

Послания старца Артемия (XVI века)

С.Г. Вилинский

Предисловие

Предисловие

В 1899 году Историко-Филологическим Факультетом Императорского Новороссийского Университета была удостоена золотой медали моя студенческая работа под заглавием: «Жизнь и литературная деятельность старца Артемия (XVI в.)».

Последующие специальные мои занятия в области древнерусской литературы и особенно той эпохи, которая мне всегда казалось наиболее интересною общим характером культурной жизни своей – XVI и XVII вв., – обратили вновь мое внимание на деятельность старца Артемия, в которой до сих пор еще многое оставалось невыясненным. Нечего и говорить, что при этом студенческая работа не только должна была быть радикально переделана, но вместо неё создавалась совершенно новая работа, где главное внимание пришлось обратить на наиболее существенную и в то же время на наименее выясненную сторону – литературную деятельность Артемия. Донести исследование этой стороны дела до конца удалось, благодаря занятиям в библиотеках Петербурга и Москвы в 1903 г. и особенно во время летней командировки 1905 года. Общее впечатление, которое осталось после этих занятий: – жатвы много, а делателей мало; действительно, переводная и оригинальная патристическая литература так еще мало разработана у нас, что с трудом приходится прокладывать дорогу для разрешения исследуемых вопросов. Даже то, что уже сделано в этой области, во многом зачастую нуждается в дополнительных исследованиях, если не в переделке (таков, напр, вопрос о литературной деятельности Нила Сорского и, в частности, его отношение к юго-славянским религиозным движениям той эпохи). Немудрено, если эти условия отзовутся и на моем труде.

Нравственным долгом считаю выразить здесь искреннюю признательность Отделению Русского языка и словесности

Императорской Академии Наук за материальную (а с тем вместе и моральную) поддержку, оказанную как при упомянутой командировке, так и ранее – в 1903 и 1904 гг., когда я, благодаря этой поддержке, мог, с одной стороны, довести до конца магистерский экзамен, а с другой, – продолжать исследование как по данному, так и по некоторым другим вопросам. С тем же чувством признательности я должен упомянуть и лиц, тем или иным способом содействовавших моей работе; приношу поэтому сердечную благодарность: проф. В. М. Истрину, акад. А. А. Шахматову, В. В. Майкову, Н. П. Попову и А. В. Рыстенко.

С. Вилинский

Одесса. 25 окт. 1905 г.

I. Рукопись посланий

Первоначальные сведения о рукописи. Издание её. Недостатки издания: неверные чтения, пропуски, отступления от орфографии; глоссы. Замечания о правописании посланий. Содержание рукописи

Послания, приписываемые старцу Артемию, осужденному за вольнодумство в религиозных вопросах Московским Собором 1554 года и бежавшему вскоре после этого в Литву, находятся в ркп. Ундольского № 494 (в Моск. Публ. Музее). Первые сведения о них даны были в 1870 году в книге: «Славяно-русские рукописи Ундольского», где, под № 494, дано следующее описание рукописи: «Артемия старца послания против Будного и других еретиков, полуустав белорусский XVI века, на 201 лл., в 8-ку. Книга единственная, никому неизвестная. Сочинитель печатно у нас доселе слывет еретиком, тогда как Захария Копыстенский в своей Палинодии называет его ревнителем православия». Другое известие о той же рукописи дано Викторовым в книге: «Очерк собрания рукописей В. М. Ундольского». «Рукопись единственная», говорит он: «чрезвычайно важная для истории борьбы православия и реформации в Юго-Западной России, а равно и для решения спорного вопроса о личности самого Артемия, который в печати доселе слывет у нас еретиком».

Но надо заметить, что рукопись безыменная: ни одно из находящихся в ней 14-ти посланий именем Артемия не надписывается. Приписываются же они ему главным образом только в виду весьма правдоподобной догадки В. М. Ундольского, что именно он был автором их, как единственный и виднейший представитель юго-западной полемической литературы в 60–80 гг. XVI века.

Рукопись эта была издана в 1878 году Археографической Комиссией в IV томе Русской Исторической Библиотеки, под наблюдением П. А. Гильдебрандта. Издание это, впрочем, не отличается особенной тщательностью: встречаются изменения правописания рукописи, даже неверные чтения. Привожу список

этих промахов издания, как результат сличения печатного текста с рукописью на всем протяжении последней.¹

1. Неверные чтения, происшедшие от неправильного раскрытия титл или, по-видимому, вследствие недосмотра:

Столбец
и строка

Напечатано: В рукописи:

1211,4 нынѣ нѣс̃ (= несть)

1218,2 инным и' иным

1218,18 [по] человеку чѣко

1223,28 отлучатися ѿлучитися

1226,9 Христос Ха̃ (где а впрочем не дописано)

1229,16 о ѿ

1247,15 реченна реченно

1251,27 неприязненноенепрїазненъно

1263,26 нынѣ нѣс̃ (= несть)

1272,11 поругаем подражаем (хотя по смыслу контекста подходит поругаем)

1289,7 мощію мощно

1292,35 оставльшем оставивъшем

1293,9 умершаго оумрѣша

1293,23 дѣва два (= два)

1295,5 прїимите прїимете (буд. вр.)

1299,9 вѣке вѣка

1310,3 обрящутся обрѣщѣт

1312,19 нужно ноужею

1349,33 Моисею Моѿсеѿм

1351,23 любили любими

1362,7 себѣ себе (genet.).

1401,21 научитесь наоучитиса (infini).

1401,22 слова слово

1426,12 которой который

1426,19 онѣх ѿнѣм

1435,31 дѣлнѣй. К этому слову сделано совсем неосновательное примечание, будто «следует читать даннѣй», тогда как

смысл слова ясен: силе делнѣй, т. е. силе дел, – в этом утверждает и контекст.

II. Неверные чтения, происшедшие от ошибочного разделения и соединения слов и расстановки знаков препинания:

1220,24 *купляй*, ркп. *кѹплаи*; в виду контекста лучше разделить: *купля и...*

1231,42 точку лучше поставить пред *множицею*, а не перед *бо*, как в печатном тексте, и читать это место так: *ибо и еретици прочитают писаниа и научаются в них, обаче развращают себе. Множицею бо писание противу времени глаголет...* (Иначе предложение пришлось бы начать с союза *бо*, обычно не стоящего на первом месте).

1237,23–24 *страннии пришелци*, ркп. *странъныйи*; следует читать разделивши: *страннии (странъныи) и пришелци*.

1241,15 пред *аще* лучше поставить не точку, а запятую, так как предыдущее предложение не закончено (protasis).

1261,33–39 *внутре забытнаго*, ркц. *внѣтръ незабытнаго*.

1276,29 в ркп. запятая после *что*, а не после *видѣти* и так, по-видимому, вернее, а потому следует читать: *аще кто себе мнит видѣти что, не уразумѣ якоже достоит разумѣти...*

1277,29–30 *плоти сущей крови* – лучше разделить: *плоти, сущи и крови*.

1281,34 *велика яже*, ркп. *великаа*^ж = великая же.

1293,6 *но во*, ркп. *ново*.

1296,28 *такой* – следует разделить, в виду контекста: *тако и*.

1299,37 пред *егда* надо поставить точку, а в строке 39 пред *сие* – вместо точки – запятую: так больше соответствует общему смыслу этого места.

1325,25–26 *тайна ученіа*, ркп. *таиноѹченіа*: так ближе и к контексту.

1331,24 в ркп. точка не после *исполнити*, а после *гряди*: так ближе к точному смыслу текста.

1335,10 *сказав в*, ркп. *сказа в*.

1339,19 *труд на повелѣние*, ркп. *трѣна повелѣніе* = *трудна повеление* (а).

1361,10 не нужна запятая после *волнѣх* (в волнех скорбех).

1383,27 *той сам*, ркп. *тѣ и сама* (= *той и сам*).

1406,2 *связсе безаконы*, ркп. *свѣ^ж себе законы*.

1406,9 точку лучше поставить после *сих*, как и в рукописи.

1409,15 *въ прошаеши*, надо – *въпрошаеши*.

1409,37 *чюжа яже*, надо *чюжая же* (ркп. *чюжа^ж*).

1415,4 для сохранения смысла текста, запятую надо поставить перед *духа* (в ркп. здесь точка), а после *духа* не должно быть никакого знака.

Сюда же можно отнести:

1) ошибочную нумерацию выносок на столбце 1274: 3-ья помечена 4-ой, а 4-ая – 3-ьей;

2) ряд случаев, когда знак ` , находящийся в рукописи, совершенно не отразился в изданиях в виде *и*, как следовало бы: 1250,32 *кѣторы*, ркп. *кѣторѣ*; 1253,12 *учася*, ркп. *оучѣса*; 1269,37 *правы*, ркп. *правѣ*; 1293,21 *хотяще*, ркп. *хотѣще*; 1294,17 *апостольски*, ркп. *апѣльски*; 1298,20 *се*, ркп. *сеѣ*; 1306,15 *глаголя*, ркп. *глѣа*.

III. *Пропуски в изданном тексте, сравнительно с рукописью:*

1218,30 после *таковги* пропущено *бо*

1244,26 пред *имени* пропущено *от* (в ркп. от стоит над словом *имени*).

1262,34 *не*, ркп. *не^ж* = *неже*.

1267,4 *хотящих* ркп. *о'хотѣщи^х*.

1267,25 после *святых* пропущено *аплех было сѣтых* (ркп.)

1270,6 после *выше* пропущено *і*

1303,27 *глаголет* проп. *и*.

1381,3 *такоже* проп. *и*.

1385,39 пред *въсторгати* проп. *не повеле*.

1389,23 после *мужу* проп. *же*.

1405,2 после *бѣ* пропущено *бо*.

1405,13 *егда*, ркп. *егда^ж* = *егда же*.

1443,35 после *одѣянїа* пропущено *бо*.

Случаи вставки в рукопись отмечены в издании угловатыми скобками за исключением трех. 1247,4 *и*; 1333,28 *суть* (дважды, а в рукописи один раз; очевидный недосмотр) и 1359,28 – *яко*. К числу вставок же надо отнести и большую часть заглавий, не имеющих в рукописи; все вставленные заглавия отмечены в издании соответствующими примечаниями.

