.

¹¹⁰⁰ - Относительно дочерей родители более всего заботились о том «да не прохудят он свое девство». Слово от притчей и о наказании детей и к родителям. Рукоп. Соф. библ. № 1457, л. 191. Домострой, XVII, 24. Рукоп. Моск. Син. библ. № 230. Горский и Невоструев. Описание Син. библ. II, 3, 60–62.

¹¹⁰¹ - «Лучше в доме коза чем взрослая дочь», говорит один древний моралист, «коза по елищу ходит – молоко принесет, дочь по селищу ходит, стыд принесет отцу своему». Костомаров. Очерк жизни и нравов велико-русского народа в XVI и XVII в. 110. Забелин, Опыт изучения русских древностей в истории ч. I, 129–178. Дубакин, 165–168.

¹¹⁰² - Чудинов. Очерк истории русской женщины в последовательном развитии ее литературных типов, изд. 2. Саб. 1873, 45. В слове о злых женах говорится между прочим: «аще кто в вас имать дщерь и положи нань грозу, да в послушании ходят, да не свою волю приимет и в неразум прохудит девство свое». Рукоп. Соф. библ. № 1490, л. 528–532.

¹¹⁰³ - Это видно из того уже, что в XVI в. многие князья и бояре были безграмотны. Собр. госуд. грамот и догов. ч. I, № 184, 512.

¹¹⁰⁴ - «Любомудрствуйте юнии», наставляет пастырь, «в хитростех трудящиеся елико по силе... точию не будете праздни, точию не будите првходящи суетрудий, да не злу обычаю навикнете». Рукоп. М. Д. А. № 197, л. 463.

¹¹⁰⁵ - Рукоп. М. Д. А. № 197, л. 460–463.

¹¹⁰⁶ - Подр. у Щапова. Голос древней русской церкви в защиту несвободных людей. Казань. 1858. Попечение отечествен. церкви о внутреннем благоустройстве общества. Пр. Соб. 1861. ч. I.

¹¹⁰⁷ - «Имей раба яко брата», говорит одно поучение (Рукоп. Соф. Библ. 1458, л. 160 слово о рабах). «Рабы водите», встречаем мы такое пастырское наставление, «в наказании учаще добрым нравом без прещения и раб, разумееюще яко и тии Божие создание, но нам Богом дани суть на службу». Поучение како подобает жити христианом. Прав. Соб. 1839, ч. I. 128–146. Подоб. см. в рукописном поучении, избранном от всех

книг, еже имети всякому православному христианину страх Божий. Рукоп. Импер. Публ. библ. F. 1. № 232. л. 334.

Особенною гуманностью в отношении к рабам отличается автор поучения некоего отца духовного к сыну. Он напр. говорит в своем предсмертном завещании к своим детям: «в работе сущая яко своя чади и уды любите, старья свободита, и пищу даже до смерти и вся потребная подавайте им». Рук. Соф. библ. № 1455, л. 163. См. также древнее поучение духовника. Русск. Истор. библ. том VI част. I, № 10. Домострой. 109. 98–99.

¹¹⁰⁸ - «Аще ты не слушает раб», говорит древнее поучение «како имети челядь», «то казни его плетью, и то не чрез силу, но яко мудрость Божия глаголет: до шести ран, или до десяти и до двадцати, аще ли вельми зла вина, то до тридцати ран, а лише не велит, да аще накажеш его тако, то душу его спасеши и тело его избавиши от побоя людскаго». Рукоп Импер. Пуб. библ. из древлехран. Погодина № 1288, л. 88. Буслаев истор. Христоматия церковнослав. и древнерусского языков. М. 1861. 480. «Кажи раба», еще решительнее говорит другое поучение, «и обрящеши покой, ослабиши ли руку ему, и искати учнет свободы, иго и ремень выю приклонити и раба злобова, узы и раны вложи в дело да не празднует». Рук. Соф. библ. № 1458. л. 100 слово о рабах. Домострой, 32.

¹¹⁰⁹ - Поэтому весьма часто встречаются в поучениях, касающихся отношения к рабам, наставления кормить их «досыта», «вдоволь» и одевать их, а не морить голодом и наготою. Рук. Кир. библ. № (не разборчиво) л. 137. Поучение св. отец ко всем крестьянам. Рук. Соф. б. № 1529 л. 78–80. слово о спасающих в миру. См. послание преп. Иосифа Волоцкого к одному боярину о рабах. Рукоп. Импер. Пуб. биб. Q. XVII; № 64 л. 276–277. Доп. к А. И. т. 1, №213.

¹¹¹⁰ - Рукоп. М. Д. А. № 197, л. 442. 460.

¹¹¹¹ - В сочинении Дубакина «Влияние христианства на семейный быт русского общества» собрано не мало фактов заключения браков родителями помимо всякого согласия и воли брачующихся... В чинопоследовании таинства брака, употреблявшемся в древней русской церкви, до самого XVII века не встречается вопросов относительно добровольного и

взаимного согласия лиц, вступающих в брак. Дубакин, 28–30, 26. 169. Горчаков. О тайне супружества, 333.

¹¹¹² - Подробн. об этом см. у Костомарова, Очерк жизни и нравов великор. народа в XVI и XVII в., 103–110.

¹¹¹³ - Рукоп. Москов. Духовн. Акад. № 197, л. 473–474.

¹¹¹⁴ - Аристов. Невольное и неохотное поступление в монашество у наших предков до начала XVII в. Древн. и Нов. России 1878 г. № 5. Некоторые факты насильственных и неохотных пострижений указаны в сочинении Дубакина. Влияние христианина на семейный быт русск. общества, 64–65.

¹¹¹⁵ - Рукоп. М. Д. А. № 197. л. 474. 465.

¹¹¹⁶ - Древн. и Нов. Росс 1878 г. № 7, 224. 218–221. Вот один из фактов насильственного пострижения в монашество, современный Даниилу. Сестру любимца правительницы Елены Глинской, кн. Оболенского, после падения ее брата, насильственно постригли в монахини. История Российская от древн. времен кн. Щербатова, т. V, ч. I, 132. Подробн. см. у Аристова. Невольное и неохотное пострижение в монашество у наших предков. Древн. и Нов. Россия 1878 г. №№ 5, 6, 7 и 8.

¹¹¹⁷ - Записки о Московии, 74.

¹¹¹⁸ - Рукоп. М. Д. А. № 197, л. 463–475.

¹¹¹⁹ - № 197, л. 467. Цитата взята из 1-й беседы Златоуста на слова Ап. Павла: «жена привязана есть закону внеoliko лет жив муж ея» (1Кор.7:39–40). Цитата подлинная. Беседы Златоуста на разные места свящ. Писания, т. II, СПб. 1862, 482.

¹¹²⁰ - № 197, л. 468. В современном переводе см. тв. св. о., т. XI, твор. св. В. В., ч. VII, 9–10, первое каноническое послание к Амфилохию. Подлин. у Миня; Patrolog. curs. complet. ser. gr., tom. XXXII. Sanct, Basilii Caes., tom. IV, p. 677–678.

¹¹²¹ - Л. 469. Творения. св. В. В., ч. VII, 44–45. Второе канонич. послание к Амфилохию. Migne. Patrolog curs. complet, ser. gr., tom. XXXII, 721–722. Правило взято вместе с толкованием, тождественным с находящимся в старопечатной 1653 г. Кормчей См. Кормчей гл. 21, л. 232. Подлинник толкования на 21 пр. Василия В. см. у Миня: Patrolog. curs. complet. ser. gr., tom. CXXXVIII, 661–662.

¹¹²² - Л. 471. Твор. св. В. В., ч. VII, 49. Второе канонич. Посл. к Афилохию. Migne. tom. XXXII, 723–724. Правило представлено в связи с толкованием, тождественным с напечатанным в Кормчей 1653 г., гл. 21, 236. Подлин. толкования у Миня, tom. CXXXVIII, p. 701–702. Толкование неизвестного.

¹¹²³ - л. 471. Тв. св. В. В. ч. VII, 52. Migne, tom. XXXII, 731–732. Толкование пр. одинаковое с находящ. в старопеч. 1653 г. Кормчей, гл. 21, 240. Подлин. толкования Migne, I. CXXXVIII, p. 733–734.

¹¹²⁴ - Л. 472. Тв. св. В. В., ч. VII, Третье каноническое послание к Амфилохию, 109. Подлинник Migne. tom, XXXII, 803–806. Правило взято без толкования.

¹¹²⁵ - Л. 469–470. Текст, пр., равно как и его толкование одинаковы с напечатанными в Кормчей 1653 г. гл. 15, 158. Толкование 102 пр. Карф, соб., находящееся в цитате Даниила и в старопечатной Кормчей, не соответствует подлиннику толкования, какое помещено в издании Миня, tom. CXXXVII, 872–874.

¹¹²⁶ - Л. 470–471. Правило и толкование одинаковы с напечатанными в Кормчей 1653 г., гл. 17, 202.

¹¹²⁷ - Л. 467–468. См. старопечатн. Кормчую 1653 г., гл. 32, 270.

¹¹²⁸ - Рукоп. М. Д. А. № 197, л. 475–485.

¹¹²⁹ - л. 476–478. Снес, творен, св В. В., ч. VII, 9–10. Здесь правило помещено в связи с толкованием его, находящимся в Кормчей 1653 г. (л. 21, 228–229) и в соединении с двумя другими толкованиями – Аристова и Вальсамона, чего вовсе нет в четырнадцатом слове. Подлинник толкования неизвестного, находящегося в старопечат. Кормчей и подлинники толкований Аристена и Вальсамона см. Migne. Patrolog. curs. complet, ser. ger. tom. CXXXVIII. p. 624–626. 623–625. 621–622. Толкование Аристена обширно в своем подлиннике. Даниил взял, из него только незначительную часть. Толкование Вальсамона приведено Даниилом почти в его полном виде, как оно находится в подлиннике опущен только незначительный конец. Основываясь на одном свидетельстве о том, что преп. Максим

Грек занимался переводом церковных правил и толкований (Рукоп. библи. купца Хлудова, в Москве, № 77, л. 1–17, Горчаков. О тайне супружества, 212), нужно думать, что толкование Вальсамона, находящееся у Даниила, взято последним из перевода Максима Грека.

¹¹³⁰ - л. 480–481. Как правило, так и толкование одинаковы с напечатанными в Кормчей 1653 г., гл. 17, 203–204. Только по счету, находящемуся в Кормчей, это правило значится под 92, а не 93 числом. Подлинник правила и толкования Migne, *Patrol. curs. complet*, tom. CXXXVII, 837–838.

¹¹³¹ - Дубакин. Влияние христианства на семейный быт русского общества в период до появления Домостроя, 57–58.

¹¹³² - Рукоп. М. Д. А. № 197 л. 483–493.

¹¹³³ - Вот классическое место из послания м. Фотия к священникам и инокам о важности священства, касающееся рассматриваемого предмета: «слышанье мое, иже суть нектории в вас словесьми именуеми христиане, дела же яко не суще, о совокуплении браков от Божия церкви, с женами счетающиеся и того закона Божия разрушающе, и жены повергающе без всякого разсуждения святительского прасильнаго, и иным женам не законно прилепляющееся». Дополнения к Актам Истор. т. I, № 181, 325–331. от 1410–1431 года. Акты Истор. т. I, № 64, 115, окружное послание Феодосия, архиеп. Ростовского к-духовенству, от 1458 года, и Акты Ист. т. 1, № 261 посл. м. Ионы вятским воеводам и духовенству от 1452 г. 491. В послании м. Фотия, написанном им в Пскове, от 24 сент. 1425 года, высказываются жалобы на то, что многие псковитяне прогоняли от себя первую, вторую третью и четвертую жену и женились после того еще несколько раз. Русск. Ист. библи. т. VI, ч. I, № 51. Приложение № XXVI, IV. III. VII.

¹¹³⁴ - Поучение Петра митрополита епископом, попом и пр., где он между прочим вооружается против тех, которые женятся на третьей жене. Памятники старинной русской литературы изд. Кушелевым-Безбородко, вып. IV, 186–188.

¹¹³⁵ - Рукоп. № 197, л. 486–489. Цитата из Василия Великого взята из его послания к Запольскому епископу. В ряду

напечатанных у Миня посланий св. Василия Великого не находится послания, адресованного к Запольскому епископу. Migne. Patr. curs, complet. ser. gr. tom. XXXII. S. Basilii Caesar. tom. IV. Цитата из Златоуста приведена из его слова о втором браке.

¹¹³⁶ - Л. 499. Правило и толкование точно соответствует правилу и толкованию, напечатанным в старопеч. 1653 г. Кормчей, гл. 10, л. 72. Подлинник правила и толкования см. Migne, ser. gr. tom. CXXXVII, 1345.

¹¹³⁷ - Л. 489–490. Правило и толкование его до буквальности сходны с напечатанным в старопеч. Кормчей 1653 г., гл. 7, 54. Подлин. Migne, ser. gr. tom CXXXVII, 1216. В четырнадцатом, пятнадцатом и шестнадцатом словах своего сборника Даниил приводит разные правила в соединении с толкованиями не называемого им по имени писателя. Нет имени толкователя пред безименными толкованиями, помещенными в слове Даниила, и в старопеч. Кормчей 1653 г. Барон Розенкампф приписывает эти толкования Димитрию Хоматину, болгарскому митрополиту, жившему в XIII веке. Обзорение Кормчей книги в историческом виде. I изд., 76.

¹¹³⁸ - Л. 492–493. В цитате Даниила собственно сделана ссылка на второе и четвертое вместе правила св. Никифора патриарха; также точно буквально эта цитата воспроизводится и в Стоглаве, с тем только различием, что в м. 2 и 4 в Стоглаве стоят 2 и 5 правила (Стоглев, изд. Кожанчикова, 85) спес. Кормчая 1653 г., гл. 58. л. 596. О правилах патр. Никифора, см. у Горчакова. О тайне супружества. 190–193. СПб. 1880.

¹¹³⁹ - Л. 492. Правило и толкование соответствуют напечатанным в Кормчей 1653 г., л. 52–53 гл. 7. Подлин. правила и толкования Migne, ser. gr. tom. CXXXVII, 1203–1204.

¹¹⁴⁰ - Л 490–491. Соф. твор. Василия В., ч. VII, 6–7.

¹¹⁴¹ - Л. 491. По современному переводу творений св. Василия В., процитованное Даниилом под названием 55 пр. оказывается: правилом 50-м, как это и обозначено в тексте. Тв. св. В. В., Ч. VII, 52. Толкование правила одинаковое с

напечатанным в Кормчей 1653 г., гл. 21, 240. Подлинник правила и толкования Migne, tom. CXXXVIII, 735–738.

¹¹⁴² - Л. 491. Сн. творения св. отец, т. XI; твор. св. В. В. ч. VII, 109. Правило взято без толкования.

¹¹⁴³ - Рук. Моск. Синод, библи. № ²³⁷/985 л. 332–334 и рук. библиотеки Моск, купца Хлудова № 87, л. 240–241.

¹¹⁴⁴ - Еще в XIII в. Серапион, еп. Владимирский, жаловался на то, что мужи блудят от своих жен. Прав. Соб. 1858, ч. II, 482. См. Святительское поучение мирянам (XV в.) против наложниц. Русск. Ист. библи. изд. Археогр. ком. т. VI, ч. I, № 134. Поучение епископе всем христоролюбивым князем и всем прав. христианом в рук. Кир. библи. № (не разборчиво) л. 125–132. Здесь о властях говорится, что они вели дурной образ жизни «житие имуще скверно и прелюбодейно, жены скверняше и девица, тляще и волочаще, к сему суть неции и ино зло творяще тай, еже срамно писати и глаголати». Сочин. Максима Грека ч. II, 334. Приложение № XXVI, VI. О содомстве один писатель XVI века говорит: «приими Христова церковь, ныне Рахилин плач, возопи к Богу о чадах своих не в Раме Палестинстей, но в рустей земли, не о тех токмо иже от тебе святым крещением порождени, но о тех паче иже в чреве матерей своих не быша, не от Ирода, но от своих отец убиенных и диаволом пожренных». Рукоп. Соф. библи. №1444, л. 430–439. (Этот абзац вставлен в текст из дополнения к печатному оригиналу – прим. электронной редакции.)

¹¹⁴⁵ - Рукоп. М. Д. А. № 197, л. 410.

¹¹⁴⁶ - Герберштейн. Записки о Московии, в переводе Анонимова, 75.

¹¹⁴⁷ - Рукоп. М. Д. А. № (не разборчиво) Волок. л. 218–219. Статьи о церковных неисправлениях, писанная пред эпохою стоглавого собора. Здесь, в числе аномальностей современной жизни выставляется и то, что долго не женятся и живут «блудно».

¹¹⁴⁸ - Послание митрополита Ионы от 1456 г. Вятичам. Акты Ист. т. I, № 267, 498. Послание Ростовского архиеп. Феодосия духовенству от 1458 г. Акты Ист. т. I, № 64. 115. Послание

митрополита Симона в Пермь к духовенству и мирянам от 1501 года. Акт. Ист. т. I, № 112, 166–169. Послание м. Фотия от 1410 г. Новгородцам о соблюдении законоположений церковных. Акты Археогр. Эксп. т. I, № 369, 461–463. Памятники отречен. русской литературы и древности, изд. Тихонравовым., т. II, М. 1863. Худые номоканунцы, 293. Грамота архиеп. Новгородского Макария от 1534 г. в Вотскую землю. Дополн. к актам историч., т. I, № 28, 27–30. Грам. Новг. архиеп. Феодосия от 1548 г. в Воцкую пятину о разрушении языческих обрядов. Дополн. к актам истор., т. I, № 43, 54–60. О борьбе христианства с язычеством в России. Прав. Собесед. 1865, ч. II. 228 Приложение № XXVI, II.

¹¹⁴⁹ - По свидетельству памятников XVI в. тут было «мужем и отроком великое прельщение и падение, и женам мужатым беззаконное осквернение и девам растление». Послание игумена Памфила Псковским наместнику и властям о прекращении народных игрищ в день Рождества Иоанна Крестителя. Дополн. к акт. ист., т. I, № 22, 18–19 от 1505. Стоглав, изд. Кожанчикова, 140–141. Послание Феодосия, архиеп. Новгородского, в рукоп. Соф. Новг. библи. № 1480, л. 104–107.

¹¹⁵⁰ - Герберштейн. Записки о Московии, 73–80. Снисходительность к разврату простиралась до того, что развратником признавался лишь тот и тогда, «ащели от множества невест, ни поне число (проступков против целомудрия), сей есть блудник». Рукоп. Соф. библи. № 1466, л. 130. 126–127. Приложение № XXV, II.

¹¹⁵¹ - Это видно из следующих наставлений древнерусских книжников: «аще иконы в клети и крест честный мужу с женою достоин быть, не в грех бо своя жена, а холстым с чужею не быти» Рук. Соф библи. № 1166, л. 201. Заповеди св. отец от правил вкратце противу согрешением всем православным христианам. Приложение № XXVI, V.

¹¹⁵² - Рукоп. М. Д. А. № 197, л. 410. Чтение этого места правильное по рукоп. Москов. Синод. библи. № 985, л. 278.

¹¹⁵³ - Чудинов. Очерк истории русской женщины в последовательном развитии ее литературных типов, изд. 2, СПб. 1873, 47.

¹¹⁵⁴ - Павел Иовий. Библиотека иностранных писателей о России. т. I, СПб. 1836, 51

¹¹⁵⁵ - Очерк жизни и нравов великорусского народа в XVI–XVII в. Костомарова 103–110. Для характеристики древнерусского общества с рассматриваемой стороны См. Собрание государств. грамот и договоров., ч. III, № 60 245–246. Павел Иовий. Библиотека иностранных писателей о России, т. I, СПб. 1836, 51.

¹¹⁵⁶ - Рукоп. импер. Пуб. библ. Q. I. № 308, л. 321. Слово св. отец како жити христианом. Прав. Соб. 1859, ч. I, 471–472. С этой стороны замечательно «поучение епископле всем христолюбивым князем и всем православным христианом и боголюбивым» (XV в), в котором автор говорит между прочим в обличительном тоне, «что его современники в телесныя нечистоты себе ввергше самому естеству безстудне творят чрез естественное беззаконие, содомскую, реку, пагубу, ей же и в безсловесных несть»..., что они жили «житие имуще скверно и прелюбодейно, жены скверняяще девице тляще и волочаще, к сему суть неции и ино зло творяще таи, еже срамно писати и глаголати»... Рукоп. Кир. библ. № ⁸¹/1158 л. 125–132. ср. Русск. Истор. библ. т. VI, ч. I, № 123, 847–856.

¹¹⁵⁷ - В посл. к великому князю Василию Иоанновичу старца Филофея «о содомском блуде» читаем: «сия мерзость (содомство) умножися не токмо в мирских, но и в прочих, о них же помолчу, чтый же да разумеет»... Рукоп. Импер. Пуб. библ. из древлехр. Погодина № 1294 л. 47. Здесь не указано имени автора послания и самое послание Филофея помещено далеко не в целом его виде, а из него заимствовано только то, что касается содомства и соответственно заимствованию дано и название посланию». В полном виде-послание Филофея издано в Прав. Соб. 1863, ч. I, 337–348. Неизвестный автор посл, к Иоанну Грозному так говорит о содомстве своих современников: «доброе хулят женитву, а злое хвалят прелюбодеяние –

содомский грех. Тьмою зовет жену, а светом зовет детину». Чт. в Общ. Ист. и Древн. 1874, кн. I, отд. 1, 81.

¹¹⁵⁸ - Рук. Новг. Соф. библи. № 1281, л. 292.

¹¹⁵⁹ - Рук. Импер. Пуб. библи. из древнехр. Погод. № 1294, л. 46.

¹¹⁶⁰ - «На потопляемых и погибаемых без ума богомерзким, гнусным содомским грехом в муках вечных». Соч. М. Гр. ч. II, XIX, 251–260. Рук. Импер. Пуб. библи. f. 1, № 241, из собр. гр. Толстаго, отд. I, № 31. л. 616–622.

¹¹⁶¹ - Никонов. летоп. ч. VII, 111–113. Акты истор. т. I, № 159. от 1552г.

¹¹⁶² - Рукон. Соф. библи. № 1281, л. 359–382. Напечат. в Чт. Общ. ист. и древн. Росс. 1874, кн. I Ст. А. Леонида: Сильвестр и его писания.

¹¹⁶³ - Стоглав. изд. Кожанчикова, 109–110; изд. Казанск. акад., 140–141.

¹¹⁶⁴ - Рукоп. Москов. Духовн. Акад. № 197, л. 457.

¹¹⁶⁵ - Рукоп. Импер. Публ. библи. из древле-хран. Погодина № 1149, 216–217.

¹¹⁶⁶ - Рук. Соф. библи. № 1281; л. 296–297.

¹¹⁶⁷ - Рук. М. Д. А. № (не разборчиво) л. 45–54.

¹¹⁶⁸ - «Подобает елика сила сопротивлятися скверным и лукавым помыслом. Тем же начало пришедшаго помысла отсекасти подобает, еже глаголется прилог. Иже бо первому сопротивляяся, сиречь прилогу, помысла вся последняя единою отреза». Рукоп. Соф. библи. № 1281. л. 294.