IV. Случаи отступления от орфографии подлинника

Сохранение орфографии подлинника сделалось в настоящее время неперенным правилом при издании с научной целью памятников русской литературы, будет ли то раскольничья тетрадка, комедия XVIII вела, или рукопись XII века: самая цель издания является побудительной причиной к сохранению всех особенностей оригинала, знать которые иногда не бесполезно в том или ином отношении. Тем более странно поэтому видеть ряд таких отступлений, к тому же не всегда еще и последовательных, в таком серьезном издании, как Русская Ист. Библиотека, издаваемая Археографической Комиссией. Чтобы не быть голословным, привожу ряд случаев указанного нарушения орфографии подлинника, при чем совершенно пропускаю случаи исправления явных описок подлинника, напр., такие: 1207,10 възписаша, ркп. възпиписаша; 1208,1 обрѣзаніе, ркп. обрѣзаніеніе; 1228,36 мощно, ркп. мнощно; 1230,26 псалмом, ркп. псалном; 1230,28 в малѣ, ркп. вналѣ и т. п.

Столбец
и строка

Напечатано:	В рукописи:
1207,8 Иерусалим	Іерусалим
1215,26 власть	власть
	надмены. Сравни. 1239,10 надмѣно, ркп.
1215,30 надмѣны	надмено и 1301,16 надмѣніем, ркп.
	надменіем.
1218,43 поношаемым	поношаемом
1225,33 внити	внїити
1232,10 вѣдѣти	видѣти
1237,34 постницѣх	посницѣх
1244,35 обрещѣ	обрѣщѣ
1245,3 прочая	прочѣа

1262,5	ненавидеще	ненавидѣще
1262,28	тѣлесе	телесѣ
1266,10	теченье	теченѣе
1271,35	истиного	истинѣного
1274,6	дей	дѣй
1274,28	вещѣх	вещех
1280,16	церквѣ	црѣкве
1288,5	блюдете	блюдѣте
1289,23	освецоных	освѣцоных
1296,1	праваа	праваа
1296,8	сѣдинетсѧ	сѣдинѣтсѧ
1296,10	соньмищ	соньмиц
1296,34	мѣстѣх	мѣстех
1304,34	речѣ	рѣчѣ. Срвн. 1442,32 речах, ркп рѣчах.
1305,10	словесѣх	словесех (то же и 1336,35; 1356,11 и друг.)
1307,17	от ихже	отыхже
1311,13	повелѣннѧ	повеленѧ
1314,32	свесменнаго	свесменаго
1322,14	умети	умѣти (то же и 1322,22)
1324,14	пшеницы	пшеници
1326,33	овѣгда	овѣгда
1327,34	наслѣдют	наслѣдат
1329,19	в себе	в себѣ
1335,9	знаменіе	знаменѧ
1339,20	словѣх	словех
1345,4	священик	священник
1358,6	филосѣфію	филосѣѳію
1361,16	милотех	милотѣх
1375,26	языцѣх	языцех
1378,23	есть	есть
1380,13	человѣк	члѣк
1385,20	поучаасѧ	поѣчаюсѣ
1393,11	хотѣщи	хотѣщи
1398,29	грѣсѣх	грѣсех
1437,25	любовь... любовь	в ркп. в обоих случаях одинаково: любовѣ, чем руководствовался издатель, ставя в одном случае ѣ а в другом ѣ?

1443,2 варварѣх варварех

Но особенно многочисленны случаи отступлений в окончаниях наречий; во всех тех случаях, где в рукописи конечной буквой наречий стоит *ь*, в печатном тексте мы находим непременно *е*; напр., ркп. *добрѣ*, печати *добре* (1283,11; 1294,34; 1301,25; 1304,39; 1306,5 и др); ркп, *явѣ*, печатн. *яве* (1309,2; 1311,3, 1316,6; 1353,26; 1380,34,); ркп. *неправѣ*, печатн. *неправе* (1218,10, 1250,27; 1278,24; 1342,19; 1351,6); ркп. *честнѣ*, печатн. *честине* (1227,37; 1235,16; 1245,5; 1284,5); ркп *оттолѣ*, печатн. *оттоле* 1343,12) и др. Случаев подобного отступления в правописании наречий я насчитал на всем протяжении рукописи 136; зато, когда в рукописи встретилось один раз *требе*, издатель счел нужным здесь изменить своему принципу: напечатано 1383,34 *требѣ*!

V. *Глоссы*. Непоследовательным является издание посланий и по отношению к глоссам, или замечкам на полях: некоторые из этих глосс попали в издание, другие – нет. Чем руководствовался издатель в данном случае, сказать трудно; во всяком случае, древность глосс не играла тут никакой роли, ибо все они писаны позднейшим почерком, и по цвету чернил отличаются от текста посланий. Несомненно, автору посланий они не принадлежат и являются результатом начитанности позднейшего книжника-читателя, как о том можно судить по глоссам, напечатанным на ст. 1225,44–45; 1289,38–42; 1289,43–46; и др. Но для оценки любознательности и начитанности книжника глоссы могут иметь некоторое значение. Привожу все пропущенные в печатном тексте глоссы:

A. *Глоссы, заключающие указания на источники помещенных в тексте цитат*: 1209,15 *іереміа*; 1209,22 *евреом а̑*; 1210,30 *ісаіа ѱ̑с дѣянїя*; 1213,30 *ап̑л петр а̑*; 1213,35 *ѱалом*; 1214,15 *за̑ а̑*; 1215,10 *іаков*; 1215,22 *коринѳом*; 1215,32 *іоанн*; 1215,38 *притчи г̑*; 1216,21 *евангеліе*; 1217,5 *коринѳом*, 1220,10 *е̑зекииль*; 1222,15 *ѱалом*; 1222,22 *іоанн*; 1222,25 *іаков а̑ ѱалом*; 1223,1 *коринѳом*; 1223,3 *к римлянѳом*; 1223,5 *тимоѳее*; 1223,40 *матѳеа*; 1224,2 *петр*; 1224,21 *ко евреом*; 1224,33 *ѱалом*; 1225,17 *іоанн*; 1226,43 *матѳеи*; 1227,33 *номоканѳны, закона правила*; 1228,35 *дїонисїе а̑реопагит̑*; 1229,9 *дѣянїя*; 1229,15 *іоанн*;

1245,28 к тимовою; 1246,29 іоанн; 1248,8 к римляном; 1248,5 ко галато^м; 1250,15 ісаіа; 1254,32 дѣянїи; 1264,40 іеремїа; 1265,27 коринѣом; 1267,18 коринѣом; 1268,8 матѣеи е; 1272,18 діонисій ареопаги^т; 1275,7 ѡалом; 1275,8 бытія в.

Б. Глоссы разного содержания: 1205,35 десятословие то есть в царствии сїи ꙗко; 1210,1 воздрема; 1213,10–12 еретиков научать, а не убивать; 1213,40–42 должны есмы на ꙗко да; 1215,8 не хвалитесь; 1224,8 рече нѣкии ѡ сѣх; 1224,27 пѣстынны^м непрестанное бжественное желаніе бывает; 1242,36 гдѣ єдиною завѣщавшѣ; 1244,40 ꙗко окрест его селение его; 1251,3–40 ѡ земли гласящїа о^т ѣтробы прорицающїа вслѣд дѣха своего ходящїа (sic); 1254,22–25 о учиненїи сынове скевины не послани быша на проповѣ^д того ради наскочи на ни^х бес; 1263,15 и мы; 1265,31–35 вси бо сѣхїи окрест еѣмъ принесѣт дари: ѡалом; 1270,42 не токмо; 1292,37 зделана или какои причины учиняет (после напечатанной глоссы); 1310–1313 – при перечислении ересей – слав. цифры на полях; 1381 – на обороте л. 149 ркп-и; адамля ества сый теб... обоого полѡ во имя отца и сына и сына (дважды, sic) и светаго духа аминь: великаго благода скрывает.

Описывая рукопись посланий, Ундольский замечает: «полуустав белорусский XVI века». Вряд-ли, однако, здесь имелись в виду какие-либо специально-белорусские палеографические особенности; весьма сходный почерк встречается, напр., в хронографе из собрания А. Н. Попова, № 2397 (М. П. М.), а этот хронограф происхождения южно-русского. Вероятнее думать, что Ундольский разумел особенности орфографии, дающие, действительно, основания говорить о белорусском происхождении рукописи. Так, хотя и не в большом количестве, в ней встречаются следующие характерные особенности белорусского наречия:

1) *Следы аканья:* 1302,8 памраченїа ; 1338,23 валхвы; 1424,8 путишештвію.

2) *Смена ч (щ) и ц :* 1281,4 сѣньмици; 1289,23 освещенных; 1296,10 соньмиц (так в ркп., напеч. соньмищ); 1317,32 обицал; 1398,28 оциченіе.

3) *Сохранение твердости гортанных:* 1215,15 благых.

4) *Твердость* р: 1232,17 нарычютьжеса; 1282,35 скрыжали; 1388,33 смотры; 1391,4 израднѣе; 1431,20 неизмѣрыму.

5) *Замена я через е*: 1241,8 прокленут; 1289,23 освещонных.

Но, с другой стороны, есть ряд особенностей, в равной мере характеризующих и белорусское и малорусское наречие:

1) *Появление в на месте неударенного у*: 1367,34 взаконяюща; 1389,19 и 1389,24 взаконенных; 1418,40 вгаждати.

2) *Появление ф на месте хв*: 1215,8 фалитеся; 1217,13 фалилися.

3) *Местоименный корень як- вместо как-*: 1293,29, 1294,22, 1346,8 якъ.

Наконец, рукопись представляет не мало особенностей, свойственных малорусскому наречию:

1) *Смешение ы и и*: 1204,15 нинѣшня (то же и 1224,39); 1208,19 нинѣ; 1219,23 височайшим; 1221,18 сокровищем; 1225,2 ридати; 1249,30 вѣри; 1252,30 слави; 1276,39 закривающе; 1314,10 прикритіем (то же и 1316,35); 1320,26 новооткрылося; 1353,8 тми; 1353,10 вѣми; 1354,15 тысяч; 1366,42 прикривающе; 1384,32 користем; 1394,17 нинѣшнем; 1208,34 созидаю; 1212,35 привныидоша; 1221,30 бысера ; 1234,10 непостыжнія; 1252,17 व्यраху; 1252,41 оправдытися; 1282,35 скрыжали; 1306,22 язычники; 1307,9 лжеименных; 1308,15 избыша; 1378,32 и 1431,24 быен; 1394,41 покорым; 1396,37 покорытися; 1418,37 презырати; 1437,31 недостыженіе; 1441,10 словесы; 1441,31 ныхже.

2) *Появление ѣ на месте и и обратно*: 1253,4 смѣренныя; 1359,36 видѣти (вм. вѣдѣти); 1386,45 завѣст; 1388,22 невидѣніем; 1390,2 смѣрай.

На основании этих особенностей орфографии, можно, кажется, несколько ограничить мнение Ундольского и полагать, что рукопись писана где-нибудь на границах белорусского и малорусского наречий; во всяком случае, её орфография свидетельствует о переходном говоре, в котором были не одни только белорусские особенности, но и малорусские. К тому же, Артемий называется старцем Острожским, по-видимому, по месту его жительства и деятельности. Хотя в рукописи заключаются послания, писанные им и в Московский период его

жизни и в Литовский, однако разница в месте написания посланий не отразилась заметным образом на орфографии: рукопись Ундольского не оригинал, а копия, и, как таковая, подверглась влиянию говора переписчика. Вряд-ли, впрочем, и язык самого Артемия не подвергся влиянию государственного языка Литовско-Русского государства – белорусского наречия. С этой стороны, интересно отметить ряд полонизмов, как одну из характерных примет белорусского наречия уже в эту пору: 1250,31 владость (władność); 1266,29 артикул (artykuł); 1273,25 выклады, 1289,20 выкладаете (wykład, wykładać); 1289,10–11 яко бы часу не мѣл; 1289,18 друковали, то же 1327,19 и 1425,23 (drukować); 1289,32 и 1317,33 мусит; 1427,25 мушу (musieć); 1306,27 иншіи (inszy); 1318,8 вѣмаш; 1321,8 приклад (przykład); 1322,19 шкода; 1425,28 нешкодныи (szkoda, szkodny); 1324,27 лист (письмо, list); 1333,27 свара (swar); 1351,36 скутовати (skutkować); 1425,21, абы (aby)²; 1425,24 кгрунтовныи (gruntowny); 1431,28–29 приимуеш закон мои през уста твои.

Послания Московского периода, отличаясь теми же орфографическими особенностями, не дают однако примеров влияния польского языка: лексический элемент устойчивее орфографического.

Я остановился на вопрос об орфографии посланий исключительно с целью проверки мнения Ундольского о белорусском происхождении рукописи. Так как рукопись не оригинал автора и так как поэтому её орфографические особенности не могут иметь мало-мальски важного, а тем более решающего значения в вопросах историко-литературного характера, возбуждаемых посланиями, – то высказанным я и ограничусь.

В рукописи содержатся следующие 14 посланий:

I. Лл. 1–57 (Ст. 1201–1266) – Послание к Люторским учителям.

II. Лл. 57 об. – 62 об. (Ст. 1266–1273) – Послание к князю Черторискому

III. Лл. 63–73 об. (Ст. 1273–1287) – Послание к Ивану Зарецкому.

IV. Лл. 73 об. – 105 об. (Ст. 1287–1328) – Послание к Симону Будному.

V. Лл. 105 об. – 130 об. (Ст. 1328–1359) – Послание к князю.

VI. Лл. 131–142 (Ст. 1359–1373) – Послание к сущим в скорби.

VII. Лл. 142 об. – 149 (Ст. 1373–1381) – Послание старца Артемия (без имени адресата).

VIII. Лл. 150–157 (Ст. 1382–1390) – Послание к царю.

IX. Лл. 157–164 об. (Ст. 1390–1400) – Послание старца Артемия (без имени адресата).

X. Лл. 165–180 (Ст. 1400–1420) – Послание вопросившему слова Божия.

XI. Лл. 180 об. – 182 об. (Ст. 1420–1423) – Послание брату отступившу.

XII. Лл. 182 об. – 189 об. (Ст. 1423–1432) – Послание Симону Будному.

XIII. Лл. 190–197 (Ст. 1432–1441) – Послание к царю.

XIV. Лл. 197–201 об. (1441–1448) – Послание Евстафию Воловичу.

II. Предполагаемый автор посланий

Указания на личность автора, извлекаемые из посланий. *Источники биографии Артемия*: соборная грамота, челобитные Сильвестра и Симеона, жалованные грамоты, свидетельства Курбского, Захарии Копыстенского и Венгерского, известия сказаний о Максиме Греке, Никоновская летопись, послания. Разработка этих источников: Руднев, Костомаров, гр. Толстой, м. Макарий, Малышевский, Лебедев, Жмакин, Занков, свящ Садковский, Калугин; краткие заметки в трудах других исследователей. *Московский период жизни и деятельности старца Артемия*. Сведения о жизни Артемия до игуменства и об условиях, влиявших на выработку воззрений его. Артемий в роли советника царя; поставление во игумена. Послание к царю. Деятельность Артемия в качестве игумена. Оставление игуменства; причины оставления. Процесс Артемия; разбор обвинений против него. Мнение о причинах осуждения Артемия: был-ли он еретиком? Близость Артемия к рационалистам и заволжским старцам. *Литовский период жизни и деятельности старца Артемия*. Религиозное состояние литовско-русского государства в половине XVI века. Свидетельство Венгерского о прибытии русских монахов в Литву. Свидетельства князя Курбского и Захарии Копыстенского о деятельности Артемия в Литве и отношении его к другим современным деятелям. Год смерти его. Общие заключения

Автор посланий не назван в рукописи. Печатный текст в заголовках некоторых посланий упоминает *старца Артемия*, но указание на принадлежность посланий именно этому лицу было сделано Ундольским по догадке на основании содержания посланий и соображения об исторических обстоятельствах их написания и обо всей вообще эпохе второй половины XVI века. Так как Ундольским была сделано лишь догадка, а другими исследователями она была принята почти без проверки, то, думается, это обстоятельство не исключает возможности более обстоятельного и методического исследования вопроса об авторе, с привлечением для разрешения вопроса и данных,

закрывающихся в посланиях, и других известий о предполагаемом авторе.

Прежде всего надо заметить, что в посланиях есть не мало мест, которые дают значительные указания на личность автора. Таковы: 1205,7–8; 1205,18; 1225,27–34; 1229,42–43; 1230,1–5; 1236,34–45; 1237,1–20 ; 1266,24–34; 1267,8–12; 1273,20–28; 1284,19–22; 1286,7–10; 1288,44–45; 1289,1–15; 1289,16–30; 1315,16–19; 1328,35–39; 1329,1–24; 1359,36–40; 1360,1–4; 1359–1373 ; 1386,18–31; 1390,30; 1392,22–27; 1392,33–41; 1393,1–9; 1394,17–25; 1397,25–37; 1420,21–36; 1423,5–9; 1427,25–35; 1438,8–38; 1438,39–45; 1439,8–16; 1440,1–44; 1441,1–6.³

Из этих мест мы знаем об авторе следующее: он направлял свои послания к некоторым известным лицам, имена которых очень легко установить (Иоанн Грозный, Симон Будный, Иван Зарецкий, Евстафий Волович, кн. Черторыжский), к людям, почему-либо близким ему и нуждавшимся в его советах и утешении («сущие в скорби»), к лицам, расходившимся с ним в религиозных убеждениях (люторские учителя, брат отступивший). В этих посланиях, на ряду с советами и мыслями религиозно-нравственного характера, автор касается и некоторых более частных, иногда прямо личных вопросов и отношений. Так, в послании *царю* он дает царю советы относительно чтения книг, предлагая прочесть беседы евангельские Иоанна Златоуста, а равно и сочинения Василия Великого; извещает царя, что послал ему книгу (И. Златоуста), поручив Кирилловским старцам доставить её, но старцы не доставили царю лично («забыли»), а передали Симеону, священнику Благовещенскому (1386,18–31). Далее, автор жалуется царю на то, что он, автор, подвергается лживым обвинениям и нападкам и просит царя рассеять возводимую на автора его недругами клевету (1438,8–38); он оправдывается в некоторых обвинениях и эти оправдания дают право считать его лицом, стоящим или стоявшим во главе какого-либо монастыря: таковы объяснения, что «дьяки не поют у нас у крестов», или что «портки нужна ради многие старцы носят», или что «правило келейное повально у нас есть, чтобы и тот не слышал, хто с ким в келии живет, а не на явление творити» (1439,8–30); мало того,

мы видим, что царь обращался к автору, спрашивая совета по вопросу о монастырском землевладении («как писано в книгах быти иноком») и автор устно и в письме сообщил царю свое мнение пред созывом собора: «писал на собор, извещая разум свой» (1440,1–44; 1441,1–6). Итак, по отношению к царю автор, по-видимому, некоторое время был человеком весьма близким, пользовавшимся доверием и уважением со стороны царя. Теперь, находясь в стесненном положении вследствие возведенных на него обвинений, автор просит царя расследовать дело, указывая, что недостойно царя «предати неверных ради клевет и ложно съставленных» и выражает уверенность, что дело скоро совершенно разъяснится (1438,39–45; 1439,1–7).

Послание к *сущим в скорби* показывает, что автор терпит какие-то страдания, стеснения, которые им не заслужены. Он считает себя правым, напоминает своим адресатам, «яко никогда же глагола или съмнехся в православней веры святыя единосущныя Троица, яко неции лжут на нас»; просит помолиться «о нашем окаянстве, да устроит человеколюбец не токмо нам, но и врагом нашим полезная»; далее, автор характеризует тех, кто являлся в роли его допросчиков или судей: «зриши-ли, яко не отчески, ниже братски хотяще исправити въпрошают, но яко волки, овчиною прикрившеся, ищут нечто уловити от уст наших» (1359 1373). Упоминания о страданиях, которым подвергался автор, вообще нередки и в других посланиях: так, он говорит о гонениях, воздвигнутых на него слова ради Христова (1392,22–27); о скорби, которую вызывает его участь у «благочестиваго в человецех» (1390,30); о многих напастях, претерпенных «в нынешнем хождении» (1394,17); о врагах, устремляющихся на убийство и изгнание царскою помощью, яко же и древние мучители, и составляющих «ложныя клеветы и неправды» (1397,25–37). Страдания эти так велики, «яко по премногу отяготихомся паче силы, яко ненадеятися нам жити» (1359,36–40).

Обращая письмо к *возлюбленному брату и в всех страданиях съобещнику*, автор вспоминает, что некогда и он сам, «не ощутив сущая в них (неправедных учениях) прелести

антихристового духа», «приложился» к неправым мнениям, которые теперь осуждает и за которые был наказан ниспосланными от Бога страданиями (1420,21–36); очевидно, послание – более позднего периода, когда автор объективнее отнесся к своим прежним страданиям и причине их и счел себя не вполне правым.