¹¹⁶⁹ - Рук. Соф. библи. № 1281, л. 287–308. 294–296, 291–294.

¹¹⁷⁰ - Никогда же да не послабиши почивати уму своему, но всегда убо в уме нашем благым поучатися должны есмы, даже (дабы) лукавым не научаемся... и подвижаем ума нашего на поучение и послушание божественных словес, на пение, славословие... и на прочитание, и на помышления благая; аще ли же в лукавая и скверная помышления ум наш снидет... и мы вскоре подщимся возвести же ума нашего или к псалом, или в

стих, тропаря и седальны, или изучити что от писаний из уст и в сих ум полагая». Рук № 1281. л. 294–295.

¹¹⁷¹ - «Всею силою не восхоти слышати», поучает Даниил, «неполезных бесед, иже воздвижут страсти, от слышания и глаголения, от блудных и содомских речей, тебе есть от таковых соблюдатися, от зренья женских лиц, добролепотных женовидных отвращай свои очи». Рукоп. № 1281, л. 295.

¹¹⁷² - Когда человек находится наедине и ему «аще от забвения злаго приидет воспомынутие принесенное от сатаны, женских и отрочат юных доброзрачных лиц, аще и благочестивых (не разборчиво), аще и не страстно возмнится нам воспоминание о сих, но ты не ими веры... сеть бо есть сатанина». Рукоп. № 1281. л. 295. Эти слова очень сходны со словами Нила Сорского. Преп. Нила Сорского предание ученикам о жительстве скитском, 79. М. 1849. Это сходство объясняется одним и тем же источником (творение одного св. отца), которым, одинаково пользовались как преп. Нил Сорский, так и м. Даниил.

¹¹⁷³ - Рук. № 1281 л. 334–335. Подробное изложение этого учения сделано будет ниже при изложении 13-го посл. Даниила.

¹¹⁷⁴ - Рукоп. М. Д. А. № 197, л 457. 484.

¹¹⁷⁵ - Костомаров. Очерк жизни и нравов великорусского народа в XVI–XVII в. 99–101. 118. 107. 94. 110. Из слов одного древнего моралиста видно, что много было в то время таких женщин, иже своих чад небрежуще доити, но рабыня молоком питающе я и даром Божиим мечущися. Рукоп. Новг. Соф. библ. № 1285 л. 34. Поучение к детям духовным. Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, изд. Калачевым. Кн. II. полов. 2. отд. IV. Русские пословицы и поговорки Буслаева. 98.

¹¹⁷⁶ - Рук. Москов. Синод. быв. Патриар. библ. № ¹⁸⁵/237 нов. кат. л. 332–333.

¹¹⁷⁷ - Павел Иовий. Библиотека иностранных писателей о России. Т. I, СПб. 1836 г. 48–49.

¹¹⁷⁸ - Рукоп. М. Д. А. № 197 л. 456.

- ¹¹⁷⁹ - Костомаров. Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI–XVII в. 95–96.
- ¹¹⁸⁰ - Рукоп. М. Д. А. № 197 л. 333. Эта великолепная картина взята прямо из жизни, ср. Домострой. М. 1849. 82.
- ¹¹⁸¹ - Костомаров 80. 132. Приложение № XXIII.
- ¹¹⁸² - Рукоп. М. Д. А. № 197. л. 334.
- ¹¹⁸³ - Рукоп. Новг. Соф, библи. № 1281. л. 338.
- ¹¹⁸⁴ - Рукоп. Импер. Публ. библи. Ф. 1. № 233 л. 202 Слово о пьянстве Григория Богослова ко всем христианом, русское.
- ¹¹⁸⁵ - Поучение к царем, князем, епископом, и попом и всем христианом еже неупиватися. Рукоп. Импер. Публ. библи. Q. 1. № 331, л. 166. Стоглав изд. Кожанчикова. 137–138. Костомаров. 132–133.
- ¹¹⁸⁶ - Памятники отреченной русской литературы, изд. Тихонравовым. т. II, М. 1863. 304. Чтен. в Общ. истор. и древн. Росс. 1847. № 7. Прение Даниила митроп. с Максимом Греком Сочинения Максима Грека ч. II. 22. 39. 219. Курбский Сказания князя Курбского. Его свидетельство о Никандре. архиеп. Ростовском. 135. Акты истор. т. 1. № 109. 1490 г. 159. Прав. Соб. 1861 г. ч. 1. 445, Приложение в XXIV.
- ¹¹⁸⁷ - Рукоп. Софийской библи. № 1289 л. 16–18. Поучение отца духовного к детям. Сочинения Максима Грека ч. II. 218. Г"рбештейн. Записки о Московии 64. Извращение зачения праздников справедливо возмущало многих пастырей церкви. см. напр. Рукоп. Импер, Публ. библи. Q. 1 № 255 л. 253. Поучение св. отец о праздниках Господских.
- ¹¹⁸⁸ - Егда придет время питию, тогда всяка пьяница возрадуется, читаем мы в одном древнем памятнике, а егда приидет пост, тогда оскорбуют пьяницы. Рукоп. Кирил. библи. № (не разборчиво) л. 55. Слово св. Апостолов и отцев о посте. Ср. Пр. Соб. 1895. ч, III. Два древния поучения о посте. 449.
- ¹¹⁸⁹ - Костомаров. 135. 196–197. Забелин. Опыты изучения русских древностей и истории, ч. I, М. 1872. 187–188, Слово о корчмах и о пьянстве. Приложение № XXII.
- ¹¹⁹⁰ - Рукоп. Моск. Духов. Ак. № 197, л. 408.

¹¹⁹¹ - Макарий. История Русск. Церкви т. 1, изд. 2. СПб. 1868 г. Приложение № VI, 278–279.

¹¹⁹² - Ученые Записки втор. отд. Импер. Акад. Наук. кн. II, вып. 2. СПб. 1856 г. 195–200.

¹¹⁹³ - Макарий. История Русской Церкви т. II, изд. 2. СПб. 1868 г. Приложение № II. 366–369.

¹¹⁹⁴ - Памятники старинно русской литературы, изд. Кушелевым – Безбородко, вып. IV, 186–188. Макарий. История Русской Церкви т. V. СПб. 1866. Приложение № VI. 413–414.

¹¹⁹⁵ - Акты Археогр. Экспед. т. I, № 369, 1410. 461–463. Послание м. Фотия к Новгородцам. Прав. Соб. 1860 г. ч. II, 469. Поучение митроп. Фотия.

¹¹⁹⁶ - Сочинения Максима Грека ч. II.

¹¹⁹⁷ - Таковы поучения: слово св. отец о пьянстве. (Рукоп. Кирилл. библи. № (не разборчиво), л. 14–16), слово о многопотопном и прелестном пьянстве (Рукоп. Соф. библи. № 1480, л. 1–14), поучение о безвременном пьянстве (Рукоп. библи. купца Хлудова № 30, 116. Первое прибавление к описанию рукописей библиотеки А. И. Хлудова, сост. Поповым. М. 1875. 56–58), словеса мудрыя о пьянстве (Рукоп. Кирилл. библи. № (не разборчиво) л. 142–143) и множество других. Много слов против пьянства известно и в печати. См. древнерусская проповедь против пьянства. Прав. Соб. 1862 г. ч. I, 261–288. 369–398. Памятники древней письменности 1878–1879. 85–152. Сборник повестей скорописи XVII в. Булгакова. Буслаев. Истор. очерки русской народной словесности и искусства т. II, 530–568. В этих поучениях со всею убедительностью доказывалось, что «пьянство всем злым вина» (Рукоп. Соф. библи. №1418, л. 400–401. Слово о пьянстве яко всем злым вина). Снес. стоглав, гл 52, о пьянственном питии.

¹¹⁹⁸ - В обыденной жизни эта снисходительность к пьянству доходила до того что не считали вовсе пьяницею того, кто хотя и напивался до бессознательного состояния, но спал после этого покойно и не производил буйства и драк, столь обычных для каждого пьяного русского человека. В то время общею поговоркою было: «то есть не пьяница, иже упився ляжет спать,

но то есть пьяница, иже упився толчет, бьется, сварится. Рукоп. Императ. Публичн, библиот. из древлехран. Погодина № 1024, л. 341–342. Слово св. отец о посте великом. Под. Рукоп. Моск. Дух. Акад. из собран. Волок. м-ря № (не разборчиво). Сборник XVI века л. III. Слово о пьнстве. Приложение № XXII.

¹¹⁹⁹ - Рукоп. М. Д. А. № 197, л. 437. 484.

¹²⁰⁰ - Рукоп. Моск. Синод. бывш. Патриарш. библиот. № (не разборчиво) 332–333.

¹²⁰¹ - Рукоп. М. Д. А. № 197, л. 485. 436. 278. 454.

¹²⁰² - Это небольшая косточка с белою и черною стороною.

¹²⁰³ - Инструмент, имевший вид легкой ручной арфы с медными струнами.

¹²⁰⁴ - Инструмент, состоящий из семи вместе сложенных дудок.

¹²⁰⁵ - Длинная, узкая, прямая труба с загнутым нижним отверстием.

¹²⁰⁶ - Инструмент похожий на скрипку: он о трех струнах и со смычком.

¹²⁰⁷ - П. Савваитов. Описание старинных царских утварей, одежд, оружия и проч., извлеченное из рукописей архива Моск. Оружейной Палаты. СПб. 1865. 212. 218–219. Терещенко. Быт русского народа ч. I, СПб. 1848. 484–492.

¹²⁰⁸ - Беляев. О скоморохах. Временник Импер. Моск. Общества истор. в Древн. Росс. кн. XX, 69–92. Попов. Пирь и братчины. Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, изд. Калачевым, кн. II, полов. 2. 19–41. Снегирев. Русские простонародные праздники и суеверные обряды, вып. I, М. 1837. 16. 162–163. 30–31, выл. IV, М. 1839. 35–36. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу. т. I, м. 1865. 336–345. Слово о христианстве в журн. Мин. Нар. Просв. 1854 года, Декабрь, ч. LXXXIV, 184. Стоглав, изд. Кожанчикова. 137. Костомаров, 139–140.

¹²⁰⁹ - Этот абзац вставлен в текст из дополнения к печатному оригиналу – прим. электронной редакции.

¹²¹⁰ - Забелин. Домашний быт русских царей в XVI–XVII в., т. I, М. 1872 изд. 2. 321. 425.

¹²¹¹ - Рукоп. Моск. Дух. Акад. № (не разборчиво), л. 218–219. Статья о церковных неисправлениях, написанная пред Стоглавым собором.

¹²¹² - Стоглав, изд. Кожанчикова. 140–141.

¹²¹³ - В поучении к иерею «говорится, что попы играют шахи». Руск. Соф. б. № 1466 л. 38.

¹²¹⁴ - Рук. Импер. Публ. библиот. Q. XVII, № 64, из собран, граф. Толст., отд. II № 68. л. 338.

¹²¹⁵ - Забелин. Домашний быт русских цариц в XVI–XVII в. М. 1866. т. II, 388–405. Буслаев. Истор. очерк русской народной словесности и искусства т. II, Спб. 1861. 68.

¹²¹⁶ - Временник Импер. Москов. Общ. кн. XX, 69–92. Слово Христороубца в Новгор. Рукоп. Соф. библиот. № 1285, л. 84–87. Чтен. в Общ. Истор. в Древн. Росс. 1847, № 8, отд. IV. Смесь II, Макарий. Ист. Русск. Цер. т. V, приложен. 396–400. Дополн. к актам истор. т. 1, № 22. 18–19. Сочинения Максима Грека ч. II. 242. Рукоп. Москов. Дух. Акад. № (не разборчиво) 218–219. Стоглав, изд. Кожанчикова 262–263. Домострой М. 1849 13.16. 38–39. 41–43. Курбский. Сказания князя Курбского, изд. 2, 48. Памятники отечественной русской литературы, изд. Тихонравовым т. II, 311–313. Правосл. Соб. 1859. ч. 1. 137. Прав. Соб. 1865. ч. II, 233. 234–239. О борьбе христианства с язычеством в России. Буслаев. Ист. Христоматия-церковнослав. языка. М. 1861. 529–530.

¹²¹⁷ - Снегирев. Русские простонародные праздники и суеверные обряды, вып. 1. М. 1837. 2. 16, вып. IV, 35–36. Костомаров. 154. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу, т. III. изд. Солдатенкова. М. 1869. 704. 710–712. 729.

¹²¹⁸ - В древних поучениях говорилось, что никто другой, а сам диавол зовет свирельми и гуслями, и плясанием и песнями. Рукоп. Импер. Публ. библиот. Q. 1. № 308, л. 221. Слово св. отец о соблазне бесовством, Известно довольно распространенное в древней письменности сказание св. Нифонта о русалиях, где в образной форме представлено «как бесы соблазняли народ», на песни, и на плясание и на игранье». Рукоп. Погодина № 1024, л. 207–208, № 1288 л. 274–276. Несколько с иными

вариантами сказание Нифонта напечатано Забелиным. Домашний быт русских цариц в XVI–XVII в. 395. В древнерусской письменности музыка, «играние, плясание и скакания и долонные плескания – все это обобщалось в названии «игры сатанинския». Рукоп. Соф. Библ. № 1085, л. 184, № 1023, л. 272–273. Чин древней исповеди. В заповеди Павла пляски и музыка называются сатанинскими, а исполнители их – работающими диаволу. Рук. Кир. б. № (не разборчиво) л. 152–157. Такой же точно взгляд на увеселения, как на порождение бесовской силы, выразился в легендах об игроке, о пляшущем бесе, о танцующей девице, погибшей от бесов. Памятники старинной Русск. литерат. изд. Кушелевым-Безбородко, вып. I. 145. 202. 209.

¹²¹⁹ - В одном древнем поучении говорится, что густы и плескати и пети и плясати считалось делом одних «поганных» язычников. Рукоп. Новг. Соф. библ. № 1285, л. 31. Поучение к детям духовным. Отрицательный взгляд на скоморохов выразился и в народной пословице: Бог дал попа, а чорт скомороха. Архив историко-юридических сведений относящихся до России, изд. Калачевым, кн. II, полов. 2, отд. IV. Русские пословицы и поговорки. 79. В слове об играх и плясании пляшущая жена называется невестою сатаниною, любодейцею диавола. Пляшущая жена многим мужем жена есть. Рукоп. Кир. б. № (не разборчиво) л. 125–129.

¹²²⁰ - Рукоп. Моск. Дух. Акад. № 197, л. 118–119.

¹²²¹ - Рукоп. Моск. Дух. Акад. № 197, л. 407. 410–411, 458. 118.

¹²²² - л. 485, 411.

¹²²³ - «Бежи позорищ и игранья бесовскаго, ты течеши на игрища и позорища бесовская», эти и подобные им выражения, какие мы находим у Даниила достаточно подтверждают настоящую мысль. По взгляду Даниила, «смехотворения и кощуны» свойственны одним «поганым». «Идеже есть игранья тамо есть диавол, а идеже есть плясание – там есть сатана». Рук. М. Д. А. № 197 л. 288. 437. 458. 454.

¹²²⁴ - Говоря о том, что духовенство не должно участвовать в мирских увеселениях, митрополит неоднократно выражается: «наипаче-же во священном сем дому Пречистые Богородици великия и святейшия митрополии всея Руси... и под. Рукоп. Имп. Публ. библ. Q. XVII. № 64. Толст. отд. II, № 68 л. 339.

¹²²⁵ - Обзорение его производиться будет по Рукоп. Имп. Публ. библ. Q. XVII № 64, л. 337–343, как содержащей в себе лучший список поучения.

¹²²⁶ - В цитате Даниила ошибочно оно названо 43-м-правилом. Рукоп. Импер. Публ. библ. Q XVII, № 64, л. 339. Снес. Правила св. апостол, св. соборов вселенских и поместных... с толкованиями. Изд. Чтен. Общества Любителей Духовн, Просвещения. 81–82. Здесь только вместо слов цитата Даниила «в зернех упражняйся» сказано обще «в игре упражняйся».

¹²²⁷ - Л. 339. Снес. Правила св. апостол и соборов, изд. Общества Любителей Духовн. Просвещения 476–477.

¹²²⁸ - Л. 340. У Даниила ошибочно 24 правило собора обозначено 20-м. Снес Правила св. апостол, соборов, изд. Чтен. Общ. Любит. Дух. Просвещения. 520–521.

¹²²⁹ - Л. 341. Подлинник См. Migne, Patr. Curs. Complet. ser. graec. tom. CXXXVII, pag. 1412–1413.

¹²³⁰ - Л. 339. У Даниила оно ошибочно названо 42-м правилом. В современном переводе толкования Зонары и в подлиннике-вместо слов цитаты Даниила запрещающих шахматы или зернию играти, находится одно соответствующее слово выражающее собою более общее понятие «игра» (не разборчиво) (ἡ βεβύειν). Правила св. апостол, соборов вселенских и поместных и св. отец, изд. Чтен. Общ. любителей Дух. Просвещения. 82. Migne, Patrolog. Curs. Complet. scr. graec. tom. CXXXVII, pag. 125–128. Даниил 43 правило апостольское и толкование на него Зонары привел по чтению сводной Кормчей. Барон Розенкампф, Обзорение Кормчей книги в историческом виде. Изд. 1-е. М. 1829. Приложение № VII. Под 43-м апостольским правилом.

¹²³¹ - Л. 339. Снес. Правила св. апостол, св. соборов вселенских и поместных. Изд. Чтен. Общ. Любит. Дух. Просвещения. 614.

¹²³² - Л. 341. Свес. Migne. Patr. Curs. Complet. ser. graec. tom. CXXXVII, pag. 1412.

¹²³³ - Л. 341. Здесь Даниил привел только незначительный отрывок из правила, именно самый конец его. Справ. с подлинником Migne, Patr. Curs. Complet, ser. graec. tom. CXXXVIII, pag. 69–70.

¹²³⁴ - Л. 340. Снес. Правила св. апостол, соборов и св. отец, изд. Чтен. Общ. Любит. Дух. Просв. 615–639. 640. 641–647. В чтении пятьдесят первого правила Трульского собора, находящемся у Даниила, существует прибавка, сравнительно с подлинником слов, касающихся указания места увеселений: «ни в домех, ни на торжищех». 61-е правило Трульского собора проводится и в Домострое. 42–43.

¹²³⁵ - Л. 342. Здесь представлена довольно обширная цитата из одного из слов Златоуста. В слове св. Златоуста против зрелищ есть очень подходящие места к словам, процитованным здесь митрополитом, хотя строгого соответствия между тем и другим нельзя видеть. Христ. Чтение. 1865, т. II, 342.

¹²³⁶ - Л. 341–342. Что касается первой и третьей цитаты из св. Ефрема, то нужно сказать, что принадлежность их св. Ефрему довольно сомнительна. По крайней мере, в русском переводе сочинений Ефрема встречается его специальное рассуждение о том, что христиане не должны предаваться забавам, и в нем хотя и встречаются мысли сходные с цитатами, находящимися у Даниила, но какого-нибудь более близкого сходства нигде в выражениях не видно. См. Твор. св. От. т. XIV. Твор. св. Ефрема ч. III. § 78, 332–339. Что же касается второй цитаты, взятой будто из сочинений св. Ефрема Сирина, то о нем положительно можно сказать, что она подложная. Приведенное здесь с именем Ефрема свидетельство несомненно русского происхождения. Оно встречается в некоторых древнерусских (находящихся в рукописях) поучениях,

и там попадает в разных редакциях с разными наслоениями. Основую и канвою для автора подложного слова св. Ефрема могли служить слова летописца Нестора. Пол. Соб. р. Лет. т. I, 73, под 1067 годом.

¹²³⁷ - Рук. Моск. Дух. Ак. № 197, л. 438–439. 118.

¹²³⁸ - Неизвестный по имени автор церковных неисправлений первой половины XVI в. жалуется даже на то, что русские его времени «матерны лаялись даже в шутках». (Рук. Моск. Д. Ак. № (не разборчиво) л. 218–219. Костомаров, 127–129.

¹²³⁹ - Памятники старинной русск. литерат. изд. Кошелевым-Безбородко вып. IV, 186–188.

¹²⁴⁰ - Оно озаглавляется так: «Слово собрано от Божественных писаний зело полезно, еже не сквернословите языком всем православным христианом, паче же иноком. Рук. Моск. Дух. Акад. № (не разборчиво) л. 249–253. Издан. в «Памятниках старинной русской литературы», изд. Кушелевым-Безбородко, Вып. IV, 189–191. Оно же без имени автора встречается в рук. Моск. Д. Акад. № (не разборчиво) л. 31–36. Рукоп. Син. библи. № 927 содержит в себе самый лучший список слова.

¹²⁴¹ - Рук. М. Д. А. № 197, л. 457.

¹²⁴² - Очерк жизни и нравов великорусского народа в XVI–XVII в., 99.

¹²⁴³ - Рук. М. Д. Ак. № 197, л. 66–67.

¹²⁴⁴ - Костомаров. Очерк жизни и нравов великорусского народа в XVI–XVII в., стр. 111–112. 119. 121.

¹²⁴⁵ - Костомаров. 119–120. 68. Савваитов П. Описание старинных царских утварей, одежд, оружия и проч. Спб. 1863. 279–280. 289.

¹²⁴⁶ - Рук. М. Д. А. № 197, л. 484.

¹²⁴⁷ - Рукоп. Москов. Дух. Акад. № 197, л. 456–457.

¹²⁴⁸ - Савваитов П. Описание старинных царских утварей, одежд, орудия и проч. 178–179. 262. 156. – Костомаров. Очерк жизни и нравов великорусского народа в XVI–XVII в. 63–64.

¹²⁴⁹ - Рукоп. Моск. Духов. Акад. № 197, л. 474. 454. 457. 458–459. 460. 461.

¹²⁵⁰ - Подробнее см. у Костомарова, Очерк жизни и нравов великорусского народа в XVI–XVII, в. 84. 63. 68. 69. 70. 71. Савваитов П. Описание старинных царских утварей. 229–232. 199. 248–251. 179–180.

¹²⁵¹ - Костомаров. Очерк жизни и нравов великорусского народа в XVI–XVII в., стр. 70–71. П. Савваитов. Описание старинных царских утварей. 246–248. 240–241. 190.

¹²⁵² - Рукоп. Москов. Духов. Акад. № 197, л. 461. 458–459.

¹²⁵³ - П. Савваитов. Описание старинных царских утварей. 233. Костомаров, 73.

¹²⁵⁴ - Рук. М. Д. А. № 197. л. 457.

¹²⁵⁵ - Костомаров. Очерк жизни и нравов великорусского народа в XVI–XVII в., 72–73. Сочинения Максима Грека, ч. II, 389.

¹²⁵⁶ - Рук. М. Д. А. № 197. л. 461.

¹²⁵⁷ - Из позднейшего времени (XVII в.) известно, что русские мужчины любили «на главе власы витии, (не разборчиво) кудрити, или шарите, и чуждые плетеницы – накладные власы налагати». Мужчины «украшали себе женовидными власы плетеными и чуждими и накладными, и инако многоухищренными, лица натирали шары и вонями». Два поучения патриарха Адриана в рук. Соф. биб. № 1503. л. 249. 263.

¹²⁵⁸ - Буслаев. Древнерусская народная литература и искусства т. II. СПб. 1862. Древнерусская борода. 216–237.