Ряд других посланий показывает в лице автора богослова-полемиста: иногда по собственному желанию, иногда по просьбе других, вступает он в полемику с проповедниками новых учений – лютеранами и антитринитариями. Из представителей последних противником автора выступает Симон Будный, к которому направлено два послания. Длинное послание адресовано также и к *Лютторским учителям*; в нем автор, не смущаясь теми обидными и бранными кличками («зело груб есм по вашуму словеси» – 1205,7–8; «укаряюще старого пса нарекоште мя» – 1225,28–29), которые давались ему противниками, обращается к ним то со словами убеждения и опровержения их лжеучений, то со словами мольбы – отстать от ложного пути и вернуться к истинной вере. Тон его всегда отличается кротостью и смирением и это самоуничижение не всегда есть только прием литературного этикета (1266,24–34; 1328,35–39; 1373,35–40 и др.), но по большей части этим тоном кротости проникнуто все изложение послания, напр., к Симону Будному. С другой стороны, содержание посланий обнаруживает у автора начитанность в Свящ. Писании и отеческих творениях и умение пользоваться доводами, почерпаемыми из этих источников.

Если к сказанному прибавить, что в посланиях есть указания на то, что автор – инок (1238,7–8); что он, по-видимому, некоторые послания писал, находясь не в родном краю, ибо применяет к себе слова псалма: «яко приселник аз от тебе и пришлец, яко же вси отци мои» (1201,15–16); что были, вероятно, и другие, недошедшие послания, которые автор или намеревался писать (1273,20–28) или написал (1392,38–39; 1440,1–4; одно послание к Симону Будному), – то это и будут важнейшие внешние данные о личности автора, которые можно извлечь из посланий.

Необходимость определить, в какой мере эти данные действительно подходят к личности старца Артемия, бывшего игумена Троицкого, приводит нас к рассмотрению дошедших сведений о жизни этого старца. Поэтому предварительно я помяну об источниках для биографии Артемия, а затем постараюсь изложить эту биографию так, как она выясняется из этих источников и в связи с некоторыми общими историческими условиями XVI века, могущими содействовать её уяснению.

Источники биографии Артемия

Источники биографии Артемия суть: 1) соборная грамота о суде над ним, 2) челобитные Благовещенских священников Сильвестра и Симеона, 3) жалованные грамоты на имя Артемия, как игумена Троицкого монастыря, 4) свидетельство Курбского об Артемии, 5) свидетельство Захарии Копыстенского, 6) известие Венгерского, 7) известия сказаний о Максиме Греке, 8) упоминание в Никоновской летописи, 9) приписываемые Артемию послания.

1) *Грамота о суде над Артемием* с соборным о нем приговором напечатана в Актах Археографической Экспедиции, СПб., 1836, т. I., № 239, стр. 249–256. Полное заглавие её таково: «Соборная грамота в Соловецкий монастырь о заточении бывшего Троицкого игумена Артемия, с прописанием соборного о нем определения». Грамота адресована от имени преосвященного Макария, митрополита всеа Руси, и собора, собравшегося для суда над Башкиным, игумену Соловецкого монастыря Филиппу яже о Христе с братией. После указания вкратце сущности ереси Башкина, в грамоте сказало, что Башкин оговорил Артемия; над последним наряжены были следствие и суд. Следует далее перечень обвинений, предъявленных Артемию, возражения на них Артемия и соборный приговор о нем, мотивированный выдержками из Иоанна Златоуста. Грамота помечена 24 января 7062 г. (1554 г). «Подлинник хранится в Архиве Соловецкого монастыря; писан на больших склеенных листах без скрепы. Быв сложен пакетом и запечатан черной восковой печатью, имеет на обороте надпись: Во честную обитель Боголепнаго Преображения Господа Бога и Спаса Нашего Иисуса Христа, во общий монастырь преподобных и богоносных отец наших Савватия и Зосимы Соловецких чудотворцев духовному настоятелю игумену Филиппу яже о Христе с братьей».⁴

Грамота важна для нас тем, что заключает в себе не только приговор, но как бы и протокол всего хода судебного разбирательства процесса Артемия с почти дословной

передачей и речей действующих лиц. Высказывать какое-либо подозрение в подлинности её или в верности передачи её хода процесса нет никаких оснований, как потому, что официальные документы являются вообще более или менее надежными данными, так и потому, что разбор всех данных грамоты приводит к несомненному выводу о подлинности её. Правда, можно быть несогласным с справедливостью обвинения Артемия по некоторым пунктам её, но относиться отсюда пристрастно к целому акту и умалять его значение, как протокола суда хотя бы даже неправого суда, нет оснований. «Некоторые историки», о которых говорит свящ. Садковский,⁵ разумея главным образом Жмакина, недоверчиво относятся к соборной грамоте именно потому, что членами собора были осифляне, а Артемий принадлежал к партии заволжских старцев; поэтому к обследованию грамоты приступают уже с предвзятым мнением о её несправедливом отношении к Артемию. Но дело в том, что какой-либо партийной тенденции и следа нет в грамоте: дело изложено, очевидно, так, как оно происходило на соборе, и потому странно было бы на таком основании отвергать грамоту или умалять значение её. Это, конечно, не исключает возможности сделать из этого памятника, объективно передающего хода дела, выводы и о борьбе партий, и об осуждении Артемия, и о личности судей, – именно потому, что при объективном тоне грамоты все это получило довольно точное отражение

2) Некоторые указания на личность Артемия даются и *челобитными священников Благовещенского собора Сильвестра и Симеона*, напечатанными в тех же Актах Арх. Эксп., т. I., стр. 246–249. Сильвестр и Симеон сообщают в этих челобитных митрополиту Макарию некоторые сведения о деятельности Артемия и его ученика Порфирия, о Башкине и вообще о событиях, предшествовавших суду над Артемием.

3) В тех же Актах Арх. Экспед., I т., на стр. 53, 56, 88, 98, 120, 123, 134, 135, 146, 151, 179, 182, встречаются *грамоты*, в которых имеются приписки об утверждении по просьбе игумена Артемия с братией за Троицким Сергиевым монастырем привилегий, пожалованных ему ранее этими грамотами. На стр.

353, в описи Царского Архива (№ 289), значится: «Ящик 222: а в нем соборные дела, списки черные Матфея Башкина, да Ортемья, бывшего игумена Троецкого и Феодоса Косова, и иных старцов; да в нем же книжка Ортемьева, Апостол, Еуангелие, писана полусловицею, и грамоты о побеге, как Ортем побежал с Соловков».

4) В сочинениях князя А. М. Курбского⁶ имеется на стр. 113, 116, 117, 118, 124 упоминание о процессе Артемия и о деятельности последнего. Курбский, щедро вообще расточающий эпитеты, к Артемию прилагает самые лестные из них и с яростью обрушивается на противников его. Можно ли вполне положиться на отзыв Курбского и считать его вполне беспристрастным? Придется ответить отрицательно: уже страстный, взволнованный тон Курбского – плохая порука объективного отношения к делу. А затем, если припомним, что враги Артемия – враги Курбского; что, лишившись родины, Курбский невольно сочувствовал тем, кто был в таком же положении, как и он; что в Литве, где он ближе познакомился с Артемием, последний прожил до его приезда уже несколько лет и, должно быть, успел уже стяжать себе славу защитника православия, несмотря на неприятности, происшедшие в Витебске: – не трудно будет понять, почему Курбский так горячо вступается за старца, прославленного ревностной защитой православия, награждает его множеством лестных эпитетов и громит его врагов. Поэтому, к показанию Курбского, явно благосклонному для Артемия и неблагосклонному для его врагов, должно отнестись крайне осторожно⁷ – к той именно части, где он говорит об осуждении Артемия. Единственный вывод из свидетельства Курбского, в отношении которого можно быть до некоторой степени уверенным, – это суждение о характере деятельности Артемия в Литве, тем более, что свидетельство Курбского здесь оправдывается и показанием Захарии Копыстенского и разбором содержания посланий Артемия. Вообще, показания Курбского можно принимать лишь тогда, когда они совпадают с данными, полученными из других источников и подтверждают их или подтверждаются ими.

5) О деятельности Артемия в Литве и защите им там интересов православия имеется еще упоминание и в *Палинодии Захарии Копыстенского*,⁸ по содержанию сходное с тем, что говорит об этом периоде деятельности Артемия Курбский.

6) У *Андрея Венгерского*, писателя XVII века, находим известие о прибытии в 1552 г. в Витебск из России трех монахов: Феодосия, Артемия и Фомы и о деятельности их в Витебске. Известие это возбуждает много недоумений, почему некоторые исследователи даже отвергают его, т. е. не относят именно к Артемию и Косому. Напечатано оно в сочинении Венгерского: «Systema Historico-chronologicum ecclesiarum slavonicarum per provinicas varias, praecipue Poloniae, Bohemiae, Lithuaniae, Russiae, Prussiae, Moscoviae etc. distentorum, continens historiam ecclesiasticam a Christo et apostolorum tempore, ad annum MDCL». Сочинение это, под псевдонимом *Adriani Regenvolsicii*, издано в первый раз в 1652 г.; в 1679 г. оно, уже во втором издании, вышло под настоящим именем Венгерского. Подробный разбор свидетельства Венгерского и высказанных исследователями мнений о значении его будет представлен при изложении Литовского периода деятельности Артемия; пока же замечу, что свидетельство Венгерского может быть принято, но с очень большими ограничениями.

7) В некоторых редакциях *сказания о Максиме Греке* (или жития его) находим упоминания об Артемии и его отношениях к великому святогорцу. Упоминания эти особенно интересны, потому что представляют некоторые данные, противоположные находящимся в других источниках. Но при ближайшем исследовании оказывается невозможным придавать серьезное значение этим данным, как подозрительным уже своим разногласием с прочими источниками, так и по нахождению их в сказаниях, незаслуживающих доверия. Я воспользуюсь теми выводами, к которым пришел по вопросу об этих сказаниях С. А. Белокуров в исследовании: «О библиотеке Московских государей в XVI столетии». (М. 1899 г.). Предварительно замечу, что, как указывает С. А. Белокуров,⁹ В. М. Ундольский, митр. Макарий и Е. Е. Голубинский еще раньше высказали довольно определенно и решительно мнение, что сказания о Максиме

Греке не внушают вообще доверия: это мнение было подкреплено весьма вескими соображениями С. А. Белокуровым в упомянутом исследовании.

Из числа «сказаний о Максиме Греке», напечатанных в книге С. А. Белокурова, упоминание об Артемии находим в напечатанных под №№:

1) 3-м, где имеется упоминание о том, что Максим «умолением Троицко-Сергиева монастыря игумена Артемия, изведен бысть из Твери и повелено ему жити в *Троицком Сергиеве монастыре*".¹⁰ Это известие, как отчасти совпадающее с показаниями других источников, (Курбский, стр. 35), может быть принято.