¹²⁵⁹ - Послание Максима Грека к Иоанну Васильевичу. Рук. Кирилл. библ. № (не разборчиво) л. 23–27. Приложение № XXVII. Послание неизвестного к царю Иоанну Васильевичу. Чтен. в Общ. Ист. и Древн. России 1874, отд. I, 86. Здесь говорится: «возненавидихом по созданию Божию свой образ, строимся женскою подобою на прелесть блудником, главу и браду и ус бреем». Неизвестный автор статьи о неисправлениях пред эпохою Стоглавого собора обличает своих современников в том, что они бороды бреют и усы рвут, то образу Божию

поругаются» Рук. М. Д. А. № (не разборчиво) л. 218–219. Летописи русской литер. и древн., изд. Тихонравовым, т. V, 1863. отд. III. Взгляд на бороду, как на одно из внешних выражений образа Божия известен был в России еще в XV веке. Русск. Ист. библ. т. VI, ч. I, № 126. Послание неизвестного ростовского архиепископа к князю о брадобритии.

¹²⁶⁰ - Костомаров. Очерк жизни и нравов великорусского народа в XVI–XVII в., 72. Рущинский Л. Религиозный быт русских в XVI и XVII в., по свидетельствам иностранцев. Чтен. в Общ. Истор. и Древн. 1871 г., кн. III. 100.

¹²⁶¹ - Карамзин. Истор. Государства Росс. т. VII, 196, изд. 1817. Г. Герберштейн. Записки Московии в переводе Анонимова. 194.

¹²⁶² - Приложение № XXVII. Рассуждение Вассиана о неприличии монастырям владеть вотчинами. Чтен. в Общ. Истор. и Древн. Росс. 1859 г. кн. III, 13. Никоновская летопись, ч. VII, 111, 113. Послание митр. Макария в Свяжск. Акты Истор. т. I, № 139. Рук. М. Д. Акад. № (не разборчиво), л. 218–219. Чтен. в Общ. Истор. и Древн. Росс. 1874, кн. I. Сильвестр и его писания – статья архим. Леонида, 85. Стоглав, изд. при Казан. Д. Акад. гл. 40, 160–164. В сводной Кормчей, в составлении которой принимал участие митр. Даниил (об этом см. ниже) находится правило св. апостол русское: «аще кто браду бреет и преставится, тако не подобает над ним служити». Розенкампф. Обзорение Кормчей книги, М. 1829 г. 209–312. Запрещение бритья бород находится в выписи, сделанной, по указу И. Васильевича (IV), московскому воеводе Андрею Берсеневу от апреля месяца 1552 года. Рук. Моск. Син. библ. № 927, л. 181–186. Приложение № XXIV. Взгляд на брадобритие как еретичество проводится у п. Адриана, Рукоп. Соф. биб. № 1503.

¹²⁶³ - «Неции от нас груб смысл имуще, читаем мы в одном старинном слове, режут и терзают потребляюще власы одеяния личного, иже суть на устех и на браде, мняще младостию краситися некоего ради скверного дела (содомства). Рукоп. Соф. библ. № 1296, л. 103–204. Слово к верным, иже христиане словом нарицаются, Богови сопротивляющиеся коварствы и в сем на ея грехи не возлагают. Это слово в историческом отношении

весьма замечательно по обилию данных, касающихся бытовой жизни русского народа в XVI в. Приложение № XXI. Об обычае рвать волосы на бороде и усах, а не брить, говорит, также автор статьи о церковных неисправлениях. Рукоп. Московск. Духовн. Акад. № (не разборчиво) л. 218–219.

¹²⁶⁴ - Рук. Моск. Д. А. № 197, л. 402. 457.

¹²⁶⁵ - Рук. М. Д. А. № 197, л. 409–410. 118. 238. 483.

¹²⁶⁶ - Рукоп. М. Д. А. № 197, л. 461. 408–409.

¹²⁶⁷ - Рукоп. Новг. Соф библи. № 1296. л. 196. Слово к верным Приложение № XXI.

¹²⁶⁸ - Рукоп. М. Д. А. № 197, л. 462.

¹²⁶⁹ - Забелин. Домашний быт русских цариц в XVI и XVII в. М. 1869. 614.

¹²⁷⁰ - Слово к верным. Приложение № XXI.

¹²⁷¹ - Рук. М. Д. А. № 197, л. 409. 471.

¹²⁷² - Много данных подтверждающих настоящую мысль, находится в посланиях князя Курбского и особенно в сочинениях Максима Грека. (не разборчиво) не изданные послания князя А. Курбского. Прав. Соб. 1863. ч. II. 558–569. Сочинения Максима Грека, изд. при Каз. Д. Ак. ч. II.

¹²⁷³ - Жалобы на несправедливость русских властей высказывались еще в XIII веке. Поучения Серапиона еп. Владимирского. Прибавлен. К тв. св. отец. 1843. Ч. I. 92. 11. 194–205. В поучении ко князьям высказываются жалобы на то, что власти и тивуны мужи небогобейны, язычны, суда неразумюще, правды не смотряще. Памятн. Старин. русск. литературы, изд. Кушелевым Безбородко. вып. IV, 184. Прав. Собеседн. 1859, ч. III. Два древних поучения о (не разборчиво) 434. Вот что пишет Максим Грек о современных ему русских властях: «властели непетовством несытнаго сребролюбия разжигаемы обидят, лихоимствуют, хотят имения и стяжания вдовиц и сирот, всякия вины замышляюще на неповинных, ни Бога боящиеся... ниже человеков срамляющиеся окрест себе живущих, ляхов глаголю и немцев, иже аще и латина суть по ереси, но всяким правосудием и человеколюбием, правят вещи подручников.» Сочинения Максима Грека ч. II. 200–201.

Стоглав. изд. Кожанчикова. 137–138. Курбский, письма в Прав. Собесед. 1863 г. ч. II. 567. См. Приложение № XXII.

¹²⁷⁴ - Максим Грек говорит следующее: «только преодолев иудейского сребролюбия и лихоимания страсть посылаемым от благоверного царя во градах судиям и анфинатом, яко повелиши своим слугам всякия неправедныя вины замыслити явственнее и неявственнее на имущих имения или пометанием разным в дома их в нощи, или мертвого человека труп привлечшим, оле величества нечестия им пометати посреде стогны, да яко праведно будто мстители убитаго навет имут не едину улицу, но всю ону часть града истязати о убийстве оном и сребро много себе собирати от сицевых корыстований неправедных и богомерзких». Сочинения Максима Грека ч. II. 199–200.

¹²⁷⁵ - Стоглав. изд. Кожанчикова. 46–47. Костомаров. Очерк жизни и нравов великорусского народа в XVI–XVII в. 117. Курбский, Прав. Соб. 1863 г. ч. II, 558–569. Древнерусскому Государственному строю неизвестна была забота об общественном благе. Оршанский. Наследования по русскому праву семейному и наследственному. Спб. 1877. 363.

¹²⁷⁶ - Герберштейн. Записки о Московии, в переводе Анисимова, 86.

¹²⁷⁷ - Сочинения Максима Грека ч. II, 332.

¹²⁷⁸ - Рук. М. Д. А. № 197, л. 442. 437. 436–459.

¹²⁷⁹ - Костомаров. Очерк жизни и нравов великорусского народа в XVI–XVII в. 128–129.

¹²⁸⁰ - Рук. Моск. Синод. быв. Патриарш. библиот. № (не разборчиво) л. 332–333.

¹²⁸¹ - Рукоп. Моск. Духов. Акад. № 197, л. 456. 437–438.

¹²⁸² - Рукоп. Москов Синод. бывш. Патриарш. Библиот. № (не разборчиво) л. 333–332.

¹²⁸³ - Максим Грек сообщает, что некоторые из зазнавшихся богачей его времени «нищих и сирот, мразом и голодом тающих и вне врат стоящих и горько плачущих своею скудости ради, и реже обложивше горькими лайбами (ругательствами), отгоняли кинувше кусок хлеба гнилаго». Сочинения Максима Грека ч. II,

175. В слове «о двадесяти мытарстве» последним мытарством выставляется скупость... или нища изгнали из дому своего не даяще милостыня или грызанием на ня». Рук. Соф. библи. № 1444. л. 124–138.

¹²⁸⁴ - Рукоп. Моск. Духовн. Акад. № 199, л. 455. Это наставление хотя и в более сжатом виде находится и в Домострое: «аще ли неимеши что подати (нищему) и ты рцы слово утешно». Домострой М. 1844. 36.

¹²⁸⁵ - Костомаров. Очерк жизни и нравов великорусского народа в XVI–XVII в. 127.

¹²⁸⁶ - Приложение № XXV.

¹²⁸⁷ - Рук. М. Д. А. № 197. л. 351.

¹²⁸⁸ - Против безнравственного употребления клятвы писал еще митроп. Фотий. Акты Ист. т. I, № 34, 66. Послание Фотия в Псков. – В древнерусских поучениях встречаются осуждения неуместного употребления клятвы. Прав. Собес. 1839. ч. I. Два поучения о праздновании воскресного дня и о житии христианском 471–472. Статья о церковных неисправностях в Рук. Моск. Дух. Акад. № (не разборчиво), л. 218–219.

¹²⁸⁹ - Рук. Моск. Д. Акад. № 197, л. 459. 482.

¹²⁹⁰ - Костомаров. Очерк жизни и нравов великорусского народа в XVI–XVII в. 117. 128–129.

¹²⁹¹ - Рук. Моск. Дух. Ак. № 197, л. 482. 401. 63. 349.

¹²⁹² - Рук. Моск. Д. Акад. № 197, л. 401. 405. 482–483.

¹²⁹³ - Рукоп. Москов. Дух. Акад. № ⁶¹⁴/131 л. 413–425.

¹²⁹⁴ - л. 419. Здесь Даниил привел краткое изречение из 83 слова св. Исаака, которое вполне верно передает, мысль св. отца. Творен. св. Отцев, т. XXIII. Св. Исаака Сириянина слова подвижнические, 490.

¹²⁹⁵ - л. 419. Даниил приводит здесь цитату из первого слова св. Ефрема о добродетелях и пороках. См. Твор. св. отец. т. XII. Твор. св. Ефрема Сирина ч. I, § 19, 25.

¹²⁹⁶ - Рукоп. Моск. Публ. Музея № 1237, л. 67–78. Рукоп. Моск. Дух. Акад. № 158. Акад. 522. Волок.

¹²⁹⁷ - Рук. Моск. Духов. Акад. № 197. л. 437. 179. 484.–482.

- ¹²⁹⁸ - Рук. Моск. Д. Акад. № 197 л. 278–280.
- ¹²⁹⁹ - Рукоп. Моск. Дух. Акад. № 197 л. 58–60.
- ¹³⁰⁰ - Рук. Моск. Дух. Акад. № 197 л. 277. 333.
- ¹³⁰¹ - л. 327–328. Снес. св. отца нашего Иоанна Златоумта беседы на послание ап. Павла к Титу, перев. при С-ПБ. Дух. Акад. С-ПБ. 1850. 67–68.
- ¹³⁰² - л. 285–28... (не разборчиво) Цитата взята из толкового апостола по переводу Максима Грека. Сравн. Рукоп. Кирил. библи. № (не разборчиво) л. 22–23. Счет листов идет с начала послания, а не с начала книги Деян. Апостольских. Подлинник у Миня *Patrol. Curs. Complet, Ser. graec. tom. LXXXIV pag. 1009–1010. Cramer, Cotenae graecorum patrum in novum testamentum tom. VIII pag. 31.*
- ¹³⁰³ - л. 284. У Крамера в соответствующем месте нет точно также указания имени автора толкования, и самое толкование, находящееся у него, мало имеет общего с процитованным здесь Даниилом толкованием. *Cramer, catenae graecorum patrum in novum testamentum tom VIII pag 31.*
- ¹³⁰⁴ - л. 281–282. Толкование в самом деле приведено Феофилакта Болгарского. *Благовестник, ч. III. 86–88.*
- ¹³⁰⁵ - л. 283–284. Цитата взята из слова, находящегося в учительском евангелии о Мытаре и Фарисее. *Учительное Евангелие 1650 г. б.*
- ¹³⁰⁶ - л. 305. Снес. твор. св. отцев т. XII твор. св. Ефрема ч. 1. XX, 26.
- ¹³⁰⁷ - л. 291. Подлинник цитаты см. *Migne, Patrolog, Curs. Complet. ser. graec. tom. LXXXIX, pag. 845–848* Цитата взята из сочинения св. Анастасия: Λογος περὶ τῆς ἁγίας συνάξεως καὶ περὶ τοῦ μὴ κρίνειν καὶ μνηστικακεῖν . Цитата взята из 40 слова Никона черногогорца; половина II, л. 301–302.
- ¹³⁰⁸ - л. 306. Даниил заимствовал сию цитату не из второй сотницы Никиты Стифата, как он утверждает, а из первой сотницы. *Migne Patr. Curs. Complet, ser. graec. tom. CXX pag. 873–876. Добротолюбие, IV, 60.*
- ¹³⁰⁹ - л. 319. 322. 324. 325. Митрополит здесь привел четыре свидетельства св. Иоанна Лествичника из разных его слов. См.

преп. отца нашего Иоанна, игумена Синайского, лествица и слово к пастырю. М. 1851. 146–150; 124–126; 74. 308–309. Подлинник Migne, Patrol. Curs. complet. ser. graec. tom LXXXVIII. pag. 843–850. 811–814. 677–728. 1013–1036. Некоторые цитаты взятые из И. Лествичника, помещены Даниилом в связи с толкованиями их.

¹³¹⁰ - 328–330. Снес. Преп. отца нашего аввы Дорофея душеполезныя поучения и послания. М. 1856. Поучение IV, 63–65. Подлинник, Migne, Patrol. curs. complet. ser. graec. tom. LXXXVIII, pag. 1665–1668. Цитата из соч. Дорофея взята Даниилом из 10 слова Никона Черногорца. половина I. 71–72.

¹³¹¹ - л. 302–303. Снес, Преп. отцев Варсаеуфия Великого и Иоанна руководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников. М. 1855 552–554. Цитата взята Даниилом от 39 слова Никона Черногорца. половина II, 290–291.

¹³¹² - л. 305. Преподобного и богоносного отца нашего Аввы Исаии, отшельника Египетского, духовнонравственные слова в русском переводе. Изд. Козельской Введенской Оптиной пустыни. М. 1860, 92.

¹³¹³ - л. 325–326. Цитата взятая из 52 слова Никона. Снес. книга препод. Никона, половина II, л. 426.

¹³¹⁴ - Так, напр. здесь (Рук. № 197 л. 295–300) in textu приведен рассказ «о великом старце Виталии», заимствованный из Скитского Патерика, Скитский Патерик Супральского издания ч. 1, 108–111.

¹³¹⁵ - Рукоп. М. Д. А. № 197, л. 301–305. 306–319. 330. Все помещенные здесь рассказы из старчества заимствованы Даниилом in textu из сочинений Никона Черногорца. см. половина II, слово 39, 291–292–298. Некоторая часть помеченных в девятом слове Даниила рассказов и изречений подвижников находился в издании «сказания о подвижничестве св. отцов.» ср. рук. № 197 л. 304. 305. 310. Сказания о подвижничестве св. отец, 191. 192. 231. 232. 150.

¹³¹⁶ - Рук. Моск. Дух. Акад. № 197 л. 333–352.

¹³¹⁷ - «Не оклеветаим ни мала, ни велика, ниже другия восхощем послушати клеветущих».

¹³¹⁸ - Рук. М. Д. А. № 197 л. 336. Толкование принадлежит Феофилакту Болгарскому. Благовестник ч. I., 129.

¹³¹⁹ - л. 337–340. Оба толкования принадлежат св. Иоанну Златоусту. Срав. Беседы Златоуста на Ев. Матфея М. 1829 г. 107–108.

¹³²⁰ - л. 336–337. Имя автора толкования неизвестно. У Даниила приведен только отрывок из толкования, а не полный состав его. Cramer, Catenaе graec. corum patrum in novum testamentum tom. VI, 80–81.

¹³²¹ - л. 341–342–348. Здесь представлены две цитаты из Ефрема Сирина, из которых первая чрезвычайно кратка (см. творения св. отец том. XII. Твор. св. Ефрема Сирина ч. 1, гл. 20. О злоречии. 26), а другая за то представляет из себя целое слово Ефрема под заглавием: «обличение самому себе и исповедь», помещенное in textu. По древнеславянскому переводу, в каком слово находится у Даниила, оно здесь помещено в целом его виде, но по современному переводу творений св. Ефрема, ему не достает конца. Творен. св. отец т. XII. Твор. св. Ефрема Сирина ч. 1. 208–216. Вторая, содержащая в себе почти целое слово св. Ефрема, цитата взята Даниилом из 42 слова Никона Черногорца, полов. II, 313–315.

¹³²² - л. 341. Снес. Преп. отца нашего Иоанна, игумена Синайского, лествица. М. 1851. Слово 10 О злоречии. 148. Подл. Migne. Pat. Cur. Compl. ser. graec. t. LXXXVIII. 847–848.

¹³²³ - Рассказ об Агафонике приведен Даниилом по чтению 42 слова Никона Черногорца, полов. II, 315.

¹³²⁴ - Рукоп. м. д. а. № 197, л. 457.

¹³²⁵ - Послание митр. Ионы в Новгороде. Акты Ист. т. I. № 44, 87–89. Герберштейн. Записки о Московии, в переводе Анонимова, 80–81. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу, т. I, 270–276.

¹³²⁶ - Памятники старин. русск. Литературы, изд. Кушелевым-Безбородко, вып. IV, 186–188.

¹³²⁷ - Послание Фотия к Новгородцам от 1410 года. Акты Археограф. Экспед. том I, № 369, 461–463.

¹³²⁸ - Сочинения Максима Грека ч. II, 202.

- ¹³²⁹ - Рукоп. М. Д. А. № 197, л. 405–406.
- ¹³³⁰ - Рукоп. М. Д. А. № 197 л. 41–64.
- ¹³³¹ - Это рассуждение Даниила имеет сходство с оглавлением третьего слова Никона Черногорца, половина I, 19.
- ¹³³² - Рук. Моск. Дух. Ак. № 197 л. 43. Цитата подлинная. См. Беседы Златоуста на еванг. Матфея М. 1829 г. бес. 15, 92.
- ¹³³³ - Л. 43–44. Толкование принадлежит Феофилакту Болгарскому. См. Благовестник ч. III. 209–210.
- ¹³³⁴ - Л. 44–45. Цитата взята (по переводу Максима Грека Рук. Кирилл. библи. № (не разборчиво) л. 46–47) из 57 беседы Златоуста на еванг. от Иоанна и по мыслям не отступает от современного перевода. Беседы Златоуста на св. Иоанна, пер. при С-Петербургской Дух. Акад. 1855 г. ч. II, 283–286.
- ¹³³⁵ - Л. 50–51. Подл. Migne, Patr. Curs. Complet. ser. graec. t. XXX. S. Basilii Caes. tom. II. 159–162. Творения св. Василия В. ч. II, 75–77. Цитата взята из 3-го слова Никона Черногорца. Полов. I, 22–23.
- ¹³³⁶ - Л. 48–49. Снес. Беседы Златоуста на св. Матфея М. 1829 г. 92–93.
- ¹³³⁷ - Л. 47–48. Благовестник ч. I. 95–96.
- ¹³³⁸ - Краткая выдержка из творений св. Ефрема Сирина взята буквально из 3-го слова Никона Черногорца. Полов. I, 23.
- ¹³³⁹ - Цитата из соч. Нила буквально заимствована из 3-го слова Никона Черногорца, I пол., 23.
- ¹³⁴⁰ - Л. 51–52. Неизвестно, какой здесь Исихий имеется в виду, но несомненно не Исихий, пресвитер иерусалимский, у которого хотя есть сочинение под названием *Quaestiones et solutiones variae*, но в нем не находится вопросов, помещенных у себя Даниилом. Migne. Patr. Curs. Complet. ser. graec. tom. XCIII, 1391–1450.
- ¹³⁴¹ - Л. 52–53. В сочинениях Исидора Пелусиота (Migne. Patrol. Curs. Complet, ser. graec. tom. LXXXVIII) не имеется подходящих статей, где бы находились вопросы и ответы, подобные процитованным Даниилом. Приведенный здесь вопрос Исидора взят из 3-го слова Никона Черногорца. I полов., 23. Непосредственно за вопросом Исидора у Даниила (рук. М.

Д. А. № 197 л. 53) помещен вопрос св. Афанасия Александрийского о том, можно ли властям принимать подарки, который вовсе не имеет ни какого отношения к теме слова. Подлинник его у Миня. Patrol. Curs. Complet. ser. grace. tom. XXVIII, S. Athanasii Alexandrini tom. IV. Ad Antiochum ducem Ou aestio CXVII. pag. 671–672.

¹³⁴² - Л. 46–47. Цитата взята из Кормчей, где глава, где которой автором сделано заимствование носит следующее название: «Изложение, рекше воспоминание бывшего церковного соединения, при Константине и Романе, овому убо царствующу, овому же тогда цареву отцу саном почтену сущу». См. старопечатную кормчую 1853 года, изданную при патриархе Никоне, л. 569–570.

¹³⁴³ - л. 47. Есть и в современном издании русском творений И. Лествичника. См. преп. отца нашего Иоанна, игумена Синайского, лествица М. 1851 года, 302.

¹³⁴⁴ - Аристов, Древн. и Нов. Россия, 1878. № 5. Невольное и неохотное пострижение в монашество у наших предков. до начала XVII в. 63–76. Голубинский. История русск. церкви т. I, вторая половина тома, М. 1881, 554.

¹³⁴⁵ - Одни, наприм., уходили в монастыри «нищеты ради», будучи не в состоянии кормить жену и детей (Слово св. отец к христианом кто оставляет жену и дети и отходит в монастырь. Рукоп. Импер. Публ. Библи. I. 1. № 225, из собр. Гр. Толстого. отд. I. № 108, л. 26; рукоп. тойже библи. Q. I. № 308, л. 46, сравн. Прав. Соб. 1858 г. ч. III, 512–513; см. приложения. № XXV и XXVI. Другие «покоя ради телеснаго» (Стоглав. изд. Кожанчикова. Третьих увлекали в монастырь общественные бедствия. Послание к дьяку в кн. Василия Иоанновича в рук. Соф. библи. № 1444 л. 443–447. Справ послание старца Филофея Доп. к Акт. Ист. т. I, № 23.

¹³⁴⁶ - Соч. Максима Грека, ч. II, 38.

¹³⁴⁷ - Начальники монастырей держали при себе «в монастыре» множество мирских слуг цветоносных и младых юнош и множество великих конь, и на которых со множеством

цветоносных слуг» Слово к верным. рукоп. Новгор. Соф. библ. № 1296, л. 198–199. Приложения № XXI.

¹³⁴⁸ - Сочинения Максима Грека, ч. II. 38. Три неизданные доселе послания князя Курбского, Правосл. Собеседник 1863 г., ч. II, 538–569. Рассуждение Вассиана о неприличии монастырям владеть вотчинами, 9. Чтения в Обществе Истори и Древностей российских, 1839 года, III, отдел 3. Полемические сочинения Вассиана, Патрикеева. Православный Собеседник 1863 года, часть III. 113.