2) Под № 6 – «Сказание известно о приходе на Русь Максима Грека и како претерпе до скончания своего». ¹¹ Здесь также есть упоминание о факте ходатайства Артемия, хотя «царь и великий князь повелевает премудраго старца Максима грека с честью взяти к себе *на Москву* (а не в Сергиев монастырь, как в № 3) и быти ему во ослабе»;¹² но далее идет очевидно ложное известие о смерти Артемия во время игуменства, незадолго до смерти Максима: «прежде помянутому ж истинному братолюбцу живоначальные Троицы Сергиева монастыря игумену Артемию ко Господу отшедшу, бывает по нем спутшественник преподобный он старец, сый во глубокой старости». ¹³ Это известие о смерти Артемия должно быть отвергнуто, как противоречащее другим данным: соборной грамоте, челобитной Сильвестра и Симеона, свидетельствам Курбского, – где даются указания, что Артемий покинул игуменство добровольно, что он был судим, что он бежал, – словом, где представлены сведения, более соответствующие действительности. Причиной появления ложного свидетельства в этом сказании было, по-видимому, позднее составление его: оно составлено было¹⁴ в XVII веке (и во всяком случае после 1591 г.), а потому и включает в себе много несообразностей, заставивших Горского и Невоструева высказать, что «сказание написано человеком, не очень близко знавшим дело». ¹⁵

3) Под № 8 – «Надпись на таблице у гроба преп. Максима, бывшая в Троице-Сергиевом монастыре, 1702 г.». ¹⁶ Здесь

имеется лишь краткое известие, что Максим «по упрощению Троицкого Сергиева монастыря игумена Артемия изведен бысть (царем) из Твери и повелено ему жити в Троицком монастыре».¹⁷

4) Под № 9 – «Сказание о житии и страдании преподобного отца нашего Максима грека философа и проч.».¹⁸ В этом сказании довольно подробно рассказано, что Максим просил Артемия заступиться пред царем; приведена речь Артемия к царю с просьбой о помиловании Максима; царь, предварительно справившись у митрополита, вызывает Максима и объявляет, что дает ему «место покойно... у живоначалныя Троицы... у любезного твоего друга архимандрита Артемия»;¹⁹ затем рассказано о встрече Артемием Максима и о водворении Максима в монастыре, где он и «поживе при архимандрите Артемии в великой чести и похвале; прежде помянутому же братолюбцу живоначалныя Троицы Сергиева монастыря архимандриту нареченному Артемию за великия его добродетели архимандритом да будет у живоначалныя Троицы Сергиева монастыря. И он игумен Артемий отрицаешся велми славы и чести мира сего. И вечному животу приближившуся ему Артемию и ко Господу отшедшу во глубоце старости сый в лето 7064 году месяца сентября в 2 день. И бывает по нем спутшественник преподобный он старец мудрый истинный философ Максим»²⁰... Известие о Максиме Греке и об отношении к нему Артемия сходится с напечатанным под № 6, но отличается от него большою распространенностью и витиеватостью, обычными приемами автора этого жития Семена Моховикова.²¹ Житие составлено Моховиковым после 1721 г.²² и, разумеется, только на основании письменных источников, которыми он пользовался довольно свободно, то черпая дословно, то вставляя вымышленные речи, распространения и т. п. Поэтому сказанное о № 6 следует, с полной очевидностью, применить и к показаниям Моховикова.

Таким образом, из сказаний о Максиме Греке можно почерпнуть лишь одно по-видимому достоверное показание об Артемии, – что он явился ходатаем за опального святогорца и что ходатайство это было успешно. Прочие же сведения, как

очевидно недостоверные, явившиеся вследствие составления сказаний уже в XVII веке, должны быть отвергнуты.

8) Краткое известие о ереси Башкина и о последовавших за нею процессах Артемия и других заволжских старцев имеется также и в *Никоновской летописи* под 1553 (7061) г. (П. Собр. Р. Л-сей, т. XIII, стр. 232–233).

9) Наконец, в качестве источников для биографии Артемия могут быть привлечены и его послания. Конечно, в виду безымянности их, пользование ими, как биографическим материалом, должно быть значительно ограничено и те биографические указания, какие встречаются в них, могут быть принимаемы лишь в соответствии с данными других источников. Излагая биографию Артемия, я буду прибегать и к данным посланий, имея в виду, с одной стороны, представить биографию в более подробном и полном виде, с другой, – путем сопоставления данных той и другой категории (посланий и прочих источников) утвердить автобиографические указания посланий именно за Артемием.

Перехожу теперь к краткому обзору пособий по вопросу о деятельности старца Артемия, т. е. тех трудов, которые явились опытами разработки вышеуказанных источников наших сведений об Артемии.

Едва ли не впервые, после опубликования в 1836 г. в Актах Арх. Эксп. соборного приговора об Артемии, появились в печати сведения о нем в книге Н. Руднева: «Рассуждение о ересьях и расколах, бывших в Русской церкви со времени Владимира Великого до Иоанна Грозного», М. 1838 г. Собственно говоря, автор поминает об Артемии лишь попутно, – говоря о жидовствующих и о ереси Башкина; при этом, приведя отзыв Курбского, он замечает, «впрочем, по соображении дела и других обстоятельств, едва-ли можно оправдать Артемия».²³ В обширном примечании 126-м, на стр. 39–40 приложения, автор довольно подробно приводит все обвинения, которые возводились на Артемия, равно как и ответы последнего. Изложение здесь почти дословно передает текст соборной грамоты, чем и ограничивается автор, не пытаясь ни обосновать

высказанного в тексте исследования (на стр. 126) мнения, ни подвергнуть какому бы то ни было разбору судебную грамоту.

Спустя 25 лет вновь встречаем имя Артемия в исторической литературе и уже при более полном освещении его дела. В первом томе «Исторических монографий и исследований» Н. Костомарова (СПБ 1863 г.) находим статью: «Великорусские религиозные вольнодумцы в XVI веке: Матвей Башкин и его соучастники. Феодосий Косой».²⁴ Излагая историю религиозных движений в Московском государстве в XVI веке, Костомаров касается дела Артемия, представляет содержание соборной грамоты, приводит и свидетельство Венгерского, которое не считает заслуживающим доверия. В статье Костомарова ценной является попытка поставить в связь дело Башкина и Артемия с общими историческими условиями тогдашней культурной жизни русского общества; вот почему автор довольно подробно останавливается на ересь XV–XVI вв., выясняет сущность религиозного брожения,²⁵ вызвавшего дело Башкина и аналогичные процессы Артемия и Косого, определяет, наконец, и роль духовенства в этом движении. По отношению к предъявленным Артемию обвинениям автор стоит не на исторической точке зрения и обсуждая эти обвинения не с точки зрения собора, но с позднейшей, естественно, приходит к выводу, что Артемия еретиком считать не должно. В этом может быть некоторый недостаток работы Костомарова, равно как и в несколько свободном обращении с соборной грамотой, напр., говоря²⁶ о предъявленном Артемию обвинении в несоблюдении поста, автор замечает: «Артемий, без сомнения, оправдывался тем, что по духу Св. Писания и даже по примеру благочестивых мужей, предлагаемое дозволено есть и пост не должен выказываться наружно». Но соборная грамота дает ясный ответ Артемию: «И Артемей на соборе и сам сказал коли лучится ему из пустыни быти у христолюбцев и он рыбу ел, да и у Царя Великаго Князя на Воздвиженьев день сказывает рыбу ел же»;²⁷ иными словами, Артемий только признал факт нарушения поста; вряд ли можно предположить, что он решился бы приводить указываемые Костомаровым соображения: отрицание наружного поста-обряда едва ли было бы не объявлено ересью

в тот век преклонения пред обрядностью, и самый факт обвинения Артемия в нарушении поста (точнее, послаблении его) хорошо доказывает невозможность для Артемия отвечать так, как полагает Костомаров.

Равным образом, без серьезных оснований Костомаров считает неясным то место грамоты, где говорится о блудных грехах Артемия,²⁸ и другое – о наветующих, «которых Артемий почему *то* не назвал».²⁹ Неосторожным является и полное доверие к показанию Курбского: Костомаров писал свою статью тогда, когда послания Артемия еще не были известны, а свидетельство одного Курбского не могло бы, кажется, в виду известных условий, быть сочтено достаточно надежным основанием к тому, чтобы считать Артемия невинно осужденным. Теперь, когда у нас есть главнейший источник для суждения об Артемии (послания его), – мнение Курбского может быть принято, но для времени Костомарова Курбский – источник не вполне надежный. Несмотря на указанные мелкие недостатки, статья Костомарова все же интересна, как серьезная попытка дать правильное освещение процесса Артемия.

В 1868 г. в Вологодских Епархиальных Ведомостях (№ 15, приложения) было высказано в статье гр. М. В. Толстого: «Нечто об игумене Артемии, мнимом еретике» несколько замечаний в защиту Артемия. Доводы гр. Толстого, направленные к тому, чтобы доказать невиновность Артемия, основаны, можно сказать, на недоразумениях: гр. Толстой, напр., полагает, что Артемий на суде обличал и увещевал Башкина, чего на деле не было: в действительности Артемий был сначала приглашен судьей по деду Башкина; отзыв Захарии Копыстенского о характере деятельности Артемия в Литве гр. Толстой переносит и на Московский период этой деятельности и т. п. Все ошибочные суждения этой статьи нашли заслуженную оценку в труде свящ. Садковского,³⁰ поэтому я на ней больше останавливаться не буду. Скажу только, что заключение статьи: «думаем, что в личности Артемия является не единомышленник лжеучителей, а жертва подозрительного невежества того смутного времени»³¹ – могло бы показаться верным, если бы

было логически обосновано и подтверждено более несомненными данными, а этого мы не находим у автора.