¹³⁴⁹ - Послание Митрополита Ионы в Боголюбов монастырь, Акты истор. т. I, № 265, 497, от 1455 года. Максим Грек говорит, что иноки его времени жили «в сладких питиях и пьянствах», сочинения Максима Грека ч. II, 22. Рассуждение Вассиана о неприличии монастырям владеть вотчинами. Чтен. в Общ. Истории и Древн. рос. 1839 г. ч. III. отд. 3, 11. Стоглав изд. Кожанч. 166, 171–177. Послание Иоанна Грозного в Кирилов мон., Акты Истори. т. 1, № 201. Приложение № XXIII.

¹³⁵⁰ - Сочин. Максима Грека. II, 39. Послание И. Грозного, А. п т 1, № 204, 377. Стоглав, изд. Кожанчикова, 44–45.

¹³⁵¹ - Рукоп. Соф. библ. № 1281. л. 226–230.

¹³⁵² - Рукоп. М. Д. А., № 197, л. 54–55.

¹³⁵³ - Стоглав, издание Кожанчикова. 44–45, 37. 166. Акты Истори. т. 1., № 204, 392. три неизданные послания князя Курбского, Прав. Соб. 1863, II 365–369. Соч. Максима Грека, ч. II, 141–142. В предупреждение порока в кодексе нравственных предписаний монахов еще с XIV в. внесено было и то чтобы он с «юными детьми не дружились, и книгам их не учили». Рукоп. Имп. пуб. библ. Погодинская, № 1298, л. 76–77. Наставление новоначальным иноком. См. Духов. Весник 1862, Июль.

¹³⁵⁴ - Соч. Максима Грека, ч. II, 127. 128. 142. Рукоп. Новгород. Соф. библиот. № 1296. л. 199–200. Слово к верным. Прилож. № XXI.

¹³⁵⁵ - Соч. Максима Грека ч. II. 127–128. Стоглав. изд. Кожанч. 44–45. Три доселе неизвестного послания Курбского. Прав. Собеседник. 1863. г. II, 564–569. Послание И. Грозного в Кириллов мон. Акты историч. т. 1. № 204.

¹³⁵⁶ - Сочин. Макс. Грека ч. II, 38–128. Полемические сочин. Вассиана. Правосл. Собесед. 1863 г. III, 113. 116. Рассужд. Вассиана о неприличии монаст. влад. вотчинами Чт. в Общ. Ист. и Древн. 1859 г. кн. III. отд. 3, Рус. Истор. Библ. изд. Археограф. Комиссией. т. IV. Послания инокa Артемия – 1379. 1239.

¹³⁵⁷ - Цитата приведена по рукп. Москов. Дух. Ак. № 197, л. 60. Только под (не разборчиво) слова привнесены из рукоп. Импер. Пуб. библ. Ф. I, № 522, л. 53, которых недостает в Москов. Акад. Сборник.

¹³⁵⁸ - Рукоп. Соф. библ. № 1281, л. 282. 224.

¹³⁵⁹ - Соч. Максима Грека II. 32, 34, 43, 44, 94, 106–107, 129–130. Акты А. Эк. 1, № 369, 461–463. Послание митроп. Фотия в Новгороде в 1410 г. Полемич. Соч. Вассиана Патрикеева. Прав. Собес. 1863 г., III. 108–110, 112. Рассужд. Вассиана о неприличии монастырям владеть вотчинами. Чт. в Общ. ист. и древн. 1839 г., кн. III, отд. 3. Курбский. Прав. Собесед. 1863 г. II, Акты ист. т. I, № 204, Послание Грозного в Кириллов монаст., письмо Грозного к Гурию. арх. казанск. Продолж. древ. рос. (не разборчиво), ч. V. 241–244. Стоглав. изд. Кожанчикова. 44–45. Значительная часть внутренней торговли России в XVI в., говорит Костомаров, была в руках монахов. Очерк торговли Моск. Государства в XVI и XVII, 137.

¹³⁶⁰ - Рук. Соф. библ. № 1281. 221–274.

¹³⁶¹ - Полем. соч. Вассиана. Прав. Соб. 1863 г. III, 112. Прав. Соб. 565–566.

¹³⁶² - Стоглав, изд. Кожанчикова. 7. Срав. Послание Георгия Скрипицы, Чт. в Общ. Ист. и древн. 1848 г., № VI, отд. IV, 45–54.

¹³⁶³ - Рукоп. Новгород. Соф. библ. № 1281. л. 126. 230.

¹³⁶⁴ - Герберштейн, записки о Московии, перев. Анонимова. 47.

¹³⁶⁵ - Послание митроп. Ионы в Боголюб. мон. 1455 г. Акты Ист. т. I. № 265. 497: №№ 212. 242. 204.

¹³⁶⁶ - Стоглав, издан. Кожанч. 45. 49–50.

¹³⁶⁷ - Рукоп. Новгор. Соф. библ. № 1281. л. 235–236.

¹³⁶⁸ - Акты Истор. I. № 267. 498. Послание митрополита Ионы к Вятичам от 1456 года.

¹³⁶⁹ - Прибавл. к Твор. Свв. отец ч. X. Отношения иноков Кирилло-Белозерского и Иосифова монаст. Чтен. в Общ. Ист. и древн. 1847, № 9. Прение митр. Даниила с Вассианом.

¹³⁷⁰ - Рукоп. Соф. биб., № 1281, л. 240. 246.

¹³⁷¹ - Слово о посте. Пр. Соб. 1858 г. ч. I, 138–168. Два слова о деннонощной молитве. Пр. Собес. 1858 г., ч. II, 599–607. Правило, како пети себе пред св. образы в рукоп. Соф. библ. № 1457 л. 188. Слово св. отец, како житии христианом Пр. Соб. 1859 г., ч. I, 129–146. Слово о уставе жития человек. в рукоп. Новгор. Соф. библ. № 1266 л. 51–54. Наказание ко всякому христиану в рук. Соф. библ. № 1529, л. 85.

¹³⁷² - Поучение о златицах и сребренницах, иже бывают на иконах в приклад. Летописи русской литературы и древности, изданные Тихонравовым, т. V, отд. III. 90–105. Отзыв Максима Грека об Акакии, еп. Тверском, соч. Макс. Грека, ч. II, 260–290. Три неизданные доселе послания князя Курбского Прав. Собесед. 1863 г. II, 558–562. Рущинский. Религиозный быт русских, по сведениям иностранных писателей. XVI и XVII вв. Чтен. в общ. ист. и древн. Росс. 1871 г. кн. III. 66–67. 44–45.

¹³⁷³ - Одно древнее русское поучение сохранило сведение о том, что многие приходили в церковь и «изглаголаше многи стихи молитв, исходили оттуда, не ведя, что глаголаша». Слово о лениве молитве. Рукоп. Импер. пуб. библ. F. I, № 218, из собр. графа Толстого, отд. I. № 47. л. 323–324. В этом же самом памятнике находятся следующие обличительные слова, обращенные к людям, усвоившим механическое отношение к церк. обрядам: «преклоняеши колене, но мысль твоя вне парить; тело твое внутри (церкви), а ум прочь; уста твоя глагола молитву, а мысль разсчиташе прикупы, лихвы, стяжания, купле села, другов совокупление».

¹³⁷⁴ - Соч. Макс. Грека, ч. III. слово XII. Здесь Максим Грек рассказывает, что некоторые его современники утверждали, что если кто не успеет придти в церковь к чтению Евангелия, то это значит, что все равно, что он не был у богослужения.

¹³⁷⁵ - Соч. Максима Грека, ч. II, 68. 161. 218. В слове «о Устави жития челов.» наглядно приводится мысль, осуждающая

даже человека, несомненно праведника, за частное нарушение какого-либо поста. Рукоп. Новгор. Соф. библ. № 1266 л. 51–54. Срав. Пр. Соб. 1859 г., ч. I, почитание среды и пятницы в древнерусском, нар. 128–146.

¹³⁷⁶ - Слово Максима Грека к лихоимцам и скверным, всякия злобы исполненным, а каноны всякими и различными песнями угрожать чающим. Сочин. Максима Грека, ч. II, 241; ч. I, 213.

¹³⁷⁷ - Рукоп. Москов. Духовн. Акад. № (не разборчиво) Волон. л. 455–457. Слово о том, что не должно поминать себя за упокой при жизни. Памятники старин. русской Литературы, изд. Кушелевым-Безбородко, вып. IV, Спб. 1862 г., 213–215. Памятники отреченной русской Литер., изд. Тихонравовым т. II, М. 1863. 297.

¹³⁷⁸ - Правосл. Собесед. 1860, ч. III, 233.

¹³⁷⁹ - Рукоп. М. Д. А. № 197 л. 483–484.

¹³⁸⁰ - Рукоп. Импер. пуб. библ. Q. XVII. № 64. л. 337.

¹³⁸¹ - «В церкви, чадо, со страхом стой, так учит одно древнее поучение, яко на небеси, яко пред очима Самого Бога;... церковь же разумей небо сущее, алтарь же престол Вышняго, служителя же Ангела Божия». Поучение некоего отца духов. к сыну. Рукоп. Соф. биб. № 1385 л. 185–186.

¹³⁸² - «В церкви стой с молчанием, так поучает один древний моралист, послушая словес божественных, да упомниши домашняя твоя учить». Слово св. отец, како духовно праздновати. Рукоп. Импер. публ. библ. Q. 1. № 308 л. 326.

¹³⁸³ - Рукоп. М. Д. А. № 197, л. 400, 278.

¹³⁸⁴ - Руцинский Религиозный быт русских по свед. иностр. писат. в XVI и XVII вв. Чт. в Общ. Истор. и Древн. 1871 г. кн. III, 44–45.

¹³⁸⁵ - «Мы неистови, говорит один писатель XVI в. в церковь Божию приходим аки на торжище и на позорище с гордостью и величанием, и покланяемся образу Владыки... покровенными главами, а инии подпирающеся жезлы своими, а инии безобразно приходят, разволочая риз своих». Рукоп. Импер

Публ. библ., Погодинская, № 1315, не нумерованная.
Приложение № XXIX.

¹³⁸⁶ - В древнем русск. поучении носящем название «Слова Господа Нашего Ис. Хр., поучение всему миру на спасение», автор слова влагает в уста Спасителя следующие, обращенные к пастырям слова: «почто не учите люди страху Божию, стояти в церкви, видящеи не видят, слышавшеи не слышат, устама своима октенью глаголют: Господу помолимся, станем добри и станем со страхом, усты своими глаголете, а мысли ваша удалишася от Мене». Рукоп. Кир. библ. № (не разборчиво) л. 64. Рукоп. Соф. библ. № 1289 л. 351.

¹³⁸⁷ - Памятн. старин. рус. литер. изд. Кушелевым-Безбородко, вып. IV, 186–188.

¹³⁸⁸ - Послание Кирилла к Можайскому князю. Акты Ист. т. I, № 16, 1413 г. 26.

¹³⁸⁹ - Рукоп. Кир. Белоз. мон. № (не разборчиво) л. 78–81.
Приложение № XXVIII.

¹³⁹⁰ - Личность благоговейного человека предпочтительно пред всеми другими возвышалась в пастырских поучениях того времени: «аще кто идет ко церкви Божии со страхом и со всем сердцем, то сияет душа его, аки солнце, и восходит молитва его, яко темьян к Богу, тогда ангел его исходит из олтаря, и нося аки скляницу смиру в руце своей и знаменает ему на челе, и тако почует на нем Дух Святой» (Рукоп. Кирил. библ. № (не разборчиво) л. 65–66. Слово Господа нашего И. Христа, поучение всему миру на спасение).

¹³⁹¹ - Рукоп. М. Д. Ак. №197. л. 437. 67. 68.

¹³⁹² - Рукоп. Импер. Публ. Библ. Ф. 1, № 228 л. 397–399.
Слово о согрешающих и не желающих каяться.

¹³⁹³ - Слово Максима Грека (неизданное) о яже надеются человецы на последнее покаяние, в котором автор рассуждает о некоторых из своих современников, «иже от зельного безстудства попирают волею честныя заповеди, а последним же своим студеным покаянием чают избежать божественных испытаний». Рукоп. Воскресенского, Новый Иерусалим

именуемого, мон., № 110, л. 378–383, по каталогизации Амфилохия.

¹³⁹⁴ - «Мнози молвят, читаем мы в одном древнем поучении, еже кто ся умрети кает, аки вол пред секирою стоя, того недостойна творя принять» (на покаяние). Рукоп. Импер. Публ. Библ. Q. 1., 313, л. 510. Слово Златоуста к попом, русское; Сн. Прав. Соб. 1861 г., ч. I, 457–458. Два древних поучения XIV века.

¹³⁹⁵ - Герберштейн, Записки о Московии, 62–63.

¹³⁹⁶ - Костомаров, очерк жизни и нравов велико-русского народа, 211. Прав. Соб. 1885, ч. II, 222. О борьбе христианства с язычеством в России.

¹³⁹⁷ - «Аще исповедавагося не свяжет отец духовный епитимией, рассуждается в одном древнем поучении, то предаст душу его вечной муке и ждут тех узы не разрешимыя». Слово, како подобает попови дети приимати и наказати. Рукоп. Погодина № 1024, л. 382, ср. Прав. Соб. 1861 г. I, 453. Еще митрополит Петр писал: «без епитимий детей своих не держите». Макарий, Ист. Рус. Цер., т. V, приложение № VI, 413–414. На этом основ. священникам не налагавшим епитимий на исповедывающихся, угрожали проклятием. Рукоп. И. И. Б. Q. 1, № 313, л. 510. Слово к попам.

¹³⁹⁸ - «Более всего покаяльнаго отца слушайте, говорит одно древнее слово, и кайтесь ему по вся дни, исповедаючи своя грехи». Рук. Импер. Пуб. Библ., Q. 1., № 255. Поучение избрано от всех книг имети всякому христианину страх Божий в сердцы, л. 216–228. В слове о покаянии и очищении заповедуется не таить грехов и «не срамляться» их. Рукоп. Импер. Публ. Библ. F. 1, № 228, л. 397. Срав. Домострой, М. 1849, 20–21. На необходимости подробного покаяния настаивал митроп. Фотий. Прав. Соб. 1860 г., ч. II, 222–240. Дополн. к Акт. Истор., I, № 181, 1431 года, 325–331. Для того, чтобы расположить исповедающихся к откровенности, некоторые древние моралисты советовали пастырям употреблять всякие выражения любви к кающемуся. Заповедовалось между прочим приходившего каяться помещать в одной уединенной комнате и

беседовать с ним некоторое время до исповеди (Прав. Собесед. 1860 г., ч. I. 346–358. Правило о покаянии), а самую исповедь производить, вопрошая кающегося «со всяким смирением и кротостию, иже аще есть мощно и целовати его и облобызати». Рукопись Софийской библиотеки, № 1466, л. 114–117. Чин исповеди, срав. Православный Собеседник 1861 г., ч. I, 446–452.

¹³⁹⁹ - Рукоп. М. Д. Ак. № 197. л. 349, 278, 439, 399, 353, 356.

¹⁴⁰⁰ - Рукоп. № 197, л. 396–399.

¹⁴⁰¹ - Рукоп. № 197, л. 391–397. Здесь напр. помещена обширная повесть об отце Евстафие, взятая из скитского патерика. Скитский патерик. Супрульского изд. ч. I, 166–168.

¹⁴⁰² - Некрасов. Опыт историко-литературного исследования о происхождении древнерусского Домостроя. Чтен. в общ. ист. и древн. 1872 г. кн. III.

¹⁴⁰³ - Рукоп. Соф. биб. № 1281 л. 249–270. № 1456 л. 22–39.

¹⁴⁰⁴ - Здесь сделана только ссылка на свидетельство Климента Римского о Петре, которое в целом виде находится в одиннадцатом слове Просветителя (474–475) препод. Иосифа, где рассказывается, что апост. Петр сам принял монашество и облекся в черные ризы. Впрочем сам Иосиф как будто сомневается в достоверности свидетельства Климента. Оттого может быть и Данииил ограничился одним голословным указанием на авторитет свидетельства Климента, сам разделяя сомнение об его подлинности, и потому опустил его.

¹⁴⁰⁵ - Р. № 1281 л. 254. В рукописи ошибочно написано вместо Филон – «Филип». По рукоп. Импер. Публ. библ. (Погод). № 1149, л. 48, это слово читается правильно. Приводимое здесь свидетельство Филона об апост. Петре, что Филон был ему собеседником в Риме и слышал его учение об иноческом жительстве, заимствовано из церковной Истории Евсевия Памфила. Действительно Евсевий приурочивает рассказ Филона о иудейских подвижниках – Ферапевтах к подвижникам – аскетам христианским. Migne, Patr. curs complet ser. graec. tom. XX, Eusebii Pamphiti histjriae Ecclesiasticae lib. 2. pag. 174–184. Сочинение Евсевия Памфила, переведенные с греческ. при.

Спб. дух. акад., Спб. 1848 т. I, 86–93. Некоторые ученые впрочем склонны понимать свидетельство истории Евсевия в его прямом смысле, т. е. что здесь понимаются действительно христиан. подвижники, а не иудейские Ферапевты. История православного монашества на востоке П. Казанского. М. 1854, ч. I, 30. В Просветителе есть ссылка на Филона, но в иной редакции. Там говорится только, что Филон похвалит иноческое жительство. Просветитель, 475.

¹⁴⁰⁶ - Рук. № 1281, л. 254. В церковной Истории Евсевия, на свидетельство которой здесь ссылается Даниил, о Евангел. Марке говорится только, что он в Египте и в самой Александрии основал церкви (...ἐκκλησίας συστήσασθαι) и ничего не говорится о том, он создал монастыри. Migne, P. C. C. ser. graec. t. XX. Eusebii Pamphili, tom II, pag. 173–174. Церков. История Евсевия Памфила том. 1, стр. 83. То же самое свидетельство Евсевия о Ев. Марке находится и в Просветителе, 475.

¹⁴⁰⁷ - Действительно в сочинении св. Дионисия Ареопагита «о церковной иерархии» находится чин пострижения в монашество, где он носит название «тайнодействия монашеского посвящения». См. Писания св. Отцев и учителей церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения, том I, Спб. 1835. Св. отца нашего Дионисия Ареопагита книга, «о церковной иерархии». И в Просветителе Иосифа есть ссылка на свидетельство Дионисия Ареопагита, но несколько в иной редакции. Просветитель, 472.

¹⁴⁰⁸ - Рукоп. № 1281, л. 256. Эти слова равно как и все приведенные здесь свидетельства действительно принадлежат свят. Афанасию Великому и взяты именно из его послания к монаху Амуну. См. творения св. Отцев в русск. переводе т. XXI. Творения св. Афанасия архиеписк. Александрийского. М. 1853. ч. III, 419–420.

¹⁴⁰⁹ - л. 256. Цитат подлинный. См. Творения Св. Василия Великого част. V, 46–47., Migne, Patr. curs. complet. ser. graec. tom. XXXI, pag. 627–630. Ссылки Даниила на слова Евсевия, Афанасия и Василия В. тождественны с ссылками, находящимися в просветителе Иосифа. 465–466.

¹⁴¹⁰ - л. 260. См. его Лествицу и слово к пастырю. М. 1851. Слово I об отречении от мира, 11.

¹⁴¹¹ - л. 261–263. С буквальной точностью рассказ о Николае воине воспроизводится в старо-печатном патерике скитском, супральского издания 7299 (1791 г.) кн. 2-я, 408–410.

¹⁴¹² - л. 264–266. Сказание о властелине Михаиле, родом Болгарине, взято Даниилом в его полном виде из Пролога и почти буквально сходно с его современны печатным изданием. См. Пролог, изданный по благословению св. Синода в Москве 1843 года, под 22 числ. ноября месяца, 194–195.

¹⁴¹³ - л. 267–268. Сказание об Асенете или Асенефе, жене Иосифа, принадлежит к числу апокрифических. Латинский текст апокрифического сказания об Асенете находится у Фабриция. См. Codex pseudepigraphus Veteris testamenti, Iohan Allberti Fabricii tom 1. Hamburg: 1713, cap. CXXXIX pag. 774–784. Краткое содержание апокрифа есть у И. Я. Порфирьева. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Казань, 1872. 285–288. В изданиях Тихонравова (Памятники отреченной русской литературы, М. том. I–II), графа Кушелева Безбородко (Памятники старинной русской литературы, четыре выпуска), Порфирьева (Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. Спб. 1877 год) нет апокрифа об Асенете. Это обстоятельство дало основание И. Я. Порфирьеву (в введении к вышеназванному сочинению) высказать мысль, что апокриф об Асенете совершенно не был известен в древней Руси, что, как видно теперь, оказывается не вполне верным.

¹⁴¹⁴ - л. 268–269. В древнем (XVI в.) рукописном сказании под названием «житие и жизнь и деяние и вся брань Александра царя Македонского действительно находится первая часть сказания об Александре, приводимая Даниилом. Но что касается до второго сказания о посещении Александром храма Зевса то этого вовсе нет в упомянутом рукописном, сказании об Александре Македонском. Но другим сказанием дело представляется в ином виде, именно что Александр женился на одной из дочерей Дария. Это есть и в вышеуказанном рукописном сказании. Рукоп. Соф. биб. № 1520,

л. 129–130. А. Попов. Обзор хронографов русской редакции, вып. первый, Москва 1866, 78–83. Сказаниями об Александре Македонском митрополит воспользовался вероятнее всего из распространенных в то время «Александрий». Об Александре см. сочинение А. Пыпина. Очерк литературной истории старинных повестей и сказок русских. Спб. 1857. 22–50.

¹⁴¹⁵ - л. 260–261. Цитат взят Даниилом из 62 слова св. Исаака Сирина. Творения св. Отцов в русском переводе, изд. при Москов. дух. акад. том XXIII. Иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина слова подвижнические. М. 1854, 411–412.

¹⁴¹⁶ - Это наставление очень сходно с наставлениями, находящимися в Домострое. Домострой. М. 1849. 5.

¹⁴¹⁷ - Рукоп. Н. Соф. библи. № 1281. л. 235–249.

¹⁴¹⁸ - л. 236–237. Здесь приводится обширная выдержка из первого слова И. Лествичника об отречении от мира. См. препод. отца нашего Иоанна игумена Синайского, Лествица М. 1851. 13.

¹⁴¹⁹ - У Даниила собственно нет слова «скитство», у него вместо этого термина употребляется более общий термин «пустынное житие» и только по даваемым им определениям можно выделить то, что он говорит о скитстве, и что относится собственно к строгому отшельничеству.

¹⁴²⁰ - л. 246 об. Цитат взят из 27 слова И. Лествичника о священном безмолвии тела и души. См. препод. отца нашего Иоанна игумена Синайского, Лествица. М. 1871. 328.

¹⁴²¹ - л. 247–248. Цитат заимствован из так называемых деятельных и богословских глав Симеона Нового Богослова. Он представляет из себя две главы, именно 88 и 89 в их полном составе. См. Migne Patrolog. curs complet. ser. graec. tom. CXX. pag. 632–654. Славянский перевод см. Добротолюбие. Москва 1857, ч. I, 63.