Несколько страниц отводит делу Артемия и преосв. Макарий в VI томе Ист. Русской Церкви (СПБ. 1870 г.). Рассмотрев обстоятельства процесса Артемия, преосв. Макарий выводит следующее мнение, которое основывается исключительно на разборе судной грамоты. Указав на то, что Артемий не отвергал догмата Троичности и не был еретиком, примыкавшим к какому-либо определенному еретическому учению, он говорит, что Артемий однако, «любил вообще повольнодумничать о священных предметах веры, и хотел казаться, как ныне выражаются, либералом и на словах и в некоторых действиях; этим вольнодумничаньем, если бы оно ограничивалось даже тем немногим, в чем он сознался, он не мог не оказывать вредного влияния на православных, особенно людей простых, и потому Артемий осужден не неповинно, и ссылка его в Соловецкий монастырь была мерою благоразумною, если не необходимою».³² Затем преосв. Макарий подтверждает свою мысль указанием на то, что, если бы Артемий не чувствовал за собою вины, то ему не было бы нужды бежать как из Москвы, после обвинения его Башкиным, так и из Соловецкого монастыря после осуждения. Что же касается посланий Артемия из Литвы, где он выступает защитником православия, то преосв. Макарий, зная о них только по заметке в Ж. М. Н. Пр. (1867 г., июль), делает однако такое предположение, которое вполне согласно с его взглядом на дело Артемия, основанным, как сказано, исключительно на разборе судной грамоты: «если действительно таково содержание посланий, то это показывает что Артемий, наученный горьким опытом, отбросил свое прежнее либеральничанье и сделался твердым христианином в последние годы своей жизни, проведенные им в Литве».³³ В IX томе Ист. Р. Церкви, вышедшем в 1879 году, т. е. почти одновременно с появлением в печати посланий Артемия, преосв. Макарий говорит³⁴ о деятельности Артемия в Литве и приводит даже отзыв Захарии Копыстенского. Тем не менее, преосв. Макарий при написании и этого тома не был еще знаком

вполне с сочинениями Артемия: в прим. 337 (стр. 328) он говорит, что «послания Артемия против тогдашних ересей известны нам в отрывках (Слав.-русские ркп. – и Ундольского, № 494, стр. 263–370)». Это обстоятельство, конечно, помешало ему прибавить несколько новых данных к своему мнению.

В статье проф. И. Малышевского: «Подложное письмо Смеры» (Тр. Киев. Дух. Акад., 1876 г., кн. 2 и 3) находим несколько страниц, посвященных деятельности старца Артемия в Литве. Принимая свидетельство Венгерского о прибытии, в Витебск Артемия, Феодосия и Фомы, Малышевский тем не менее не находит возможным все сказанное Венгерским о Московских выходцах относить также и к Артемию. Последнего он отделяет от Феодосия и Фомы, которых, равно как и Игнатия, считает антитринитариями. Разбором данных о деятельности Артемия и тех отрывков из его посланий, которые были известны проф. Малышевскому, последний старается подтвердить свои взгляды на взаимоотношение литовских антитринитариев и московских, какими он считает Феодосия с учениками. Взгляд на деятельность старца Артемия в Литве и вообще на убеждения его, высказанный Малышевским, не многим, разнится от мысли преосв. Макария: автор признает Артемия строго-православным человеком и с тем вместе религиозным мыслителем, старавшимся поглубже вникнуть в дух религии и чуждавшимся крайностей обрядовой стороны её. Ложно понятый в Москве и Витебске и принятый за еретика, Артемий в Литве, «наученный горьким опытом, смущаемый крайностями вольнодумства, до которого дошли бывшие сообщники его, умерил и свое свободомыслие и понял, что здесь нужнее в данную пору защищать истины православия не от невежества или суеверий, а от «лжеименного разума», разума слишком смелого и самонадеянного, но граничащего с тем же невежеством».³⁵ Кроме того, в этой же статье проф. Малышевского находим много интересных данных о религиозном состоянии Литвы во время Артемия и о выдающихся деятелях тогдашнего религиозного движения: Радзивилле, Будном, Косом и др.

Н. Лебедев в статье: «Макарий, митрополит всероссийский» отводит главу процессу Артемия.³⁶ Указав мнение Курбского, кажущееся автору вероятным, – что в деле осуждения Артемия не малую роль играли крайности партийной борьбы, особенно вследствие перевеса, полученного иосифлянами при м. Макарии, автор разбирает данные о личности Артемия и его процессе. Судя не по одним только словам Курбского, а и по другим источникам, приходится признать, по словам Лебедева, что Артемий был привлечен к суду несправедливо; но разбор возведенных на него обвинений показывает противное, и среди них есть такие, в которых его безусловно нельзя оправдать. К тому же, можно подобрать еще показания в пользу виновности Артемия: некоторое уклонение от обрядов православной веры, замеченное царем и Сильвестром, и собственное его впоследствии сознание в заблуждениях. Поэтому нельзя говорить, полагает автор, о вражде иосифлян и пристрастном их отношении к Артемию, как представителю противной партии, как о мотивах осуждения Артемия. Взгляд этот грешит тем, что автор смешивает поводы осуждения с причинами.

В 1881 г. В. И. Жмакин в обширном своем труде о митрополите Данииле также коснулся дела Артемия на стр. 459 и слл. Все еретичество Артемия состояло, по его мнению, в том, что Артемий строго проводил воззрения преп. Нила Сорского на религию и все явления современной жизни. Жмакин не дает почти никакой веры соборной грамоте и выводы свои основывает исключительно на разборе посланий Артемия. Правда, из посланий лучше всего вырисовывается образ мыслей Артемия, но игнорирование судебной грамоты лишает исследователя несомненно ценного источника; мотивы осторожности, с какою Жмакин относится к судебной грамоте, слишком неясны и мнение, что «невозможно вполне доверять официальным документам – судным спискам»,³⁷ высказываемое автором, – голословно.

К 1887 г. относится статья П. М. Занкова: «Старец Артемий, писатель XVI века».³⁸ По времени, это, таким образом, первая статья, специально посвященная деятельности Артемия; другие исследователи касались Артемия и его процесса лишь попутно.

Статья Занкова является толковым пересказом биографических данных об Артемии; автор пользуется и посланиями, хотя и не приводит доказательств хронологического распорядка цитруемых им посланий. Изложением биографии Артемия автор и ограничивается; литературной деятельности Артемия он не касается вовсе, если не считать ссылок на послания.

Наконец, разбору данных о жизни и деятельности старца Артемия была посвящена и специальная монография свящ. Сергия Садковского: «Артемий, игумен Троицкий», напечатанная в Чт. М. Общ. Ист. и Древн., 1891 г., кн. IV и вышедшая затем отдельным оттиском (М. 1892). Это был первый труд, где были вполне приняты во внимание и новые данные – послания Артемия; поэтому от него можно было ожидать и возможной полноты и достоверности сведений и возможно подробного рассмотрения вопроса, более подробного, чем у предыдущих исследователей. К этому добавим, что труд о. Садковского посвящен исключительно Артемию; следовательно, личность последнего должна в нем получить полное и всестороннее освещение, отсутствие которого можно было объяснить в предыдущих трудах тем, что в большей части их (кроме статьи Занкова) Артемий и процесс его являлись, так сказать, *ad hoc* – для подтверждения выводов авторов. Я вкратце представлю сведения о труде свящ. Садковского, к которому, особенно в случаях разногласия с ним, мне не раз придется возвращаться.

Во «Введении» своего труда свящ. Садковский, указав на общий характер XVI века и на неопределенность мнений о деятельности Артемия, высказывает, что решительное суждение о том, будто Артемий еретиком не был и был осужден невинно, – такое суждение, раз оно делается на основании разбора посланий, является поспешным, так как необходимо принять во внимание и время составления этих посланий. Затем автор приступает к рассмотрению религиозного состояния современного Артемию Московско-Русского общества: здесь он говорит о приверженности русских к обрядовой стороне религии и к мертвой букве священной книги; ссылка на пример Максима Грека подтверждает его слова. Далее, автор касается ереси жидовствующих, при чем примыкает к сторонникам того мнения,

что эта ересь имела мало общего с иудейством, а являлась скорее всего плодом «русского вольномыслия, имевшего место особенно в Новгородском крае»;³⁹ из этого «вольномыслия, порожденного ересью жидовствующих» он выводит ереси Башкина и Косого, полагая, что для этих ересей была подготовлена именно туземная почва («вольномыслие») и что слишком невелико было действие религиозных брожений, замечавшихся на Западе в это время. Затем следует очерк состояния современного Артемию русского монашества, где автор охарактеризовал существенные черты воззрений обеих партий – иосифлян и заволжских старцев, не прибавив, впрочем, новых соображений к тому, что было известно об этом и раньше. Этим очерком религиозного состояния русского общества в XVI веке и очерком состояния русского монашества ограничивается «Введение».

Далее идут две главы: «Артемий, бывший игумен Троицкий, на Москве» и «Артемий, бывший игумен Троицкий, в Литве». Глава I разбивается еще на две части: «Артемий – сторонник заволжских старцев» и «Соборный суд над ним». В первой части заключаются те немногие биографические сведения, какие можно почерпнуть непосредственно из данных об Артемии. К этому периоду жизни Артемия автор относит пять посланий: 1) к сущим в скорби слова ради Божия, 2) к царю, 3) анонимное послание («старца Артемия»), 4) к вопросившему слова Божия, 5) к царю Иоанну Грозному;⁴⁰ остальные послания относятся им к Литовскому периоду жизни Артемия. Вторая половина главы представляет изложение процесса Артемия с подробным разбором обвинений; о. Садковский приходит к выводу, что «Артемий осужден сбором не невинно».⁴¹ Попутно он старается опровергнуть все возражения в защиту Артемия и, наконец, группирует надвое причины осуждения: одни касаются поступков Артемия (сознание в блудных делах, клевета на духовника, тайное бегство из Москвы и пр.), другие – образа мыслей его (отрицание постов, заукойных молитв). Собор, по его мнению, не видел в Артемии еретика, и причины первого рода послужили к лишению сана. Что же касается религиозных мнений Артемия, то последние представляются автору «до

крайности развитым учением заволжских старцев».⁴² Отмечу здесь же внешний недостаток этой главы: о посланиях говорится почти в начале главы, между тем как, если они писаны (как полагает о. Садковский) частью во время суда над Артемием, то всего удобнее было бы разбирать их последовательно, или отложить их разбор на конец главы; иначе получается неполное впечатление, и судебное разбирательство со всеми подробностями, имеющими немалое значение для понимания посланий, излагается после разбора их. К тому же, самый порядок, в котором рассмотрены послания, – не хронологический, а такой, в каком они напечатаны, является несколько странным, отрывочным; при группировке посланий по времени их написания можно было бы уловить общую связь их и, следовательно, лучше использовать их в качестве биографического материала.

Вторая глава также разбивается на две части: «Краткий очерк религиозного состояния Литовско-Русского общества до и в период жизни Артемия в Литве» и Артемий – защитник православия». В первой части главы подробно рассмотрена история различных вероисповеданий в Литве и взаимоотношение их в XVI веке, т. е. представлен обзор религиозного состояния Литвы в рассматриваемый период. Затем, во второй половине главы автор переходит к свидетельству Венгерского о прибытии Артемия в Литву и к роли Артемия в Литве. Вполне православный характер деятельности Артемия в Литве находит у автора объяснение в том, что хаос вероучений и ересей, встреченный Артемием в Литве, заставил его одуматься, поглубже вникнуть в свои мнения и привел к тому, что, покинув свои прежние заблуждения, Артемий горячо выступил на защиту православия. А этот вывод есть тот же, который был сделан некогда и преосв. Макарием и Малышевским.