¹⁴²² - лист. 243–244. Свидетельство взято из первой сотницы деятельных глав Никиты Стифата. Подлинник его см. Migne Patrolog. curs complet. ser. graecae. tom. CXX. Nicaetae. Pectorati

practicorum capitum centuria I, §. 75–76 pag. 885–888. Славян. перевод см. в Добротолубии ч. IV, 64.

¹⁴²³ - л. 241. Находящееся здесь свидетельство Никиты Стифата взято Даниилом из второй его сотницы. см. Migne. Patrolog. curs. complet. ser. graec. tom. CXX. pag. 925–926. Славянский перевод приведенных слов Никиты Стифата см. в Добротолубии част. IV, 79, § 53.

¹⁴²⁴ - л. 241–242. Свидетельство св. Исихия, пресвитера Иерусалимского, взято Даниилом из сочинения его: πρὸς Θεόδουλον λόγος Ψυχφελῆς περὶ Νήψεως καὶ Ἀρετῆς καὶ φαλαίῳδης τὰ λεγόμενα ἀντιρρητικὰ καὶ σῦτικα, из первой сотницы. См. Migne. Patrol, curs, complet ser. graec. tom. XCIII. pag. 1489–1492. Славянский перевод свидетельства см. в Добротолубии част. 2-я. Москва 1857 г. 4–5, § 31–32.

¹⁴²⁵ - л. 242–243. Выдержка из творения св. Симеона заимствована из первого его слова (по современному переводу). Заимствование сделано не буквальное и не последовательное, а только отдельными фразами. Можно думать, что Даниил, ссылаясь на слова св. Симеона, приводит, их по памяти. См. преподобного отца нашего Симеона, Нового Богослова, игумена и пресвитера бывшего от огады св. Мамнота, словеса зело полезная. Изд. Козельской Оптиной пустыни. Москва 1832 г. 4–5. см. Migne. Patrolog. curs. complet, ser. graec. tom. CXX, Symeonis Junioris oratio XXV, pag. 440–447.

¹⁴²⁶ - Рук. Соф. библи. №1281 л. 270–282. Рук. Соф. б. № 1456 л. 39–49.

¹⁴²⁷ - л. 275–277, 278–279. Одно свидетельство взято Даниилом из сочинения Василия В. ὅτι οὐ χρη τὸν ἐν συστήματι πολιτεύμενον ἀσκήν ἰδίᾳ τι καὶ κτῆβαι τῶν ὑλικῶν. Migne, Patrolog. curs. complet. ser graec. tom. XXXI, S. Basilii. Caesariensi tom. III. pag. 1424–1425, Твор. св. отцов том. IX. Творения св. Василия Великого ч. V, 465–467. Другое свидетельство взято из другого сочинения св. Василя: οἱ κατὰ πλάτους κατ' ἐπὶ τῇσιν καὶ ἀποκρησιν. Migne. Patrolog. curs. Complet. ser. graec. tom. XXXI, pag. 1153. Твор. св. Василия В. ч. V, 265–266. Некоторые из

приводимых здесь вопросов и ответов Василия В. взяты Даниилом из 4-го слова Никона Черногорца. I пол; 28.

¹⁴²⁸ - л. 277. Подлинник приведенного здесь толкования см. Migne, Patrolog curs. Complet. ser. graec. tom. LXXXV. Ammonii Aleandrini fragmenta in acta Apstolorum, pag. 1525–1526.

Толкование Амония взято Даниилом из 4-го слова Никона Черногорца. Половина I, 28.

¹⁴²⁹ - л. 279–280. Даниил представил здесь два свидетельства из слова Лествичника к пастырю, см. Препод. отца нашего Иоанна, игумена Синайского, Лествица и слово к пастырю М. 1851. 380–381, 397.

¹⁴³⁰ - Одно свидетельство от старчества взято из 4-го слова Никона Черногорца, 1 пол. 28.

¹⁴³¹ - л. 280. В старопечатной Кормчей тот отдел законов, из которого Даниил привел здесь правило, носит название «свитка новых заповедей Иустиниана царя». Даниилом приведено здесь 84-е правило из законов Иустиниана. См. старопечатная кормчая 1653 года 332.

¹⁴³² - л. 280–281. об. Точно такое же название сего канонического источника находится и в старопечатной Кормчей, из которого Дании сделал заимствование для своей цели. Глава взята у Даниила впрочем не в целом виде, а только важный для цели автора отрывок из нее. См. Кормчую изд. 1653 года, 359.

¹⁴³³ - л. 277. Оно читается у Даниила буквально тождественно с старопечатною Кормчею. См. Кормчую 1653 г. л. 219. Есть этот цитат и в 4-м слове Никона Черногорца, 1 пол. 27.

¹⁴³⁴ - 277. Этот цитат Даниила оказывается ни чем иным, как простым толкованием шестого правила перво-второго собора который во всей полноте своей взят Даниилом из Кормчей. См. Кормчую 1563 г. л. 219–220. Но по современному подлиннику правил и их толкований приведенная цитата Даниила представляет из себя самый текст правила, см. Migne Patrol. Curs. complet. ser. graec. tom. CXXXVII, Theodori Balsamoni tom. 1. pag. 1032–1034.

¹⁴³⁵ - Эта недостойная черта замечалась в современных монахах и других монастырях, на что указывает следующее правило «о черногорцах»: аще чернец хвалится при людех яко добра роду есть и родители имея от вельмож да поклонится 50 дней. Горчаков. К истории епитимийных номоканонов. С-ПБ. 1874. Приложение VII, 98.

¹⁴³⁶ - Послание волоколамских иноков, доселе совершенно не известное, находится в Рукоп. Моск. Синод. библ., быв. Патриаршей № 791 в. 4 д. скоропись XVII в., л. 64–67., рукоп. одна из неописанных. Приложение к исследованию № XIX.

¹⁴³⁷ - Этот Иона вернее всего есть Иона Голова, один из сподвижников препод. Иосифа и выдающихся членов волоколамской общины времени игуменства Даниила. Об Ионе Голове см. в житии Иосифа Волоцкого, состав. Саввою Черным, Великия Четыи сентябрь также житие препод. Иосифа, состав. неизвестным автором. Чтения в общ. любителей духов. Просв. 1865 т. II. Приложение. 123–125. За подписью Ионы Головы сохранилась в актах волоколамского монастыря одна меновая грамота от 7024 (1516) года мая месяца. Рукоп. волоколамского монаст. № (не разборчиво) л. 66–67.

¹⁴³⁸ - Некоторые сведения об этом монастыре можно получить в Истории Российской Иерархии Амвросия см. ч. II, Москва 1811, стр. 608–609.

¹⁴³⁹ - Рукоп. Соф. библ. № 1281, л. 221–224. Рукоп. Соф. библ. № 1456 л. 1–4. Приложение № XII.

¹⁴⁴⁰ - л. 221. Срав. препод. отца нашего Иоанна игумена Синайского, Лествица и слово к пастырю. М. 1851. 383. Цитат взят из слова Лествничника к пастырю.

¹⁴⁴¹ - Рукопись Соф. библ. № 1281 л. 296–297. Рукоп. Соф. библ. № 1456 л. 60–61. Приложение № XV.

¹⁴⁴² - Подобные наставления встречаются и в Домострое. Домострой, М. 1849. 25.

¹⁴⁴³ - Временник Императорск. Москов. Общ. Истории и Древн. Российск. книга 10. Родословная книга, 156. 245.

¹⁴⁴⁴ - В Рукописи. Сборник Московск. Епарх. библиотеки при Высокопетровском монастыре из собрания Волоколамского

монаст. № (не разборчиво) XVI в., когда то принадлежавшем Дионисию, на последнем листе сохранилась надпись: «Сборник Дионисия Лупы Звенигородского».

¹⁴⁴⁵ - Житие преподобного Иосифа Волоцкого, составленное неизвестным, изд. Новоструевым. Чтения в Обществе Люб. дух. просвещения за 1865 год. Приложение. Отрывки из него напечатаны в прибавлениях к Творен. св. Отец в русском переводе, – Часть X, 522–524, в статье «Отношения иноков Иосифова – Волоколамского и Белозерского монастырей».

¹⁴⁴⁶ - Из описи книг Иосифова монастыря видно, что Дионисию Звенигородскому принадлежали некоторые книги, писанные самим митропол. Даниилом, или ему когда-то принадлежавшие. Чтения в Общ. Ист. и Древн. 1847 г. № 7 стр. 8.

¹⁴⁴⁷ - Житие Иосифа Волоцкого, написанное неизвестным, издано Новоструевым 127.

¹⁴⁴⁸ - Рукопись Москов. дух. Акад. № (не разборчиво) л. 128–149. Выдержки из них сделаны в статье «Отношения иноков Волоколамского и Белозерского монастырей». Прибавл. к Творен, св. Отцев, часть X, 524–526. Два послания Нила Полева изданы мною в журн. Министерства Народного Просв. 1881 г. Август.

¹⁴⁴⁹ - Строев. Списки иерархов и настоятелей монастырей в русский Церкви.

¹⁴⁵⁰ - Письмо о нелюбках. Прибавл. к творен. св. отец, част. X, 507.

¹⁴⁵¹ - Архимандрит Леонид в своей статье «Село Полево и его владельцы» утверждает, что Нил Полев возвратился в Иосифов монастырь в 1514 году, а относительно Дионисия Звенигородского здесь говорится, что он жил в опале в Кирилловом монастыре до 1519 г. К сожалению, в статье нет указаний на фактические данные, на основании которых автор делает свои показания. (Чтения в общ. истор. и древностей 1872 г. кн. IV, 12–14). В отношении Нила Полева о. Леонид близок к истине. Действительно в библиотеке Иосифова Волоколамского монастыря находятся не мало рукописей с

надписью, что они пожертвованы были в монастырь Нилом Полевым или в 7022 (1514) году, (Рукоп. Москов. Дух. Академии № 20 акад., № 39 Волоколам.) или в 7021 (1513) году, (Рукопись Епарх. Библиот. № (не разборчиво) и даже раньше в 7020 (1512 г.) (Рукоп. Волоколамск. монастыря, хранящаяся в монаст. ризнице № (не разборчиво). Естественнее всего, что Нил сделал свои пожертвования в то время, когда он уже возвратился из Белоозера и даже привез с собою творения Нила Сорского и рукописи его собственного письма. (Рукоп. Епархиал. библиот. в Москве, при Высоко-Петров. монастыре № (не разборчиво) На I-м листе надпись: «Нила пустынника белоозерского». В одной из рукописей, находящейся и по настоящее время в Волоколамском монастыре, есть пометка такого рода: «в сей книзе дозде переписи старца Нила отшельника в русския пустыни, иже на Белоозере». Рукоп. № (не разборчиво) л. 233. В начале сей рукописи сохранилась надпись, что она пожертвована в монастырь Нилом Полевым в 7022-м (1514) году). Из письма о нелюбках можно заключать, что возвращение Нила и Дионисия было одновременно, когда в нем говорится, что князь великий повелел им ехать в Иосифов монастырь.

¹⁴⁵² - В описи церковного имущества Волоколамск, монастыря, составленной в 1545 г., значится много икон письма Дионисия Звенигородского и его учеников. Рукоп. Волокол. монаст. хранящаяся в монаст. ризнице, № (не разборчиво). Дионисий принимал участие в экономических делах монастыря. В актах Волоколамск. мон. существует одна купчая грамота времен игуменства Нифонта, заключенная при участии Дионисия. Рукопись Волокол. мон. № (не разборчиво) л. 27–29, от 7043 (1535) года.

¹⁴⁵³ - Рукоп. Импер. Публ. библ. на собран. граф. Толст. Отд. II, № 341 л. 251–256, напечат. в актах истор. т. I. № 293; 534–537. Издатели Актов исторических не известно почему отнесли это послание к Дионисию, старцу Звенигородского Сторожевского монастыря.

¹⁴⁵⁴ - Намек на переведение Дионисия и Нила из их пустыней в Кириллов монастырь.

¹⁴⁵⁵ - Намек на сожжение их пустыней.

¹⁴⁵⁶ - Рукоп. Импер. Публ. библ. из собран. граф. Толст. отд. II. № 341 л. 252–253. Свидетельство вполне подлинное. Оно взято из второго слова Марка подвижника «о тех, которые думают оправдаться делами». См. Препод. к Богоносного отца нашего Марка подвижн. нравств. подвижнич. слова в русском переводе. Москва 1858 г. 57; а также Добротолюбие. Часть I, л. 32.

¹⁴⁵⁷ - Рукоп. № 341 л. 237 Цитат взят из сочинения Исихия пресвитера Иерусалимского: *De temperaulia et virtule. Centuria I.* См. Migne, *Patrolog. Curs. Complet. ser. graec. tom. XCIII. pag. 1489–1492. § 31.* Славянский перевод См. Добротолюбие, ч. II, л. 4–5.

¹⁴⁵⁸ - Рук. № 341 л. 254–255. Здесь представлены два цитата, которые взяты из 4 слова И. Лествичника о блаженном приснопамятном послушании. Преп. Отца нашего И. Лествичника, игумена Синайского Лествица, М. 1851 г. 34. 81.

¹⁴⁵⁹ - Рукоп. № 341, л. 255. Приведенное здесь свидетельство Симеона взято Даниилом из его первого слова. См. преп. отца нашего Симеона, Нового Богослова, словеса зело полезная. Изд. Оптиной Козельской пустыни. М. 1852; 16.

¹⁴⁶⁰ - Сравн. Рукоп. Императ. Публ. библиот. из собран. Граф. Толст. отдел. II. № 341, л. 254 к рукоп. софийск. библ. № 1281, л. 241. Здесь повторено свидетельство Исихия Иерусалимского; Рукоп. Импер. публ. библ. № 341 л. 254. Ср. рукоп. Софийск. № 1281, л. 243. Здесь повторены свидетельства св. Ефрема Сирина и Никиты Стифата.

¹⁴⁶¹ - В сборнике, принадлежавшем ученику Дионисия, Ануфрию Исакову, сохранилась заметка, написанная вероятно его собственною рукою: «преставился старец Дионисий Звенигородский лета 7047 (1538) на память преп. отца Спиридона», которая празднуется церковью 31 Октября и 12 Декабря. Рукоп. москов. дух. академии, № (не разборчиво) л. 298.

¹⁴⁶² - До настоящего времени сохранилось несколько рукописей, принадлежавших когда-то Дионисию

Звенигородскому. См. рукоп. Моск. Епарх. библ. при Высоко-Петров. монастыре № (не разборчиво) Волок. Сборн. XVI в. В начале на белом листе написано: Сборник Денисия Звенигородского. См. рукоп. Москов. дух. Акад. № (не разборчиво) Вол. Творения Иоанна Лествичника. В начале на белом листе надпись: «Денисия Звенигородскаго Лествица». Рукоп. Моск. дух. Акад. № (не разборчиво) Волок. сборник XVI в. В начале на белом листе надпись: Денисия Звенигородского.

¹⁴⁶³ - В рукоп. Москов. духов. Акад. № (не разборчиво) Волок. на белом листе впереди есть надпись: «Сборник Ануфрея Исакова, Денисьева ученика Звенигородскаго».

¹⁴⁶⁴ - Чтения в общ. истор. и древност. Росс, 1847 г. № 7. Опись книг Волоколамского монастыря. 13. Сохранилось до настоящего времени несколько рукописей, принадлежавших когда-то Нилу Полеву, этому одному из видных деятелей Волоколамской братии. См. Рукоп. Москов. дух. Акад. № (не разборчиво) Волок. л. (не разборчиво); № (не разборчиво) В., № (не разборчиво) В. л. 1.

¹⁴⁶⁵ - Рукоп. № 1281 л. 273–274. 281–282.

¹⁴⁶⁶ - Сравн. Рукоп. Соф. биб. № 1281 л. 222–224 и Великия Минеи Четьи. Сентябрь, Духовная грамота преп, Иосифа, 505. 512. 567–591. 513. 588. 528–529. 613. 575–576. 580. 571–572. 587. 564.

¹⁴⁶⁷ - Рукоп. Новгор. Соф. биб. № 1281. л. 294–296. Рукоп. Соф. биб. № 1456. л. 58–60.

¹⁴⁶⁸ - Эта мысль принадлежит пр. Нилу. Синайскому. Даниил буквально повторяет здесь слова св. подвижника: $\theta\epsilon\acute{\iota}\ \kappa\iota\nu\eta\tau\omicron\varsigma\ \omega\nu\ \tau\eta\nu\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu\ \acute{o}\ \nu\omicron\iota\varsigma$, и не говорит ни слова об этом заимствовании. См. Migne, Patrolog. Curs. Complet, ser. grace. tom. LXXIX. S. Nili de monachorum praestantia. Cap. XXIII pag. 1087–1088. Творения св. Отцев в русск. переводе т. XXXII, Тв. Нила част. II, 226.

¹⁴⁶⁹ - Рукоп. Соф. биб. № 1281. л. 297–358.

¹⁴⁷⁰ - л. 298. Цитат действительно принадлежит св. Василию Великому. см. Твор. св. Отцев т. IX. Творен. св. В. Великого часть V, 48.

¹⁴⁷¹ - Здесь митрополит выражается словами ап. Павла (Кор.2:37–38) и ссылается далее на слова толкования Златоуста на послание к Евреям, где, хотя и говорится о подвижниках, но в этих рассуждениях не находится ничего такого, чтобы напоминало собою приведенный м. Даниилом цитат из Златоуста. Сравн. Св. отца нашего Иоанна, Архиепископа Константинопольского, Златоустого, беседы на послание ап. Павла к Евреям, перевод. при С.-Петербург. Дух, Ак. Спб. 1859 г. беседа 28, 427–428.

¹⁴⁷² - Рукоп. Соф. библ. № 1281. л. 37. Свидетельство из Лествичника взято из 26 его слова о различении помыслов, страстей и добродетелей. Преподобного отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица и слово к пастырю, 267.

¹⁴⁷³ - Даниил умалчивает об источнике, которым он пользовался, сообщая психологическую теорию помыслов. Излагая учение о помыслах он находился под рабским влиянием одного подвижника, именно Филофея Синаита, из которого с буквальной точностью и выписал все то, что он, повидимому, как бы говорит от себя о различии помыслов. Рукоп. Новгор. Соф. биб. № 1281 л. 313–314. Сравн. препод. отца нашего Филофея Синайского главизны о трезвении. Главы 34–36. См. Добротолубие Москва. 1857 г. издание шестое част. 2, 34–35. Точно такое же учение о помыслах находится у св. Иоанна Лествичника. Преп. отца нашего Иоанна, игумена горы Синайския. Лествица Москва. 1851 года. Слова 15. § 75. стр. 188–189. Этой же самой нравственной теорией помыслов пользовался и Нил Сорский. Препод. отца нашего Нила Сорского предание ученикам, 113–152.

¹⁴⁷⁴ - Мысль об удалении от общества женщин, как радикальном средстве, ведущем к целомудрию, не есть самостоятельная мысль м. Даниила. Она развита у восточных подвижников и готовою взята Даниилом. Различие здесь только в широте понимания. Даниил, на основании авторитета древних аскетов, расширил их советы об удалении от женщин, которые они предлагали монахам, рекомендуя их не только инокам, но и мирянам. Об удалении от женщин, как одном из средств, ведущих к целомудрию, трактовали: св. Василий Великий (См.

Творен, св. отцев том IX, творения св. Васили Великого ч. V. 394–396. Migne, Patrol. curs. compl. ser. graec. tom. XXXI. S. Basil. Caesariens. tom. III. pag. 1343–1346), Нил Синайский (см. Migne, Patrolog. curs. compl. ser. graec. tom. LXXIX. S. Nili epistolarum. lib. II, pag. 279–284. Твор. св. отцев в русск. перев. том XXXIII, твор. св. Нила Синайского, ч. III Москва 1859 г. 82–88), Исаак Сирин (твор. св. отцев в русск. перев. том. XXIII. Иже во святых отца нашего Аввы Исаака Сириянина... слова подвижнические, Слово 9. 55–59), Феодор Студит (Розенкампф. Обзорение кормчей книги в историческом виде, 1-е изд. 249) и др.

¹⁴⁷⁵ - Рукоп. № 1281. л. 316. Эти слова, равно как и весь помещаемый здесь автором цитат, действительно принадлежит св. Василию Великому и верно передает мысли св. отца. См. твор. св. отцев в русск. перев. том IX. Творения св. В. Великого част. V, 66. 54–55. Migne, Patrol. curs. compl. ser. graec. tom. XXXI pag. 635–640. 647–652.

¹⁴⁷⁶ - л. 316. Приводимые здесь автором слова действительно принадлежит во всей их полноте св. Исааку и взяты им из его 57 слова: «об удалении от мира и от всего смущающего ум». См. твор. св. отцев в русск. переводе том. XXIII. Аввы Исаака Сириянина, подвижника и отшельника слова подвижнические. М. 1854. 356.

¹⁴⁷⁷ - л. 315–318. Свидетельство взято из 15 слова Лествичника «о нерастленной непорочности и о целомудрии и вполне верно передает мысль св. подвижника. См. препод. отца нашего И. Лествичника, игумена горы Синайския, Лествица, 183.

¹⁴⁷⁸ - л. 308. Эта часть наставлений написана под непосредственным влиянием, а иногда и с буквальными заимствованиями из рассуждений св. Исаака Сирина. См. творен. св. отцев том. XXIII. Исаака Сириянина слова подвижнические 55. Точно также не остались без влияния и сочинения В. Великого на эту часть рассуждений Даниила. Сравн. творен. св. отцов т. IX. Творен. св. В. Великого часть V. 394–396. Migne, Patrol. curs. compl. ser. graec. tom. XXXI, pag. 1343–1346.

¹⁴⁷⁹ - л. 323. 348–349. Свидетельство подлинное. См. творен. св. отцев в русск. переводе том. XIII. Творен. Ефрема Сирина, часть II, поуч. 37, 288–289.

¹⁴⁸⁰ - л. 308–309. л. 321–322. В последнем случае митрополит не указывает источника, которым он здесь пользуется и о зависимости его рассуждений от Исаака Сирина свидетельствуют сравнения. См. творен. св. отцев в русск. переводе том. XXIII. Аввы Исаака Сириянина слова подвижнические. М. 1854. Слово 9. 55–59.

¹⁴⁸¹ - л. 322. Не все из приведенных здесь слов Исаака принадлежит на самом деле ему. У Исаака находятся только слова: «ни пред кем не обнажай ни одного члена своего, не приближайся ни к чьему телу без необходимой причины; не позволяй, чтобы и к твоему телу приближался кто без важной причины». См. творения св. отцев в русском переводе, том. XXIII. Аввы Исаака Сириянина подвижнические слова. Слово 9. 55–56. Что же касается остальных слов, находящихся в цитате Даниила, то они составляют уже дальнейшее развитие и практическое применение мыслей Исаака, сделанное уже русскими книжниками. Из сравнения слов Даниила, заимствованных отчасти приписываемых св. Исааку, с современным переводом творений св. отца оказывается, что между теми и другими нет строгого соответствия в порядке расположения мыслей, хотя большая часть из них действительно принадлежит св. Исааку и выражается очень часто приблизительно его же словами. Отсюда можно придти к тому предположению, что митрополит цитировал слова Исаака, не имея под руками их перевода, а по памяти и здесь естественно было ему на ряду с истинными словами Исаака привести и свои собственные, подходящие к первым по мыслям. Подобный взгляд на значение чувства осязания для нравственного состояния человека проводится и у Иоанна Лествичника. См. преп. отца нашего Иоанна, игумена горы Синайския, Лествица. М. 1851. Слово 15, стр. 181. § 52. Внешний монашеский ригоризм в древнерусской жизни простирался еще далее. В «наказаниях к братии общеживущей», встречающихся в рукописях XVI в. (См. напр.