Возникает теперь вопрос: – не есть ли работа о. Садковского «последнее слово» по данному вопросу и не окажется ли излишним всякое новое исследование, как могущее привести к повторению того, что уже было раз высказано? Моя работа должна дать, так сказать, практический ответ на этот

вопрос; здесь же довольно будет сказать следующее: помимо разных деталей исследования, которые всегда могут вызывать место замечаниям и разногласиям, труд о. Садковского создает возможность появления исследования, которое должно поставить своей целью более тщательное рассмотрение двух главных сторон вопроса: биографии старца Артемия и его литературной деятельности. Из вопросов биографического характера наиболее важными являются следующие: 1) можно ли считать Артемия только последователем заволжских старцев, «до крайности развившим учение» последних или же следует отличить и влияние на него тогдашних рационалистических учений? 2) Не следует ли в осуждении Артемия видеть и проявление партийной борьбы иосифлян и заволжских старцев, а не одно лишь последствие провинностей самого Артемия? Еще менее обследованной свящ. Садковским оказалась литературная деятельность Артемия; здесь является необходимым: 1) точнее определить хронологию посланий, 2) указать хотя бы главнейшие литературные источники посланий, 3) определить отношение посланий к другим произведениям русской литературы XVI века и в частности установить отношение посланий к проникновению западного влияния, довольно характеристичного для XVI века, 4) привести более положительные данные принадлежности посланий именно Артемию. Таким образом, нельзя сказать, что статья свящ. Садковского исчерпала вопрос: остается еще немало работы.

Можно отметить еще мнение Ф. Калугина в его диссертации о Зиновии Отенском (СПб. 1894 г.). В лице Артемия Калугин видит строгого последователя идей Нила Сорского и заволжских старцев. Обращаясь многократно к посланиям Артемия, особенно в тех случаях, где наблюдается какое-либо сходство между последним и Косым, Калугин пытается установить взгляд на Косого, как на Артемьева ученика, и приводит те места из посланий Артемия, из которых Косой мог сделать крайние выводы. Впрочем, крайности учения Косого, да и вообще все заблуждения его Калугин не отождествляет с воззрениями Артемия и, оговорившись, что заблуждения Артемия вообще не выходили из области обрядовой внешности, продолжает: «в

сфере других чисто-теоретических верований характера догматических и нравственных требований он, несомненно, не заслуживал упрека».⁴³ Приведя затем упоминание Артемия о клеветах, возводимых на него, и слова его: «слово же наше всегда есть к хотящим спастися о заповедях Христовых. И елика же сопротивна, иже от невнимания писаний привнийдоша на пакость житию, не похваляем», – г. Калугин заявляет: «с этой характеристикой и должен остаться Артемий в истории».

До сей поры в обзоре пособий по изучению вопроса я останавливался только на таких трудах, которые дают какое-либо новое, оригинальное и своеобразное освещение вопроса, имея в виду специально Артемия или ближайших его единомышленников. Но, кроме указанного, упоминания об Артемии и его деятельности можно встретить во многих научных трудах, касающихся XVI века. В большинстве случаев это суть упоминания «мимоходом»; ограничусь поэтому указанием только некоторых из них.

Так, в книге Л. П. Рущинского: «Религиозный быт русских по сведениям иностранных писателей XVI и XVII веков» находим свидетельство Регенвольского (А. Венгерского) о прибытии Феодосия, Артемия и Фомы в Витебск (стр. 189).

У проф. А. С. Павлова в «Ист. очерке секуляризации церковных земель в России»⁴⁴ упомянуто о взгляде Артемия на монастырское землевладение и протесте его против церковных имуществ.

О том же взгляде Артемия, по выдержке из упомянутого труда Павлова, встречается несколько строк и в труде проф. В. Сергеевича: «Русские юридические древности», СПб., 1896 г., т. II, вып. II, стр. 545.

П. Н. Милюков в «Очерках по истории русской культуры»⁴⁵ замечает между прочим, как объяснение перемены Артемием в Литве прежних мнений, что там «непривычная атмосфера религиозной свободы подействовала на Артемия, испугала его и, в противоположность крайностям своих литературных противников – Косого и Будного, – он сделался защитником умеренного православия». Тот же факт перемены Артемием воззрений выясняется и о. Садковским, но только последний

выводил эту переменную из продолжительных размышлений Артемия над множеством ересей, из серьезной работы мысли; при чем о. Садковский подтвердил свое мнение соответствующими выдержками из посланий, а г. Милюков в подтверждение своей гипотезы о робости Артемия «пред непривычной для него атмосферой религиозной свободы» не привел ни одного факта, ни одного довода; между тем свидетельства Венгерского и указаний в посланиях было вполне достаточно, чтобы понять весь процесс переработки воззрений, пережитый Артемием.

Наконец, упоминания об Артемии и его деятельности в виде небольших заметок можно найти еще в трудах И. Н. Жданова,⁴⁶ И. Емельянова,⁴⁷ Лукашевича,⁴⁸ А. Н. Пыпина,⁴⁹ Е. Е. Голубинского,⁵⁰ и многих других.⁵¹

Теперь, обзрев наши источники и пособия по данному вопросу, мы можем приступить и к более подробному рассмотрению заключающихся в них данных.

Московский период жизни и деятельности старца Артемия

Год рождения старца Артемия неизвестен, но, очевидно, должен быть отнесен к началу XVI века. Неизвестно точно и место его рождения, но, судя по тому, что первоначально он проживал в Псковском Печерском монастыре, можно предположить, что он и происходил из Пскова или окрестной местности. Не сохранилось никаких свидетельств ни о его родителях, ни о его воспитании, ни вообще о жизни его до поступления в монастырь.⁵² Однако не трудно видеть, какие обстоятельства способствовали выработке его мирозерцания. Если ему не пришлось быть свидетелем подавления ереси жидовствующих, то все-же он был окружен очевидцами и ереси и кровавой расправы с нею. В Москве мог быть благосклонно принят принцип, провозглашенный Иосифом Волоцким: «грешника или еретика руками убить или молитвою едино есть»;⁵³ там могли соглашаться с иосифовым толкованием слов Златоуста: «недостойно нам убивати еретиков» в таком виде: «главная мысль заключается в слове *нам*, т. е. епископам, священникам и инокам не должно этого делать самим; если бы Златоуст говорил тут не о царях и судьях, то он не сказал-бы *нам*».⁵⁴ Но не то было в Новгороде и прилегающей области: здесь помнили еще лучшие дни культурного процветания великого вольного города и это культурное процветание оставило еще здесь свои следы, приучив население с бóльшей свободой и с бóльшим критицизмом относиться к религиозным мнениям Ересь жидовствующих (а раньше – стригольников), найдя здесь более благоприятную почву в смысле наименьшего сопротивления себе и наименьшей затраты усилий в борьбе с господствовавшими дотоле взглядами, здесь-же начала распространяться. Если некоторые видели в ней чистый иудаизм, то «для многих она была рационалистическим учением, основанным на ветхозаветных книгах; для большинства-же она была просто школой, которая затрагивала великие вопросы отношений человека к Богу и приучала

человека не останавливаться на внешней набожности, но искать внутреннего смысла религии любви».⁵⁵ Эту великую школу и прошли новгородцы и псковичи, область которых была более всего охвачена ересью. Зародыши «ереси», в смысле ли «религиозного вольномыслия», в смысле ли стремления овладеть духом, сущностью религии уцелели не в одном только Новгороде, а и повсюду, где сильно было прежнее новгородское политическое и культурное влияние, даже в заволжских северных пустынях. На суровые требования Иосифа казнить еретиков заволжские старцы отвечали: «кающихся еретиков церковь Божия приемлет простертыми дланями. Грешных ради Сын Божий придет бо и спасти погибших»,⁵⁶ и, несомненно, этот ответ, хотя и вытекавший не из сочувствия учению еретиков, а совсем из иных оснований, более приходился по духу жителям новгородской области, чем суровые меры Иосифа. Естественно полагать, что и Артемий, вступив в монастырь, не остался чужд этому прогрессивному движению в среде тогдашней передовой части общества – духовных людей. Можно даже положительно утверждать, что на него более имели влияние представители новых либерально-прогрессивных идей, чем консерваторы-иосифляне. По крайней мере, он не довольствуется принятием на веру положений религии, как то сделал бы иосифлянин: он хочет испытать веру других народов. Печерский монастырь находился всего в 56 верстах от Пскова, на границе Лифляндии.⁵⁷ Артемий отправляется в ближайший лифляндский город Нейгауз поспорить о вере, точнее – ознакомиться с проникшим уже в Ливонию протестантизмом. На соборе, осудившем Артемия, ему ставили в вину, «что ездил он из Пскова в новый городок Неметцкой и тамо веру их восхвалил».⁵⁸ Артемий и сам сознался, что ездил «и говорил с неметцким князем: есть ли у них таков человек, с кем бы ему поговорить книгами. А то, сказывает Артемей, на уме у него было, что было ему говорить, как хрестыанской закон с Римским законом, по тому ли, как у нас; и такого ему человека книжного не сказали, с кем было ему книгами говорить».⁵⁹ Нельзя не видеть здесь общей характеристической черты лучших людей тогдашнего общества: недовольство традиционными

воззрениями и искание истины, где бы она ни казалась, – в ереси ли, у латинян ли, у протестантов-ли. Артемий, ведь, очевидно, ничего не отрицает: он только сомневается и, не находя, должно быть, необходимого удовлетворения своей любознательности в ответах окружающей братии и в монастырских книгах, он хочет поговорить с людьми, стоящими на иной точке зрения, с терпимостью относясь к их мнению, полагая, что, может быть, они, со своей точки зрения, правы, и желая овладеть исходным пунктом их вероучения: черта опять-таки такая, которая была бы не свойственна консерватору-иосифлянину.