Рукоп. Моск. Дух. Акад. из собрания Волоколамского монастыря, № (не разборчиво) л. 80–84 и № (не разборчиво) л. 78), между прочим, попадают следующие наставления иноку: никогда не простирай руки по нагому телу, ни на тайные уды не смотри никакоже, аще и изгниют. Рукоп, М. Дух. Акад. из Волокол. биб. № (не разборчиво) л. 143 оборот.

¹⁴⁸² - л. 347 об. См. Добротолубие. Часть 3. Творений Петра Дамаскина книгу первую, 60.

¹⁴⁸³ - л. 316. Слова Исаака взяты из его 57 слова «об удалении от мира и от всего смущающего ум». См. творения св. отцев т. XXIII. 356.

¹⁴⁸⁴ - л. 349. 352–333. Первое приведенное свидетельство св. Ерема вполне соответствует, по мыслям современному переводу его творений. См. творения св. отцев в русск. переводе т. XIII. Творен св. Ефрема Сирина, часть II. Поучение 37. 288. Что же касается второго места, то оказывается трудно отыскать что-либо строго соответствующее современному переводу. Между словами и поучениями св. Ефрема есть несколько таких, предметом которых служит воскресение мертвых, второе славное пришествие на землю Сына Божия, но ни в одном из них невозможно найти строгого соответствия цитату, приведенному Даниилом, хотя встречаются мысли и даже фразы сходные. См. Творения св. отцев т. XIII. Твор. Ефрема Сирина част. II. Слово 37. 380–406. Творен. св. отцев т. XII. Творен. св. Ефрема Сирина часть 1. Слово 15. 292–300. Твор. св. отцев т. XV. Твор. св. Ефрема част. IV. 95–107. 117–124. 130–141. Творен. св. Ефрема част. III. 24–36.

¹⁴⁸⁵ - л. 347–348. В своем понимании изучения писаний, как благодетельного условия для всякого желающего вести чистую жизнь, митрополит опирается на авторитет св. Исаака Сирина. Приводимые здесь слова св. Исаака взяты из его первого слова «об отречении от мира в житии монашеском». Творен. св. отцев в русском переводе том. XXIII. Аввы Исаака Сириянина слова подвижнические. 4–5.

¹⁴⁸⁶ - Рукоп. № 1281 л. 333. Сказание о постнике Илие взято из Лавсанка. Подлинник см. Migne, Patrol, curs. compl, ser. graec.

tom. XXXIV. Palladii Helenopolitani episcopi Historia Lausaiea, cap. XXXV. pag. 1095–1098. Здесь ангелы оскопляют Илию, отрезывая ему «τους διδύμους ὡς ἐν ἐκστάσι, ἀλλ' ὁκ κατὰ ἀληθειαν κατὰ δέ φαντάσιαν τινά», но этой поговорки нет в цитате Даниила. В русском переводе Лавсанка этот рассказ об Илие постнике опущен. Палладия, епископа Елеонопольского Лавсанк изд. 2. Спб. 1854.

¹⁴⁸⁷ - Рукоп. № 1281. л. 334–335. Сказание о пресвитере Кононе взято из Скитского патерика и передается приблизительно в том же самом виде, как и в печатном издании Патерика. См. Патерик Скитский, Супральского издания 7299 года. Часть 1. л. 316–317. Сказание о пресвитере Кононе встречается и в виде отдельной статьи в рукописях. См. Рукоп. Соф. биб. № 1470 л. 178. Рукоп. Соф. биб. № 1478 л. 309. Это же самое сказание есть и в Луге духовном Иоанна Мосха. Здесь рассказ передан общее, без тех подробностей, какие находятся в Патерике и в цитате Даниила. См. Луг духовный. М. 1848, 7–8.

¹⁴⁸⁸ - Рукоп. № 1281. л. 331–333. Сказание о Пахомии взято из Скитского патерика, где оно передается в таком же точно виде, в каком оно находится в цитате м. Даниила. См. патерик скитский Супральского издания 7299 года, часть 2 л. 470–471.

¹⁴⁸⁹ - л. 336. Эта мысль у Даниила выражена словами св. Иоанна Лествичника, взятыми из его 26 слова «о различении помыслов, страстей и добродетелей. См. препод. отца нашего Иоанна, игумена горы Синайской Лествица, 284, § 82.

¹⁴⁹⁰ - л. 326–329. Здесь представлена притча св. Ефрема о трех девах, обручившихся одному жениху, из которых две изменили ему, а одна, помыслившая изменить, но тем не менее оставшаяся верною своему жениху и тем оказавшаяся менее виновной пред ним. Притча действительно принадлежит св. Ефрему. См. твор. св. отцев т. XIII. Творения св. Ефрема часть II. Поучение. 37. 289–290.

¹⁴⁹¹ - л. 326–329. Здесь Даниил, поместил у себя почти в целом виде, за исключением самого незначительного заключения, 7 слово Исаака о грехах произвольных и

непроизвольных. Творения св. отцев в русск. переводе том. XXII I 40–44.

¹⁴⁹² - л. 325 об. Сущность правила состоит в том, что муж, «помысливший СС охотию спати с женою», и за отсутствием последней, не могший привести в исполнение своего желания, подлежит церковному, покаянию. Такого правила нет в старопечатной Кормчей изд. 1653 г.

¹⁴⁹³ - Максим Грек дает прекрасную характеристику отношений древнерусского человека к «истицианиям». Обличая фарисейство своих современников Максим пишет между прочим: «с Божиим страхом погрешивши и самага света обличительнаго душевных страстей ко внешним скверным точию и назиранием ни в чем же полезных остро зрит. Тем же убо и руки всегда печется мылом очистити от руды (грязи) внешняя, богомерскими же, яже от лихоимства сквернами, всегда оскверняемых никакоже брежет. Аще некогда случится зубом ея окровавиться, неправедно судит причащаться святых даров, языку же ея безчисленными богомерскими сквернословии люте оскверняему, ничтоже вменяет. Случающаюся во сне осквернения не волею даже и до осязания свитки вкушается, а движущим его сном и брашном сладки и питием всегда до сытости насыщается их невоздержно.» Сочинения Максима, кн. II. Беседа ума к душе своей. 40–41. Некоторые из русских времени Максима обращались к нему с просьбою о разъяснении нравственного значения известного физиологического отправления, и Максим вынужден был написать послание о скверном истициании во сне Соч. Максима част. II, XVIII, стр. 248–251. Вопрос об истициании решался и в древнерусской письменности. Памятники Старин. Русск. Литературы, изд. Тихонравовым, т. II. 307.

¹⁴⁹⁴ - л. 312 об. Приводимое здесь свидетельство вполне подлинно. Оно заимствовано из послания св. Афанасия к монаху Амуну См. Творения св. отцев в русском переводе том. XXI Творения Афанасия, архиепископа Александрийского част. III, Москва. 1853. 417–418.

¹⁴⁹⁵ - Рукоп. № 1281. л. 335. Свидетельство взято из 15 слова И. Лествичника о целомудрии и непорочности и

соответствует мыслям современного перевода его творений. см. преп. отца нашего Иоанна, игумена горы Синайской, Лествица и слово к пастырю, м. 1851 г. 183.

¹⁴⁹⁶ - л. 313. В слове постническом св. Максима по вопросу и ответу находится только одно упоминание об известном обстоятельстве. См. препод. отца нашего Максима исповедника толкование на молитву: «Отче наш» и его же слово постническое по вопросу и ответу. Изд. Козельской Оптиной пустыни. М. 1853. 73.

¹⁴⁹⁷ - л. 308–309. Свидетельство взято из первого слова св. Исаака «об отречении от мира и о житии монашеском», См. творен. св. отцов в русск. перев. т. XXIII. Слово Исаака I. 4.

¹⁴⁹⁸ - Рукоп. № 1281, л. 349. Эти слова заимствованы из творений Ефрема Сирина. См. Творен. св. отцев. т. XIII. Творен. Ефрема Сирина ч. II, стр. 288.

¹⁴⁹⁹ - Рукоп. № 1281, л. 345–346. Цитат взят из второго (по современному славянскому переводу) или седьмого (по латинскому переводу) слова св. Симеона и представлен в переводе понятном. См Migne, Patrol. curs. complet. ser. graec. tom. CXX. Symeonis Junioris oratio VII. pag. 355–356. Преп. отца нашего Симеона, Нового Болослова, «словеса зело полезная». Изд. Козельской Оптиной пустыни. М. 1852. 35–37.

¹⁵⁰⁰ - Единственный список его находится в рукоп. М. Дух. Акад. № (не разборчиво) л. 45–54. Приложение № XVIII.

¹⁵⁰¹ - Сравн. Рукоп. М. Д. Акад. № (не разборчиво) л. 46–47 и Рукоп. Новгор. Соф. библ. № 1281, л. 298.

¹⁵⁰² - Это имеет значение и в отношении напр. свидетельства Василия Великого. Рукоп. № 1281. л. 298 об. и рукоп. № (не разборчиво) л. 47. Приведенное здесь свидетельство Василия Великого взято из его «слова подвижнического и увещательного об отречении от мира и духовном совершенстве.» Оно верно передает мысли св. отца. См. творен. св. отцов в русск. переводе т. IX. Творен. св. Василия Великого ч. V. 47–48. Подлин. см. Migne, Patr. Curs. Complet. Ser. graec. tom. XXXI. S. Basilii Caesariensi tom. III, pag. 629–630.

¹⁵⁰³ - Сравн. Рукоп. Новгор. Соф. биб. № 1281, л. 298 и Рукоп. Моск. Дух. Акад. № (не разборчиво) 45–46.

¹⁵⁰⁴ - Рукоп. Моск. Дух. Акад. № (не разборчиво) л. 47–48. Сравн. Рукоп. Новгор. Соф. биб. № 1281, 299. Эта мысль буквально взята из 1 слова св. Исаака Сирина. См. Твор. св. Отцев в русском переводе, том. XXIII, 4.

¹⁵⁰⁵ - Рукоп. Императ. Пуб. биб. из древнехранилища Погодина № 1149, л. 215–217. Приложение № XVI.

¹⁵⁰⁶ - Рукоп. Новгор. Соф. биб. № 1281, л. 291–294. Рукоп. Соф. биб. № 1456, л. 56–58.

¹⁵⁰⁷ - Рукоп. Соф. библ. № 1456 л. 54–56 Рукоп № 1281 л. 289–291.

¹⁵⁰⁸ - «Многих зол исполнися душа моя и помечена имею мысло-внутреняго человека и пленица ми безчисленных грехов».

¹⁵⁰⁹ - Рукоп, соф. библ. № 1456 л. 49–54; Рукоп. Соф. № 1281 л. 282–289.

¹⁵¹⁰ - Рукоп. Новгор. Соф. биб. № 1281 л. 230–235; Рукоп. Соф. № 1456 л. 9–13. Приложение № XIV.

¹⁵¹¹ - Автор Домостроя словами поучения Василия Кесарийского к юношам дает сходное с сим наставление «мало вещати и неизбыточествовати в беседах». Домострой, М. 1849. 25.

¹⁵¹² - Рукоп. Соф. библ. № 1281, л. 225–226; рукоп. № 1456, л. 4–6. Приложение № XIII.

¹⁵¹³ - Рукоп. Соф. библ. № 1281, л. 227–230. Рукоп. Сб. № 1456, л. 6–9.

¹⁵¹⁴ - Рукоп № 1281, л. 229. Здесь приведено именно 58-е апостольское правило. Читается оно у Даниила буквально тождественно с чтением древнепечатной Московского издания 1653 года Кормчей л. 17. Правило приведено без всякого толкования. См. кн. Правил, изд. св. Синодом в Москве, 1874 года, 20, а также правила св. Апостолов, св. соборов с толкованиями, изд. Моск. Общ. люб. Дух. Просвещения 1876 г. 106.

¹⁵¹⁵ - Рукоп. № 1281, л. 228. Правило взято без толкования. См. кн. Правил Син. изд. 1874, 86, 87. А также правила св. Апостолов, св. Соборов и с толкованиями, изд. Моск. Общ. Люб. Дух. Просв. 1876 г., 506–508.

¹⁵¹⁶ - Полн. Собран. Русск. Летоп. т. VIII. – Воскресен. Летопись. стр. 205.

¹⁵¹⁷ - См. об этом Собран. Государств. грамот и договоров част. I, № № 137, 138, 139, 140, 141, 350–387 от 1504 года.

¹⁵¹⁸ - Памятником чего служат послания преп. Иосифа к князю Юрию. См. напр. Рукоп. Моск. Дух. Акад. № (не разборчиво) л. 535.

¹⁵¹⁹ - В госуд. архиве старых дел сохранилось несколько жалованных грамот, данных Юрием Ивановичем Волоколамскому монастырю при игуменстве Иосифа. Описание госуд. архива старых дел, Иванова, 1850. Москва. 388–390.

¹⁵²⁰ - Житие препод. Иосифа игумена Волоцкого, напечат. в Великих Четых Минеях, Сентябрь – 1–13 дни. 485–488, изд. Археограф. Коммис. СПб. 1868 г.

¹⁵²¹ - Описание архива старых дел Иванова. Москва, 1850 года, 389, № 17.

¹⁵²² - Рукоп. Имп. публ. Q. XVII, № 61, л. 282. Приложение № XVII.

¹⁵²³ - Руцинский Л. Религиозный быт русских по сведениям иностранных писателей XVI и XVII вв. 88. Чтения в Общ. Истории и Древностей Российских 1871 год, кн. III.

¹⁵²⁴ - Действительно в правилах св. Иоанна Постника есть рассуждение о посте в понедельник, которому, как и здесь, дается значение эпитимии. См. Migne, Patr. Curs. Complet. grser. aec. tom. LXXXVIII Joannis Jeunatoris, Constant. Archiepiscop. Paenitentiale, pag. 1913–1914.

¹⁵²⁵ - Акты исторические том. I, № 129. 1522–1538. 191.

¹⁵²⁶ - Таких грамот сохранилось довольно много. См. рукопись Москов. Публич. Музея № 1620 из собрания И. Д. Беляева, л. л. 23–24. 96–97. 100–103. 107–112. 118–121. 123–125. смотр. также у Горчакова. О земельных владениях русских

митрополитов, патриархов и святейшего Синода. страниц. 59. 57, в примечании, страница 12-я приложений.

¹⁵²⁷ - Две таких см. в собрании госуд. грамот и договоров, част. I, № № 133 и 134. 344–347, от 16 Июня 1504 года.

¹⁵²⁸ - Собр. Госуд. Грамот и договоров ч. I, № № 160 и 161, стр. 443–448, от 1531 года. 24 августа.

¹⁵²⁹ - Полн. Собрание Русск. Лет. том VIII, 286, 292.

¹⁵³⁰ - Собрание Государ. Грамот и Договоров ч. II, № 32. 40–41.

¹⁵³¹ - Полн. Собр. Р. Летописей т. VIII. 293–294; т. VI, 301–303.

¹⁵³² - Рукописная Кормчая Воскрессенского, Новый Иерусалим именуемого, монастыря № 28, по каталогизации архимандр. Амфилохия (описание Воскресенской Ново-Иерусалимской библиотеки А. Амфилохия М. 1876. 105–106). Рукопись в 12 л. писана самым мелким и изящным полууставом в 631 листе, кроме предисловия, особо помеченного на 59 листах, в последнее время обложена бархатом малинового цвета. При дальнейшем рассуждении о кормчей Даниила мы будем только указывать № и страницы, не определяя места нахождения рукописи, которое ясно указано здесь.

¹⁵³³ - Рук. № 28, л. 559–561. «Иже во святых Никифора Константина града исповедника правила о церковных есть счинениях и иже с ним св. отец». Эта самая глава встречается в Кормчих XVI а. Сравн. Рукоп. биб. Царского, Кормчая нач. XVI в., № 213. В Кормчей и. Никона, изд. в 1633 г. находится также эта глава, л. 596–598, глава 58. Горчаков, о тайне супружества, 190–191.

¹⁵³⁴ - Рукоп. № 28, л. 566–569. «Ответы правильнии Тимофея, святейшаго архиепископа Александрийского». Встречается эта глава в кормчих XIII в., Рукоп. Кормчая Румянцев. Музея № 230, пергаменная, л. 109–117. Востоков – Описание Румян. Музея, 277. См. также кормчия библ. Троице-Сергиевой Лавры № № 205, 206 и 207. Описание библ. Троице-Сергиевой Лавры, в Чтен. Общ. Ист. и Древн. Росс. за 1878 год. Есть и в Кормчей 1653 г. гл. 61, л. 606–607. Только здесь в

начале правил Тимофея находится разница от чтения их, находящегося в собрании Даниила.

¹⁵³⁵ - Рукоп № 28, л. 572–573. «Великого Афанасия, архиеп. Александрийского к Аммону мниху о соблазняющихся во снх». Встречается в Кормчих XIV–XVI вв. Рук. Импер. Пуб. биб. Ф, II, № 119, из коллекции Берсенева, Кормчая XIV в., л. 20. См. также кормчия Румянц. Музея № 231 и 233 (Востоков – Описание, 282. 300), кормчия Троице Сергиевой Лавры №№ 205, 206 и 207. Есть в Кормчей 1653 г., гл. 29, 263–264.

¹⁵³⁶ - Рукоп. № 28, л. 574–577. «Написание Афанасия мниха Иерусалимского к Панкови о древе разумнем добру и злу». Встречается в кормчих XV–XVI в. Рукоп Импер. Пуб. библ. Ф. II № 78 и 80, Румянц. Кормчая № 231. Описание Востокова 283. В Кормчей 1653 года эта глава опущена. Вторая глава того же Афанасия о наузах и о стреле громней (Рук. № 28, л. 577–580) встречается в кормчих XIV–XVI вв. и во множестве. Рукоп. Импер. Публ. биб. Ф, II, № 119. XIV в., л. 213, той же библиотеки кормчая Ф. II, №№ 78 и 80, Кормчая XVI в. Царского № 213. Румянц. музея кормчая №№ 231 и 233, Рукоп. Троице-Сергиевой Лавры , №№ 205 и 206. В кормчей 1653 г. сей главы нет.

¹⁵³⁷ - Рукоп. № 28, л. 580–583, «Св. отца нашего Иоанна Пателари игумена устави монастыря его». Встречается в Румянцевской Кормчей XIII в., № 230 и в кормчей XV–XVI в., № 230. Востоков описание Румянц. Музея 278–286. Рукоп. Кормчая нач. XVI в. Царского №213. В Кормчей 1653 года сей главы нет.

¹⁵³⁸ - Из творений Василия Великого в Кормчей № 28 представлено несколько цитатов, имеющих вид отдельных глав. Таковы главы: а) св. Василия о епитимиях. Эта глава встречается в Рум. Кормчей XIII в., № 230, л. 53, и в Рум. Кормчей XV–XVI в. № 231, л. 336. Востоков – описание Рум. Музея, 276, 286. См. также Кормчая XVI в. Троице-Сергиевой Лавры № 205, 206 и 207. В Кормчей 1563 г. (гл. 62, л. 609–613) сия глава напечатана под заглавием «запрещение иноком» и в ней помещено не 21 правило, как у Даниила, но 74. б) Вторая глава из сочин. В. Великого озаглавляется: «яве Великий Василие око церковное сей постническая своя учения с настоящим сим

посланием назнамена». Рук. № 28, л. 608. Есть в Рум. Кормчей XV–XVI в. № 231, л. 241. Востоков 286. Есть в Кормчей 1653 года (глава 62, 609–613). В последней правила Василия В. сходятся в Кормчей Даниила с 1-го до 53 прав., и правила с 53 до 74 у Даниила не имеются, тогда как в Кормчей 1653 г. они есть. в) Третья глава из сочинений Василия Великого: правила того же Василия о инокинях. Есть в Рум. Кормчей XV–XVI в., № 231, л. 344. Востоков – описание Рум. музея, 286. Есть и в Кормчей 1653 г., гл. 63, 614–615. д. Четвертая глава из сочинений Василия Великого: «Елика на трапезе запрещенія различных святых». Эта глава составляет продолжение 52–74 правил. св. Василия Великого. Она встречается в Рум. Кормчей XV–XVI в., № 231, л. 344. Востоков, 286. Она есть и в Кормчей 1653 года, гл. 64, 615–616.

¹⁵³⁹ - Рукоп в 28, л. 601–603. «От Марковых главизн и о служителях, и о прочем пребывании братии». В Кормчих – библиотек Троице-Сергиевой, Хлудова (описание А. Попова), Царского, Румянцевского Музея Марковы главы встречаются в церковных уставах. См, Рук. Рум. Музея № 447, л. 48 – (не разборчиво) и в рук. того же Музея, № 449 л. 113. Востоков, описание Рум. Музея, 714, 717. Сей главы нет в Кормчей 1653 года.

¹⁵⁴⁰ - Глава «Дорофея, епископа Тирского о дванадесяти апостол.» «Того же о семидесяти учеников.» Встречается в Рум. Кормчей XV–XVI в., № 231, л. 366–369. Востоков – описание, 288. Рукоп. Кормчая нач. XVI в., Царского № 213. В Кормчей 1653 г. сей главы нет.

¹⁵⁴¹ - Рукоп. № 28, л. 626–630 «Св. Кесария, брата св. Григория Богослова от противу вопрошением, принесенным от хитрых муж». Есть в Кормчей Троице-Сергиевой Лавры XVI в., № 205, л. 349 и № 206. Рукоп. Имп. Пуб. биб. II, № 78, XVI в. В Кормчей 1653 г. нет сей главы.

¹⁵⁴² - Из сочинений Феодора Студита Даниил внес в свою Кормчую несколько глав, – большею частью входящих в состав его устава Студийского монастыря. Глава первая: преп. отца нашего Феодора Студийского игумена о станцах церковных канон. Рук. № 28, л. 583–588. Эта самая глава находится в

Кормчей Рум. Музея, относящейся к XIII в., № 230, л. 122–129. Востоков, 278. См. также рук. Кормчия XVI в. Рум. Музея № 231, биб. Царского № 213; Рук. Имп. пуб. биб. Ф. II № 119, XIV в., л. 218. В рукописных Кормчих Рум. Музея № 230 XIII в. и б. Царского № 213 помещен весь устав Феодора Студита, куда входят и другие главы его, находящиеся в собрании м. Даниила (Рук. № 28, л. 588. 558–590. 591–592. 592–598. 599–601. 604–608). Главы, взятые из устава Феодора Студита, не вошли в Кормчую 1653 г. Устав Феодора Студита напечатан у Казанского – История монашества на востоке.

¹⁵⁴³ - Из сочинений Кирилла Туровского, без указания впрочем его имени, Даниил привел, три отдельных выдержки, составившие особые главы. Первая глава: «в ту же меру от нового закона о чернецах». Эта глава есть с несколько иным названием в рук. Кормчей нач. XVI в. биб. Царского, № 213. Сравн. памятники российской словесности XII в., изд. Калайдовичем. Москва 1821 г. Слово Кирилла Туровского – сказание о черноризчем чину. Эта глава с точно таким же названием, как у Даниила, находится в Кормчей 1653 года, гл. 65, 616–618. Вторая глава из соч. Кирилла Туровского: О Аароних ризах и о скитнем образе, и о стихаре, и о поясе и о подири. В Кормчей нач. XVI в., принадлежавшей Царскому, № 213 находится эта самая статья. Ср. Памятники русской словесности XII в., изд. Калайдовичем, 109–110. Есть и в Кормчей 1653 года, гл. 66. л. 618–619. Третья глава из того же автора: разум о сложении обою закону Христова иерейства и образа Скитного. Ср. Памятники русской словесности XII в. Сказание Кирилла Туровского о черноризчем чину, 110–114. Есть в Кормчей 1653 года, г. 67, 619–620. В Кормчих: Троице-Сергиевой библ. и Румянцевского Музея нет такой главы.

¹⁵⁴⁴ - Рук. № 28, л. 631–636. Эта глава встречается в рукописных Кормчих XV–XVI в. Рук. Троице-Сергиевой Лавры № 205, л. 343 Рук. Имп. Пуб. биб. Ф, II, № 78. Рукопись той же биб. Ф. II, № 80. В Кормчей 1653 г. эта глава опущена.

¹⁵⁴⁵ - Рук. № 28, л. 561–566. «Ответы Иоанна священнейшего епископа Катрошского к священнейшему епископу Драчкому Кавасилу. В рукописных Кормчих до XVI в. и

XVI в., принадлежащих Рук. Музею, биб. Троице-Сергиевой Лавры, Царского, Хлудова не встречается такой главы. В Кормчей 1653 года есть такая глава, гл. 59, л. 598–601. Но в старопечатной Кормчей помещено только 8 правил, а у Даниила 14. Горчаков, о тайне супружества, 194–195.

¹⁵⁴⁶ - Рук. № 28, л. 570–572. в Кормчей XVI и до XVI в., находящихся в Рум. Музее в библ. Троице-Сергиевой Лавры Царского, Хлудова не встречается даже самого имени Варсонофия. Вопросы и ответы Варсонофия встречаются, но только в сборниках. См. Рукоп. Троице-Сергиевой Лавры № 190, 1418 г. и рукоп. сборник той же библ. № 770. Вопросы Варсонофия есть и в Кормчей 1653 г., л. 607–609.

¹⁵⁴⁷ - Рукоп. № 28, л. 636–708. Вопросы Анастасия не встречаются в Кормчих до XVI в., хотя они в славянском переводе известны были в России еще в XI в. и помещались в сборнике Святослава, писанном в 1073 году. Рукоп. Румянцевского Музея № 356, Востоков – описание Румянц. Музея, 301. Вопросы Анастасия есть и в Кормчей 1658 года, глава 69, л. 622–633.

¹⁵⁴⁸ - Рукоп. № 28, л. 572–574. Сия глава опущена в Кормчей 1653 года. В собрании кормчей м. Даниила находится еще особая глава под названием «сказание о мантии патриархов, и митрополитов, и архиепископов и епископов». Рук. № 28 л. 620–626.

¹⁵⁴⁹ - Нифонт был преемником м. Даниила по игуменству в Иосифове монастыре и там игуменствовал с 1522 по 1543 года, когда он сделан был архимандритом Новоспасского монастыря, а отсюда в 1554 г. хиротонисан был во епископа Крутицкого; умер в 1558 году, погребен в Волоколамском монастыре. Строев. Списки иерархов и настоятелей русской церкви, 182. 1034. Рукоп. Москов. Духов. Акад. № (не разборчиво) Обиходник Евфимия Туркова, л. 38–39.

¹⁵⁵⁰ - Розенкампф Барон. Обзорение кормчей книги в историческом виде. М. 1829, изд. первое, приложение № VII, 209–312. Здесь обстоятельно описана сводная кормчая.

¹⁵⁵¹ - Так под 24–27 правилами св. апостолов приведено восемь святоотеческих. свидетельств, тождественных во всем до строгой буквальности с свидетельствами, помещенными в осьмом слове Данииловского сборника, рассуждающем об отношении к еретикам. Ср. Рукоп. Москов. Дух. Акад. № 197, л. 259. 264. 261–262. 263. 264, 266. 246 и сводную кормчую по описанию Б. Розенкампа. – Или еще: под 23 правилом 4 вселенского собора повторяются с буквальной точностью шесть цитатов, находящихся в осьмом слове сборника Даниила. Рукоп. М. Д. Акад. № 197, л. 255. 256. 258. 251. 252–253. 261–262. Под 5–9 правилами собора в церкви св. Апостолов помещено до шести цитат, одинаковых с цитатами осьмого слова Данииловского сборника. Рукоп. М. Д. Акад. № 197, л. 252. 250–251. 252. Один цитат (толкование Аммония пресвитера на деяния Апостольские) тождественен с находящимся в послании Даниила в Волоколамский монастырь. Рукоп. Новг. Соф. биб. № 1281. Вообще сводной кормчей находится очень много свидетельств тождественных с цитатами слов Даниила.

¹⁵⁵² - Под 1-м правилом 7-го вселенского собора помещена буквальная выдержка из наказаний 4-го слова сборника Даниила и кроме того здесь же повторены два цитата из четвертого Данииловского слова. Рук. М. Д. Акад. № 197 л. 115. 112.

¹⁵⁵³ - В сводной кормчей под 61 правилом 6 вселенского собора помещены вопросы св. Анастасия Синайского о причащении, одинаковые с вопросами, находящимися в Данииловской кормчей. Сравн. Рук. Воскресенского монастыря № 28, л. 636–708 и сводную кормчую л. 424 у Розенкампа.

¹⁵⁵⁴ - К такому положению я пришел после подробного сравнения Данииловской кормчей с рукописным оригиналом кормчей, напечатанной при патр. Иосифе 1650 года, находящимся в настоящее время в числе рукописей библиотеки Московской Синодальной Типографии. См. Рукоп. № 1581 по старому каталогу, в № 406 по новому. С этого самого оригинала была напечатана кормчая 1650 г. которая по случаю смерти п. Иосифа и вступления на престол Никона не была выпущена в свет из типографии. Экземпляры кормчей 1650 года составляют

в настоящее время библиографическую редкость. Мне удалось ознакомиться с ней в Москве, на рынке в Юхотном ряду у одного торговца рукописями С. Т. Большакова. П. Никон внес значительные изменения в Иосифовскую кормчую и в таком виде издал ее в 1653 году. Печатание кормчей 1653 г., производилось не с исправленного экземпляра ее, напечатанного в 1650 году, а с ее рукописного оригинала, в котором сохранились все поправки, сделанные для переиздания с нее кормчей, равно как и самое распоряжение патриарха Никона о печатании кормчей 1653 года.

¹⁵⁵⁵ - Вот некоторые тому доказательства. В Данииловской кормчей непосредственно за предисловием к номоканону патр. Фотия на поле написано: «выписать к сему из белыя книги Ключарева». Рукоп. № 28, л. 22. Действительно, даже в кормчей Никоновского издания находится не посредственно за предисловием к номоканону п. Фотия глава добавочная сравнительно с оригиналом. Кормчая 1653 г., л. 25 глава: «от заповедей св. отец о хранении священных правил». В Кормчей Воскресенского монастыря против 26 главы, содержащей в себе послание Тарасия, патриарха Константинопольского, к папе Адриану о непоставлении на мзде, помечено: «сию главу поставить подле 36 главы». Действительно, в оригинале Иосифовской кормчей послание Тарасия Константинопольского помещено под 36 главою. (Срав. Рук. Воскресенского мон. № 28, л. 247–249 и Рук. биб. Моск. Син. Типографии № (не разборчиво) л. 77–84). В Данииловской кормчей под 36 главою есть пометка против послания Геннадия Константинопольского: «под сию главу подстави 36-ю главою Тарасия патриарха, а взяти ее назади». В оригинале Иосифовском все это точно и выполнено и точно в таком виде вошло и в Кормчую Никоновского издания. Рукоп. № 28, л. 263. Рукоп. Моск. Типогр. библ. № (не разборчиво) л. 77–84. Кормчая 1653 года, гл. 36, л. 277–282. В Кормчей Даниила после статьи «о фразях и прочих латинех» помещены творения Анастасия, патриарха Антиохийского: «указание яко велик есть иерей», «исповедание о папе Римстем», «ведение известно о том, како подобает быти божественному приношению». Все они зачеркнуты и на поле

против них написано: «не набирай до закона градского», что и выполнено в Иосифовском оригинале и в кормчей Никона все они опущены. Рук. Воскр. мон. № 28, л. 353–358. Рук. биб. М. Синод. Тип. № (не разборчиво) л. 188, 192–281. Кормчая 1653 г., л. 400–404. В кормчей Даниила под 77-ю главою находится: «яве Великий Василие око церковное сей постническая своя учения с настоящим сим посланием назнамена». Эти слова зачеркнуты, а оставлено только: «Св. и Великого Василия, запрещение инокам», в каковой редакции эта глава перешла в оригинал Иосифовской кормчей и в кормчую п. Никона. Рукоп. Воскр. мон. № 28, л. 608. Рук. биб. М. Син. Тип. № (не разборчиво) л. 362. Кормчая 1653 г. гл. 62, л. 74. Те главы Данииловской кормчей, против которых есть на полях пометки «не пиши», каковы главы: напр. Св. Кесария, брата Св. Григория Бogo слова, Анастасия Синайского, Григория Ниского, «поучение церковное о св. вере св. отцев» и др. те все действительно являются опущенными в Иосифовском оригинале и в кормчей п. Никона. Рукоп. Воскр. м. № 28, л. 626–630. 631–636. С другой стороны оказались внесенными в оригинал кормчей те статьи, которые или не были зачеркнуты в кормчей Даниила, или же сопровождались пометкою на поле: «пиши».

¹⁵⁵⁶ - Соборник XVI в., в 8 л. на 775 листах, № Акад. (не разборчиво) Волокол. Этот же самый сборник значился прежде под № 72, а потом под 681.

¹⁵⁵⁷ - Основание такого мнения находится в самом содержании сборника. Здесь приведено весьма много цитатов, заимствованных из сводной толковой псал тири Максима Грека, которая была переведена в России около 1520 года. Срав. Рукоп. Моск. Дух. Акад. № (не разборчиво) глава первая л. 3–47 и Рукоп. Моск. Синод, бывшей Патриаршей, библи., № 233 (по старому каталогу), л. 423. 333. 373. 287. 215. Ср. Рукоп. М. Д. Акад. № (не разборчиво) глава шестая, л. 278–318. с рук. М. Син. библи. № 233, л. 787. 415–416; 286–287. Сравн. Рукоп. М. Дух. Акад. № № (не разборчиво) глава осьмая, л. 478–505 в рукоп. Моск. Синод. библи. № 233. л.л, 73. 188–189. 39. 12.

¹⁵⁵⁸ - Так в третьем слове безыменного сборника повторяются следующие цитаты одиннадцатого слова м.

Даниила: повесть о отце Елисее и повесть о отце Евстафие, взятые из патерика. Срав. Рукоп. М. Д. Акад. № (не разборчиво) л. 109–119. 119–193. и рукоп. той же биб. № 197 л. 381–391. 392–394. В одном тринадцатом слове сборника воспроизводится буквально двенадцать самых разнообразных и разнородных цитат, находящихся в девятом слове м. Даниила. Такое явление объясняется тождеством предмета слова. Срав. Рук. Моск. Дух Акад. № (не разборчиво) л.л. 697–699. 700–701. 702–704. 704–709, 709–710. 696. 696–697, 684–685. 685. 721. 729–730. 792. и Рукоп. той же биб. № 197, л.л. 281–283. 285–286. 292–295. 296–302. 307–308. 326–327. 328–329, 330–332.

¹⁵⁵⁹ - Рукоп. Имп. Публ. библ. Ф, I, № 263. л. 149–156.

¹⁵⁶⁰ - Рукоп. Главн. архива Мин. иностранных дел в Москве, № 463 стар. кат. № 931 и нов. кат.; скоропись XVII в., в 4 л. на 314 листах, л., 53–56.

¹⁵⁶¹ - Срав. рукоп. Моск. Дух. Акад. № 197, л. 64–68 в рукоп. Новгород. Соф библ. №1475, с которой послание Иова издано Н. Барсовым в Христианском чтении 1869 г. Ноябрь, где заимствованные из слова м. Даниила выдержки находятся на 870–873 стр. Заметно Иов слишком рабски отнесся к слову Даниила, когда он, помещая в своем послании значительную часть его третьего слова, не выкинул из него того, что относилось к облачению современных Даниилу нравов, и что никак уже не могло быть полезным для грузин, условия жизни которых вовсе были не похожи на быт и особенности русского народа. Иов весьма высоко смотрел на сочинения Даниила и считал, их едва не наравне с творениями святоотеческими. Так можно думать на основании самого его названия послания, которое, по другому его рукописному списку, читается так: «послание избрано ис правил св. отец семи соборов». Рукоп. Импер. Пуб. библ. XVII в. из древле-хранилища Погодина (прежде составляла собственность Строева) № 1570, л. 95–126.

¹⁵⁶² - Рукоп. им. Пуб. биб. Q. 1, № 225, из собран. граф. Толст. отд. № 402 л. 675–680 и рук. той же биб. Ф, I, № 263, л. 132–138.

¹⁵⁶³ - Рукоп. Волокол. монастыря, хранящаяся и в настоящее время в монаст. ризнице № (не разборчиво) XVI в. в 4 л. на 506 л., письмо Феодосия, бывшего архиеп. Новгородского л. 454–463–471. Сравн. Рукоп. Моск. Духов. Ак. № 197, слово 5-е.

¹⁵⁶⁴ - Рукоп. О. 1, fib 225, л. 683–693. Рукоп. ток же Сиб. Ф. I, М- 263 л. 138–147. Ср. ру. топ же биб. Т.' I, 522, ж. 109–199.

¹⁵⁶⁵ - Рукоп. № (не разборчиво) XVI в., л. 177. Ср. рук. Патр. биб. № (не разборчиво) слово 5. Вообще пятое слово ценилось книжниками весьма высоко. Лучше всего за это говорят свидетельства самих же этих книжников. На одном из сокращений пятого слова м. Даниила находится следующая заметка одного чтеца: «сие слово прочесть весьма полезно». Рукоп. Имп. Пуб. биб. Ф. I. № 263, л. 138, на поле, внизу листа.

¹⁵⁶⁶ - Монастырская рукоп. № (не разборчиво) письмо Феодосия Новгородского, л. 471 и далее. Ср. Рук. М. Д. А. № 197, слово 7.

¹⁵⁶⁷ - Рукоп. № 1257, полуустав XVI в., письмо Вассиана Возмицкого, волоколамского инокa, л. 184–191. Ср. Рукоп. М. Д. Акад, № 197, слово 7.

¹⁵⁶⁸ - Рукоп. XVI в., № (не разборчиво) л. 177–192. Сравн. рукоп. Патриарш. биб. № (не разборчиво) слово 7.

¹⁵⁶⁹ - Монастырская рукопись XVI в., письмо Феодосия, архиепископа Новгородского № (не разборчиво) л. 400–416.

¹⁵⁷⁰ - Рукоп. XVI в., в 8 л. Номоканон, № Епарх. (не разборчиво) Волок., принадлежащ. Москов. Епархиальной биб. при Петровском монастыре (прежде значился под № 582), л. 1–30. 64. Ср. рук. М. Д. Акад. № 197, слово 8.

¹⁵⁷¹ - Рукоп. XVI в. № 1257, л. 78–85. Сравн. рукоп. Патриарш. биб. № (не разборчиво) слово 8-е.

¹⁵⁷² - Рукоп. № 628, Т. 339, раскольнический сборник XVIII в., 4 д. на 181 лл. 106–141. Здесь приведен отрывок «от книги Даниила митрополита», заим ствованный из третьей части его осьмого слова. Петров – Описание рукописей Церковно-археологического музея при Киевской Дух. Акад. 648.

¹⁵⁷³ - Рук. Новг. Соф. биб. № 1452, в 4 дол.; на 483 листах.

¹⁵⁷⁴ - Рукоп. Импер. Публ. библ. Q. 1. № 225, л. 675.

¹⁵⁷⁵ - В неизданном сочинении, библиологическом словаре, которым и пользовался в рукописи.

¹⁵⁷⁶ - Так можно судить на основании рукописи Волоколамского монастыря, хран. в монаст. ризнице и написанной рукою Феодосия, бывшего архиеп. Новгородского, № (не разборчиво) в которой непосредственно за «Просветителем» Иосифа помещены выписки из трех слов Данииловского сборника.

¹⁵⁷⁷ - Рукоп. М. Д. Акад. № (не разборчиво) л. 268–271. Это послание есть ничто иное, как вторая часть десятого послания Даниила, находящегося в сборнике Софийск. Библ. № 1281 л. 292–294.

¹⁵⁷⁸ - Рукоп. М. Д. Акад. XVI в. № (не разборчиво) л. 228–236. А это есть ни что другое, как послание Даниила к Дионисию Звенигородскому. Сравн. рукоп. М. Дух. Акад. № (не разборчиво) л. 93–110, и рукоп. № (не разборчиво) л. 110–111.

¹⁵⁷⁹ - Рук. М. Дух. Академии XVI в., № (не разборчиво) Вол. л. 39–41. Это послание представляет из себя сокращение четвертого послания м. Даниила о том, «яко житие сие прелестное, яко сон мимо грядет». Ср. рук. Новгор. Соф. биб. № 1281, 4-е послание. Автор сокращения обнаружил здесь некоторую долю самостоятельности, которая выразилась, между прочим, в том, что он не хотел воспользоваться готовым вступлением послания, находящимся у Даниила, а вместо того внес свое собственное. При своем сокращении автор заметно руководствовался литературными требованиями и потому выбрал, из послания Даниила такие места, которые отличаются силою слова и красноречием. Подобный пример эксплуатирования 4-го послания Даниила встречается напр. в рукописи Импер. Публ. библ. из древлехранилища Погодина, № 1298.

¹⁵⁸⁰ - Рукоп. Москов. Епарх. библ. № 429, по Волоколамской дополнительной описи № 10, XVI в., л. 77–80. Рукопись очень ветхая, листы некоторые склеились между собою. Здесь воспроизводится с незначительными изменениями девятое по

положению в сборнике послание Даниила. Рук. Новг. Соф. биб. № 1281.

¹⁵⁸¹ - Рукоп. Моск. Епарх, библ. № (не разборчиво) л. 6–9. В этом случае послание находится в качестве предисловия к целому сборнику. В указанном послании автор воспользовался четвертым посланием м. Даниила о том, «яко житие сие прелестное, яко сон мимо грядет», но в то же время сделал некоторые добавления и от себя.

¹⁵⁸² - В поморских ответах при защите двуперстного сложения для крестного знамения находится следующее суждение о митрополите Даниила: «при в. князе Василие Ивановиче Даниил митрополит, ученик преподобного и премудрого Иосифа Волоколамского, украшаше престол Российския митрополии. Той собра книгу соборник от многих священных писаний, тоя священные книги во слове четвертом како крестися...» далее упоминается известное Феодоритово слово по редакции Даниила, столь ясно благоприятствующей двуперстию. Рук. Импер. Пуб. биб. в древле-хранилище Погодина № 1520, л. 36.

¹⁵⁸³ - В 1873 году за границей напечатано раскольниками сочинение: «Собрание из разных книг святоотеческого писания о сложении перст на крестное знамение». Накладом инок Нафанаила. Львов, 7381 года. Печатано в типографии ставропигиального института, 1873 года, под управлением Стефана Гучковского. В этом сочинении под катеогорию святоотеческого писания на первом плане напечатано *in textu* все четвертое слово сборника м. Даниила. С этим редким и трудно доступным изданием и познакомился в Москве, в Юхотном ряду, у торговца рукописями и старопечатными книгами С. Т. Большакова, хотя первое сведение об нем получил чрез «Братское Слово», год второй, 1876, кн. 1. Статья: «заграничныя раскольнические издания новейшего времени», 18–151.

¹⁵⁸⁴ - Поучение издается по четырем рукописям: Импер. Пуб. библ. F. 1, № 522, Моск. Д. Акад. № 197, л. 53–64, биб. Хлудова № 87, л. 28–34 и Синод. биб. № (не разборчиво) л. 37–44. За основание взят сборника Моск. Дух. Академии № 197.

При издании помещаемых здесь рукописных памятников сделаны следующие отступления от подлинника: титла и весьма немногими исключениями прочитаны и расставлены строчные знаки – точки, запятые и под.

¹⁵⁸⁵ - В рукописях Синодальной и биб. Хлудова читается вместо слов: пастыри мучимы бывают, пастыри учимы бывают.

¹⁵⁸⁶ - Во всех остальных рукописях: Син., Хлуд. и Импер. Пуб. биб. читается вместо путь степень.

¹⁵⁸⁷ - Здесь сравнительно с текстом сделан пропуск двух очень обширных свидетельств И. Златоустого и Василия Великого, помещенных в неудобопонятном переводе.

¹⁵⁸⁸ - В рукоп. Им. Пуб. биб. и Син. читается: отвечают.

¹⁵⁸⁹ - В рукописях это слово пишется всегда одинаково так: Ісѣ, которое я прочитал Иисус.

¹⁵⁹⁰ - По рук. Импер. II. биб. читается: или веселитися, и прохладати в вознеситися, и щापити, и пиры составляти и сзывати на обед... В Синод. Рукописи читается: или веселитися, и прохладати и созывати на обед славных...

¹⁵⁹¹ - В рукоп Импер. Пуб. биб. прибавлено: и молитися о всех.

¹⁵⁹² - Здесь опять сделан пропуск обширного свидетельства из одного слова св. И. Златоуста, представлеанного в неудобопонятном переводе.

¹⁵⁹³ - Поучение издается по четырем рукописям: по рук. М. Д. А. № 197, л. 64–68, биб. Хлудова № 87, л. 34–36, Синод биб. № (не разборчиво) л. 45–47 и по рук. Импер. пуб. биб. № 522, л. 58–60. В основание издания положен список Моск. Дух. Академии.

¹⁵⁹⁴ - Во всех других рукописях прибавлено: песни же и пения, и седальны, и тропари, и кондаки, и степенны, и всенощныя уставы и пения господским праздником...

¹⁵⁹⁵ - Поучение издается по рукописи М. Д. Акад. № 197, л. 201–204.

¹⁵⁹⁶ - Поучение издается по четырем рукописям: Синодальный, Хлудова, Импер. Пуб. биб. и Моск. Дух.

Академии. За основание взята рукопись Моск. Д. Ак. № 197, л. 237–238.

¹⁵⁹⁷ - Во всех других списках поучения прибавлено: не осужаем да не осужаемы будем.

¹⁵⁹⁸ - Поучение издается по рукописи Моск. Д. Ак. № 197, л. 349–352.

¹⁵⁹⁹ - На поле рукописи вместо этого слова написано: о законопреступлениях.

¹⁶⁰⁰ - Поучение издается по трем рукописям: Импер. пуб. биб. № 522, л. 402, Синод. биб. № (не разборчиво) л. 272–280, и Моск. Дух. Акад. № 197 л. 402–415. За основание издания взят список Моск. Дух. Академии.

¹⁶⁰¹ - В рукоп. Синод. биб. № (не разборчиво) л. 273 читается № (не разборчиво): не.

¹⁶⁰² - В рук. Син. биб. чит: но яко не чувствен пребывая; в рук. Импер. пуб. биб. чит: но яко и не чувствен пребывая.

¹⁶⁰³ - Поучение издается по рукописям: Моск. Дух. Акад. № 197, л. 431–440. Импер. Пуб. биб. № 522, л. 435–441, Син. биб. (не разборчиво) л. 293–297 и биб. Хлудова № 87, л. 214–216. За основание взят список Моск. Дух. Академии.

¹⁶⁰⁴ - В рукописях: Синод. № (не разборчиво) л. 295, Импер. Пуб. биб. № 522, л. 438 и Хлудова № 87, л. 215. Здесь прибавлено: и в расхищениях и в изгнаниях.

¹⁶⁰⁵ - Поучение издается по четырем рукописям: Импер. Пуб. биб. № 522. л. 456–466, биб. Хлудова № 87, л. 223–227, Синод. биб. № (не разборчиво) л. 306–312. В основание издания положен список Моск. Д. Акад. № 197, л. 454–463.

¹⁶⁰⁶ - В рукоп. Импер. Пуб. биб. № 522, л. 462 прибавлено: и чреву работати.

¹⁶⁰⁷ - В рукоп. Пуб. биб. № 522, л. 464 читается: космом.

¹⁶⁰⁸ - В рукописях Синодальной и Импер. Пуб. библиотеки прибавлено: идеже благая слава неизреченная она. Син. № (не разборчиво) л. 312. Рук. Пуб. биб. № 522, л. 465.

¹⁶⁰⁹ - В основание издания поучения взят список Моск. дух. акад. № 197, л. 472–476, с которым вполне тождественны и

списки находящиеся в рукописи Хлудова № 87 л. 231–232 и в рукоп. Импер. пуб. биб. № 522 л. 475–478.

¹⁶¹⁰ - Поучение издается по четырем рукописям: Рукоп. импер. пуб. биб. № 522, л. 485–489; Рукоп. биб. Хлудова № 87 л. 235–236, рукоп. Син. биб. № (не разборчиво) л. 325–327. За онование взят сборник Москов. дух. академии № 197, л. 481–485.

В рукоп. Им. пуб. биб. № 522, л. 488 читается: желание. В Синодальном и Хлудовском сборниках читается: лежание.

¹⁶¹² - Настоящее поучение издается по трем спискам: по списку Москов. Син. бывшей патриарш. библиотеки № (не разборчиво) л. 332–334, по рукописи биб. купца Хлудова в Москве, № 87 л. 240–241 и по рукописи Графа Уварова № 730 л. 302–303. За основание взят список Синодальный.

¹⁶¹³ - В списке Хлудова читается: невесили яко торг есть настоящая, невеси ли яко погубляем...

¹⁶¹⁴ - В рукописях Уварова и Хлудова правильное читается тунеядениеже.

¹⁶¹⁵ - Настоящее послание издается по трем спискам: по рукописи Импер. Публ. библ., из древлехран. Погодина № 1149, и по двум рукописям Соф. библиотеки: №№ 1281 и 1446. В основание издания положен список, находящийся в Сильветровском сборнике Новгород. Соф. биб. № 1281.

¹⁶¹⁶ - По рукописи Импер. Публ. биб., из древле-хранилища Погодина, № 1149, л. 1 читается: благочинии.

¹⁶¹⁷ - По рукоп. № 1159, л. 1, читается: благоразумиа.

¹⁶¹⁸ - В рукоп. И. П. биб. № 1149, л. 1 об. и пропущено.

¹⁶¹⁹ - В рук. № 1149 читается: искреннии.

¹⁶²⁰ - В рукоп. № 1149 читается: Глагол же сицев писания вашего, яко в обитель приношение от христолюбцев не по обычаю общаго монастыря презвитеры и диаконы емлюще себе монастырскую милостыню, лихоимству радуящиеся,...

¹⁶²¹ - Слово «недавали» пропущено в сборн. Соф. биб. № 1456, слове находящемся между концом 1 стр. и началом 2-й.

¹⁶²² - Рукоп. № 1149, л. 2 после слов яко сам себе прибавлено: и священником что идет то и их есть, в том их не обидите, обидяй бо священника Бога обидит, и безчинствуяй священниока – Бога безчестует, и оклеветаяй настоящего, рече великий Василие, оклеветает Бога и судит Бога, их же суд

страшен есть; внимайте себе, и не досажайте и не лихоимствуйте и приказывайте старцем добрым.

¹⁶²³ - В рук. № 1149, сло: «да и приказывали бы есте» ненаходится.

¹⁶²⁴ - В рук. № 1149, л. 2 прибавлено: и яко подобает всюю силою монастырь хранити, да не наполнится обычаев злых и лукавства, всех возбраняйте от лукавства, и пронырства, и лихоимства и за монастырь бы встречати...

¹⁶²⁵ - По № 1149, л. 2 об. вместо слов: не просил бы ни ктоже читается: да не просит кто.

¹⁶²⁶ - В рук. № 1149, л. 2 об. читается: наедине.

¹⁶²⁷ - По рук. № 1149, л. 3 вместо слова нестяжание читается: любовь равно ко всем.

¹⁶²⁸ - В № 1149, л. 3 об. вставлено: но с безмолвием внимати чтением божественных словес и на чужем месте не садитися...

¹⁶²⁹ - В рук. № 1149 слов: а преже обеда неасти ненаходится.

¹⁶³⁰ - В № 1149, л. 3 об. прибавлено: кроме служебников.

¹⁶³¹ - Слов: или воды почрети нет в № 1149, л. 4.

¹⁶³² - В № 1149, л. 4 об. прибавлено: а от кельи в келью не приходяти разве иже к игумену духовных ради дел, или к духовным старцам душевныя ради пользы, и сие благочинно и с великим страхом и вниманием...

¹⁶³³ - В рукописи № 1149, л. 4 прибавлено после слова ходяща: «на празднословие, и кощуны и на смятение, а не на душевную пользу и спасение.

¹⁶³⁴ - В рукописи № 1149, л. 4 сходится.

¹⁶³⁵ - В рукописи № 1149, л. 5 эта тирада имеет следующую редакцию: а бесчинствующим не попускайте, но поучайте, и наказуйте, и милуйте их с тихостию, и кротостию и любовию, а не лютостию, ни свирепством и дващи и трищи и множицею с долготерпением и пожданием зло за зло не воздающе, но вся Господа Бога ради с долготерпением творяще и с милостию, аще и не послушное имеют и по многом наказании, и молении,

милосердии и долготерпении в исправление не приходят, и соблазн и обычаи лукавы многим бывают, и благочиние монастырское в смущение, и в поправление, и в разорение творят, не попускайте им, но обличайте их предо всеми с Божиею любовию и милостию, да убоявшеся и устрашившеся уцеломудрятся и покаются, сего бо наипаче хочет Господь Бог от всех нас, да обратимся умилившееся, и покаемся. Аще ли еще в благочиние и в разум истинный не приходят, обличайте их предо всеми не просто же, но с праведною святою яростию, и божественою ревностию, а не бесовским лукавством, и враждою и себе отмщением, даже и протчии страх имут и уцеломудрятся и благочинствуют. Обратившихже, и умилившихся и кающихся с радостию принимайте, и обратившихже взыскуйте, призывайте, врачуйте, утешайте, покойте, тако же и отбегающим мнихом от монастыря творити взыскуйте, возвращайте, врачуйте, милуйте, утешайте, покойте, яко же Божественная правила повелевают и прочая Божественная писания и закон, но понеже ненавидимо...

1636 - Во всех трех рукописях читается: глаголющим, и вернее читать: глаголющих.

1637 - В рукописи № 1149, л. 7 читается: благоразсудный отец.

1638 - В рук. № 1149, л. 7 читается: да сам о себе не велемудрствует.

1639 - В рук. № 1149, читается: словеса и речи.

1640 - В рук. Соф. биб. № 1456, читается: богатства.

1641 - В рук. № 1149, л. 8 прибавлено: прочая вся в вас да бывает по до брому и блаженейшему разсужению, всему бо свет ест разсужение, ин бо вяще да почтен бывает, им же среднее, ин же мнее, вси же в смирении и любви духовней да пребывают о Господе.

1642 - В рук. № 1149, прибавлено: во.

1643 - В рук. Соф. биб. № 1456, з братею.

1644 - В рук. № 1149, читается: монастырския дела и вещи.

1645 - Послание издается по трем рукописям: р. Импер. Пуб. биб, изъдревле хр. Погодина № 1149 л. 8–11, и рук. Соф. библ.

№ 1456 и 1281. За основание взята последняя рукопись.

¹⁶⁴⁶ - В рук. № 1456 читается: нещи, а в рук. № 1149 читается: неции.

¹⁶⁴⁷ - В рук. № 1149 читается: возлюбленный, духовный мой брате.

¹⁶⁴⁸ - В рук. № 1456 л. 5 читается: не точию любящая, но и обидящая. В рук. № 1149 читается: неточию любящая, но и ненавидящая и обидящая.

¹⁶⁴⁹ - В рук. № 1149 л. 10 читается: «не язычники ли».

¹⁶⁵⁰ - В рук. № 1149 л. 10 читается: вас.

¹⁶⁵¹ - В рук. № 1456. л. 5 читается: таланта в пищах.

¹⁶⁵² - Послание издается по рукоп. Импер. Пуб. биб., из древнехран. Погодина, № 1149, л. 15–23.

¹⁶⁵³ - Послание издается по рукоп. Импер. Пуб. биб. из древлехран. Погодина, № 1149 л. 124–127.

¹⁶⁵⁴ - Послание издается по рукописи Император. Пуб. биб. из древнехранелища Погодина, № 1149 л. 214–217.

¹⁶⁵⁵ - Послание издается по единственному, известному доселе, списку. Рукоп. Импер. Публ. биб. Q. XVII, № 64, л. 282.

¹⁶⁵⁶ - Здесь в рукописи прожжено.

¹⁶⁵⁷ - Послание издается по единственному списку, сохранившемуся в сборнике Моск. Дух. Акад. XVI в. № (не разборчиво) л. 45–54.

¹⁶⁵⁸ - Издался по списку Москов. Син., бывшей Патриарш. библиотеки, рукоп. XVII в. № 791, л. 64–67. Старая каталогизация.

¹⁶⁵⁹ - В рукописи выцвело.

¹⁶⁶⁰ - Послание издается по рукописи Импер. Пуб. биб. XVI, в. Q, XVII, № (не разборчиво), из собран. Граф. Толстаго, отд. II, № 341 л. 116. Рукопись собрана, а отчасти и написана игуменом Волоколамского монастыря Евфимием Турковым. Хотя в списке, с которого мною издается настоящее послание, нет указаний ни имени Новгородского архиепископа, ни имени московского митрополита, к которому оно было адресовано, но с большею вероятностью это послание следует приписать Макарию,

которое он написал в бытность свою архиепископом в Новгороде, и следовательно адресовал его на имя митрополита Даниила. К такого рода предположению приводит самое содержание послания. Так, в послании неизвестный по имени митрополит представляется опекуном над в. князем Иваном Васильевичем (этому митрополиту «случися в великих попечениях пребывати о царском здравии, и о всенародном благо пребывании, и о избавлении языческаго нашествия»), каким действительно и состоял митрополит Даниил в отношении малолетнего Иоанна IV. В своем послании новгородский архиепископ много распространяется о болезни митрополита. Действительно в последние годы своего первосвятительства митрополит Даниил подвергался тяжелым болезненным припадкам, что известно между прочим из частного письма его к одному из своих почитателей (см. 113 страницу настоящего исследования). Послание новгородского архиепископа, упоминая о в. князе Иване Васильевиче, и о его младшем брате Георгии Ивановиче, умалчивал об имени правительницы Елены. Значит, если только признать справедливым делаемое мною предположение, послание написано было между 1538 (год смерти правительницы Елены) и 1539 (год удаления Даниила с митрополии) годами, и скорее всего в 1539 году. В послании новгородского архиепископа находится свидетельство о том, что митрополит, много заботясь о благе русского государства и благополучии в. князя, старается устроить в государстве «соединение во всяком деле и слове». В Январе 1539 года митрополит Даниил обращался к своей постве с окружным посланием о соединении о согласии и о любви. «Очень может быть, по поводу этого то самого окружного послания и частного письма митрополита, присланного вместе с ним новгородскому архиепископу, последний и отвечал своим, издаваемым ныне посланием». Священник П. Ф. Николаевский в своем и исследовании «Русская проповедь, в XV и XVI в. в». (журн. Мин. Нар. Просв. 1868 г. част. 137, 326, примеч. 1.) издаваемое мною ныне с именем Макария, как его автора, послание приписывает Феодосию архиепископу Новгородскому (1542–1551 г.), который представляется адресовавшим его к

митрополиту Макарию. В исследовании о. Николаевского нет никаких соображений, на основании которых он это послание приписывает именно Феодосию. В том самом рукописном сборнике, с которого мною издается послание и который пользовался в свое время и о. Николаевский, находится много посланий архиепископа Феодосия и все они сопровождаются указанием имени их автора, а между тем как об имени автора настоящего послания в сборнике умолчано. Характер содержания издаваемого послания самым положительным образом отвергает сделанное о. Николаевским предположение. Митрополиту Макарию никак нельзя приписывать того значения при дворе Иоанна IV, какое приписывается митрополиту в настоящем послании. Сначала митрополит Макарий был послушным орудием в руках Шуйских (Карамзин, VIII, 72), а потом когда Иоанн IV вступил в самостоятельное управление государством, м. Макария заслонил собою Сильвестр и Макарий вообще держался в свое продолжительное первосвятительство в стороне от государственных дел. Архиепископ Новгородский Феодосий известен несколькими оставшимися после него посланиями, но они не похожи на издаваемое послание. Все послания архиепископа Феодосия, как справедливо замечает преосвященный Макарий, (История Руск. Церкви. т. VII, 481) в содержании своем представляют весьма мало учительного и литературного. Между тем издаваемое послание отличается витееватостью языка и вообще красноречием свойственным вкусам древнерусских книжников. Феодосий не только не отличался большими литературными талантами, но он, в случае необходимости, обращался к услугам чужой литературной собственности. Явилась Феодосию необходимость написать пастырское послание в Вотскую пятину, он воспользовался для этой цели грамотой своего предместника, архиепископа Макария, адресованной в ту же пятину, и почти дословно повторил ее и в грамоте отправленной в Вотскую пятину от своего собственного имени (обе грамоты как Макария так и Феодосия находятся в Рукоп. Импер. Пуб. биб. Q. XVII, № 50 л. 299–316. срав. Дон. к Акт. Ист. I, № 43, 57–60 и № 28, 27–30). Подобным же образом

поступил архиепископ Феодосий и с своею грамотою в Псков: он буквально воспользовался здесь грамотой игумена Памфила, адресованной им к псковским властям, и выписал ее в своей грамоте (сравн. послание Феодосия в рукоп Новгор. Соф. библи. № 1480 л. 104–107 и послание Памфила в Доп. к Акт. Ист. I, № 22, 18–19). В своем пастырском послании к духовенству г. Устюжны Железопольской архиепископ Феодосий почти буквально повторил известное поучение к попом митрополита Кирилла II (Срав. Посание Феодосия в Акт. Ист. 1, № 298 и поучение к попом в прибавлен. к творен. Св. отец, ч. I, 424–432). Точно также отнесся Феодосий и к издаваемому мною с именем Макария послания. Ему представилась необходимость написать благодарственное письмо одному из своих пасомых – высокопоставленному боярину и блеснуть в нем своим красноречием и любезностью. Феодосий воспользовался издаваемым посланием Макария и выписал из него одно очень обширное место отличающееся особенным красноречием. Но в общем нужно сказать, что заимствование сделано по местам не вполне удачно. В своем послании Феодосий, на основании сделанного заимствования, называет послание к нему своего же духовного сына богодухновенным. В устах архиепископа Макария в его обращении к митрополиту, лицу облеченному самым высоким священным саном в церкви, название его послания богодухновенным имело некоторый смысл, хотя и здесь уже было заметно преувеличение. Но название Феодосием, архиепископом, послания своего же духовного сына – мирянина посланием богодухновенным уже слишком ни с чем несообразно и может быть объяснено только рабским отношением Феодосия к первоисточнику своего послания. В послании Феодосия есть и другие несообразности, объясняющиеся из одного и того же обстоятельства и источника (послание Феодосия к боярину в Рукоп. Импер. Публ. библи. Q. XVII, № 50. л. 129–131. Оно изд. в Древн. Росс. (не разборчиво). XIV, 240.) Таким образом по самому характеру своих литературных произведений, очень слабых, и почти всегда компилятивных, архиепископ Феодосий не может быть признан автором

известного красноречивого послания новгородского архиепископа к митрополиту московскому.

¹⁶⁶¹ - Георгий, второй сын в. к. Василия Иоанновича, родившийся 30 октября 1533 года. – П. С. Р. Л. т. VIII, 280.

¹⁶⁶² - Слово издается по рукописи Новгород. Софийской биб., ныне библиотеки С-ПБ. Духовной Акад. № 1296, л. 195–204.

¹⁶⁶³ - Памятник издается по рукописи Новгород. Соф. биб. № 1296, л. 211–220. Немногие мелкие отрывки из издаваемого памятника были напечатаны Забелиным по рукописному сборнику под названием Златоуст конца XVI или начала XVII в., находящемуся в Московской Оружейной Палате (Забелин. Опыты изучения русских древностей и истории, част. I, М. 1872, 185–188. Калачев, Архив историко-юридических сведений о России. 2 кн., полов. 2, отд. VI, 43–50). Только у Забелина эти отрывки взяты не из одного памятника, а они у него представляют из себя заимствования из разных источников. Так начальная часть издаваемого мною памятника у Забелина носит название «слова о правде». Название «слова» и внес в свое издание от Забелина; в рукописи Софийской библиотеки памятник не имеет пред собою никакого названия. Другая половина издаваемого памятника, по Забелину, представляет отрывок из слова о «кормчах и пьянстве».

¹⁶⁶⁴ - Слово находится в рукоп. Новгор. Соф. биб. № 1296, 176–195. Слово о любви, выдержки из которого здесь приводятся, представляет из себя замечательный литературный памятник древнерусского проповедничества. Оно все посвящено учению о христианской любви, которая описывается здесь в своих высоких чертах, какие указаны для нее И. Христом и Апостолами, и которая кроме того рассматривается здесь, что важнее всего, в связи с явлениями нравственной жизни древнерусского общества, заключавшей в себе не мало черт, противных этой основной заповеди христианской морали.

¹⁶⁶⁵ - Памятник издается по рукописи Москов. Синод. бывшей Патриарш. биб. из отдела неописанных рукописей, № 927, л. 184–186. Рукопись собрана и написана современником

стоглавого собора, иноком волоколамского монастыря, Вассианом бывшим архимандритом Возмицким. Настоящий памятник помимо своего исторического значения, как источника для характеристики нравственного состояния русского духовенства XVI века, имеет и ту важность, что служит новым доказательством подлинности определений Стоглавого собора, на которые его автор прямо и ссылается. На основании разных наказных списков, к разряду которых может быть до некоторой степени отнесен и издаваемый памятник, вопрос о подлинности определений Стоглавого собора разрешается в положительном смысле, к чему уже и пришли многие ученые историки. Илья Беляев. Наказные списки соборного уложения 1551 года. М. 1863 года. Макарий. История Русск. Церкви, том. VI. 220–227. А. Павлов. Еще наказный список по Стоглаву. Одесса. 1873 г., 1–4. Сравн. Прав. Соб. 1862 г., ч. III, Декабрь, Прав. Соб. 1863 г., ч. I, 87. 202. Наказная грамота м. Макария. Прав. Соб. 1863 ч. I, 317–421. Добротворский, статья: Каноническая книга стоглав или не каноническая.

¹⁶⁶⁶ - Изд. по рукописи Новг. Соф. биб. № 1466, л. 95–187.

¹⁶⁶⁷ - Издаётся по рукописи Соф. биб. № 1466, л. 191–221.

¹⁶⁶⁸ - Издаётся по Рукоп. Новгор. Соф. биб. XVII–XVIII в. № 1428, в лист л. 534–537, сравнено со всеми другими ниже указываемыми списками послания. Послание Максима Грека к Иоанну Васильевичу о брадобритии встречается в рукописях XVI (Рукоп. Кириллов. биб. № (не разборчиво) л. 22–27), XVII (Рук. Импер. Пуб. биб. XVII, F. № 38, л. 139–143) и XVIII веков (Рук. Импер. Пуб. биб. XVII, F. № 11, из собр. гр. Толст. отд. IV, № 39, л. 31–35). Оно встречается в полном списке сочинений Максима Грека (Рук. Импер. Пуб. биб. I, F. № 425. л. 464–467). На авторитет послания Максима о брадобритии ссылается патриарх Адриан и даже большую часть его приводит у себя в поучении. (Рукоп. Соф. биб. № 1503, л. 252–253).

¹⁶⁶⁹ - В рукоп. Импер. Пуб. биб. F. XVII, № 11, л. 31–35 слов педагогон, эфедрон не находится.

¹⁶⁷⁰ - Поучение издаётся по двум, совершенно тождественным между собою рукописным, спискам. Рукоп.

Сборн. биб. Кириллобелозерск. монастыря № (не разборчиво) л. 80–83 и № (не разборчиво) л. 41–42.

¹⁶⁷¹ - Поучение издается по рукописи Импер. Пуб. биб. О. XVII, № 10, л. 213, XVII века. Это поучение хотя и находится в рукописном списке XVII века, но по времени своего происхождения относится к XVI веку, и, по крайней мере по моему мнению, скорее всего к его половине. В поучении например поведение русских в церкви во время богослужения описывается в таких же чертах, в каких оно описывается и в Стоглаве. В настоящем поучении говорится: «мы неистовиии приходим (в церковь) аки на торжище и на позорище с гордостью и величанием и покланяемся образу Владыки Господа нашего Исуса Христа покровенными главами, а инии подпирающиеся жезлы, а инии приходят разволочася риз безобразно». В Стоглаве касательно того же самого предмета читаем: «безстрашие вошло в люди, в церквах Божиих стоят без страха, и в тафьях, и в шапках, и с посохи якоже на торжещи или на позорищи... и говор и ропот, и всяко прекословие и беседы, и смрадные словеса». Стоглав, изд. Казанской Акад., 65. Что же касается слов находящихся в издаваемом поучении и относящихся к крестному знамению, то они почти буквально взяты из Стоглава. Стоглав, казан, изд. 132–133. 136. Обычай являются в церковь с покрытою головою, в тафьях или в шапках никогда ни прежде ни после не был так распространен в России как в половине XVI века в царствование Иоанна Грозного. Против этого обычая писали: преп. Максим Грек (Сочин. част. II, 382–383), митрополит Макарий. Известно м. Макария правило о тафьях (Рукоп. Кириллов. биб. № (не разборчиво), л. 428 Стоглав, Казан. изд. 159), вошедшее и в Стоглав.

¹⁶⁷² - Слово, пропущенное здесь, не прочитано в рукописи. Судя по смыслу это слово должно прочесть: текли.