По всей вероятности, здесь же, в Печерском монастыре, Артемий начал знакомиться с произведениями отечественной и иноземной духовной литературы: по крайней мере, о его хорошем знании патристической литературы свидетельствуют отзывы Курбского, напр., в письме к Марку Сарыгозину. С другой стороны, приписываемые Артемию послания подтверждают явно, что автор их был начитан в произведениях Василия Великого, Исаака Сириянина, Иоанна Дамаскина, Григория Богослова, Дионисия Ареопагита, Ефрема Сирина, Максима Исповедника, Нила Сорского, Максима Грека и других духовных писателей. Такая начитанность, конечно, не мешала ему впоследствии в посланиях, по обычаю древних книжников, ссылаться на свою грубость, невежество,⁶⁰ и ссылаться на то, что пишет не от своего разума, а на основании «божественных писаний», а тем самым подкреплять суждение о своей начитанности.

Чтение Артемием патристической литературы и изучение её началось, полагаю, во время пребывания его в Печерском монастыре, т. е. тогда, когда мы заметили у него первый проблеск критического отношения к религии, выразившийся и поездке в Лифляндию для прения о вере.

Из Псковского Печерского монастыря Артемий переселился в заволжские пустыни. Здесь он мог в лучшей степени и гораздо основательнее ознакомиться и с новыми веяниями русской религиозной мысли (учением Нила Сорского) и с их реальным проявлением – своеобразной организацией монашеской жизни.

В то время, как иосифляне, создавая общежительные монастыри, по уставу Иосифа Волоцкого, особенно ревностно заботились о наружном исполнении монашеских и вообще религиозных правил, здесь, в заволжских пустынях, развился и утвердился другой вид подвижничества – скиты. Введение устава скитской жизни принадлежит преп. Нилу Сорскому; особенно замечателен его взгляд на задачи монашества, служивший основной идеей его устава.

Монах должен заботиться не столько об умерщвлении плоти, сколько о внутреннем, духовном самосовершенствовании; его мысль должна быть направлена на изучение сущности «божественных писаний»; но так как «писания многа, но не вся божественна суть», то в задачи изучающего писания входит еще критический разбор качества предлагаемых ими мнений. Монах должен, изучая писания, вдумываться в них, должен стараться постигнуть дух их и осуществить его на деле путем борьбы со своими страстями, пороками, недостатками. Это «умное делание», эта внутренняя духовная работа размышления над сущностью религии и морали с целью избавления от страстей и для самоусовершенствования и отличает устав Нила Сорского, обращая мысль подчиняющегося ему инока на дело внутреннего благочестия, а не внешнего по преимуществу, в противоположность уставу Иосифа Волоцкого. Исходя из этого же стремления выдвинуть внутреннюю сторону религиозных установлений, Нил Сорский и монахи основанных по его уставу скитов явились и противниками монастырского землевладения и вообще всяких стяжаний: цель инока – духовное совершенствование; инок должен всецело к нему стремиться, отторгаясь от всего земного, материального; поэтому то он и дает обет нестяжательности. Монах должен своим трудом добывать себе пропитание и не в излишних, а лишь в самых необходимых размерах. Между тем на Руси монастыри в то время владели огромными количествами недвижимых имений. Нил Сорский, а впоследствии его ученики выступают противниками монастырского землевладения, но встречают немедленное противодействие со стороны Иосифа Волоцкого и

его партии: возгорается упорная борьба, идущая чрез весь XVI век.

Вообще, говоря о заволжских старцах, нельзя не отметить, что дух времени отразился на них. Они также были охвачены смутным стремлением к истине, стремились познать её, и обратили внимание на внутреннюю, духовную сторону христианства, идеи которого могли дать ответ запросам их души. Может быть, формы, в которых выражалось это стремление, обязаны были своим происхождением иноземному влиянию, о чем будет еще речь идти у нас дальше, но фактом следует считать, что иноземное учение не привилось бы, если бы не было подготовлено для него туземной почвы.

Выдвигая на первый план нравственное самосовершенствование путем очищения души от страстей и греховных помыслов и считая лучшим для сего средством стремление овладеть сущностью религиозного учения и работу самоисправления, заволжские старцы, естественно, ставили обрядность на второй план, не придавая ей первого и всеопределяющего значения в духовно-религиозной жизни человека. Этим они в сильной степени разнились от современников, державшихся буквы закона и до некоторой степени приближались к искателям истины, впадавшим иногда по неведению в ересь (Башкин, Висковатый). Но заволжских старцев в ереси упрекнуть нельзя: их учение не выходило из пределов догмы христианства и ничем не разнилось от последнего. Они только старались углубить понимание учения Христа и проникнуть в дух его. Для их времени это было действительно нечто новое, небывалое и далеко не для всех современников понятное.

Ясное дело, что это прогрессивное движение на религиозной почве могло и должно было встречать противодействие именно потому, что сущность его не всеми понималась ясно и, кроме того, находилась в несоответствии с установившимися традиционными воззрениями. Противодействие было оказано партией консерваторов, во главе которой в начале XVI века стоял Иосиф Волоцкий. Первое столкновение произошло в вопросе об отношении к еретикам-

жидовствующим. Иосиф и Геннадий Новгородский предавали их казни, подкрепляя свои доводы ссылками на Св. Писание, предание, отеческие творения и практику церкви. Нил Сорский и его ученики, наоборот, протестовали против строгих мер, требуя не наказания еретиков, а исправления их, как заблуждающихся, и ссылаясь на дух кротости и всепрощения, проникающий учение Христа. Возникла полемика, получившая свое отражение и в литературе. Другим и еще более острым (судя по продолжительной борьбе) вопросом, в котором разделились мнения иосифлян и заволжских старцев, было монастырское землевладение, о чем еще будет сказано дальше.

В заволжских пустынях Артемий мог еще более развить в себе то стремление к более сознательному пониманию религии, которое мы видели у него во Пскове. Проживая в заволжских скитах, а именно в Порфирьевой пустыни, он, по свидетельству Курбского,⁶¹ сблизился с блаженным Феодоритом и другими старцами, выступившими впоследствии на защиту его. Это сближение должно было еще более ознакомить его с идеями Нила Сорского, ибо предание о них здесь сохранялось строго, и с осуществлением этих идей в практике иноческой жизни. Мы видим подтверждение этого в посланиях: в одном из литовских посланий Артемий заявляет, что «похвальнее общаго особое житие»,⁶² т. е. одобряет скитский устав Нила Сорского; в 1551 году он высказывает себя царю противником монастырского землевладения, что опять таки в духе заволжских старцев; самый процесс его, как будет показано, обнаруживает в нем последователя идей Нила Сорского.

Должно быть, слава об умном, начитанном монахе и при том человеке строгой жизни дошла до царя, и последний решил дать ему видный и ответственный пост игумена Троицкой обители, оставшийся вакантным после Серапиона Курцева, назначенного архиепископом в Новгород. Еще и ранее того, а именно в 1548 г., Артемий был приглашаем в настоятели Корнилиева монастыря;⁶³ неизвестно, по какой причине он отклонил это предложение. Упоминая об этом факте в послании к царю, Артемий одновременно приводит на память, что тогда он явственно высказал свои воззрения на монастырское

землевладение: «а говорили есми тогда явственно, коли звали мене в Корнилиев».⁶⁴ Вероятно, эти воззрения, наряду с книжностью Артемия, также были причиной вызова его царем в Москву. В том же послании к царю есть указание (ст. 1440) на другое послание, писанное автором царю на собор; по-видимому, царь спрашивал Артемия относительно вопроса о монастырском землевладении, который предполагалось поднять на соборе, и Артемий высказал ему свой взгляд. Такого мнения держится и исследователь истории Стоглава И. Н. Жданов.⁶⁵ Примыкая к мнению последнего, П. М. Занков указывает, что открытие Стоглавого собора произошло 23 февраля 1551 г., а Артемий наречен на игуменство около 17 мая того же года».⁶⁶ назначение игуменом было, очевидно, наградой Артемию со стороны царя за участие в подготовительных к собору работах.

Несмотря на книжность Артемия и содействие царю в важном вопросе, который должен был обсуждаться на соборе, Иоанн IV все же был осторожен при назначении Артемия: когда последний был вызван в Москву «и Государь велел Артемью побыти в Чудове», священнику же Сильвестру «велел к нему приходить и к себе его велел призывать и смотреть в нем всякого нрава и духовных ползы: и тогда от уст Артемьевых учения книжного довольно ми показалось (говорит Сильвестр) и добраго нрава и смотрения исполнен бысть, и тако всеми людьми видим бысть и ближними и далными... и по братскому прошенью и по Государеву веленью игумен к Троицы поставлен бысть».⁶⁷

Таким образом, негласное расследование образа мыслей Артемия, произведенное Сильвестром по воле царя, показало, что он вполне достоин занять пост игумена Троицкой обители, и спустя два-три месяца после открытия Стоглавого Собора, Артемий был поставлен Троицким игуменом. Кажется, должно согласиться с Е. Е. Голубинским, что нет основания считать точной датой поставления Артемия в игуменство 17 мая 1551 г.:⁶⁸ грамоты на его имя, как игумена Троицкого, могли быть подписаны и не в день поставления.⁶⁹

Согласно обычаю, старинные жалованные грамоты Троицкому монастырю были вновь переписаны на имя нового игумена. Грамоты таких дошло 12; все они помечены 17 мая 1551 г. Напечатаны они в Актах Арх. Экспед., т. I, стр. 53, 56, 88, 98, 120, 123, 134, 135, 146, 151, 179, 182. Ими подтверждаются следующие привилегии Троицкого монастыря: «чтоб в монастырския деревни, на пиры и о праздниках никому незванным не ездить» (акт № 72); «освобождение от пошлин монастырских товаров и съестных припасов, провозимых водою чрез Московское княжество» (№ 77); освобождение от пошлин судна с повозком Троицкаго монастыря» (№ 117); освобождение от пошлин и повинностей Бежецкой отчины Тр. Сергиева монастыря, несудимость живущих в ней крестьян наместниками и тиунами и судимый на них срок (№ 131); освобождение от пошлин монастырских товаров, отправляемых в Дмитровское княжество (№ 148); «чтобы князья, бояре, боярские дети и служилые люди в селах Троицкаго монастыря – Медном и Кунганове – не ставились и кормов не брали» (№ 151); освобождение монастырских сел и деревень и соляных варниц в Переяславском уезде и дворов в городе Переяславле от пошлин и повинностей, а живущих в них людей от суда наместников и волостелей» (№ 166); «о невъезде посторонним людям в монастырския рощи и леса» (№ 174); «неподсудимость наместникам и тиунам людей, живущих в монастырских осадных дворах Суздале и Костроме и освобождение их от дани и пошлин» (№ 179); освобождение от пошлин Стародубских и Киржачских соляных варниц и неподсудимость живущих в них людей наместникам и волостелям» (№ 200); освобождение от пошлин запасов, провозимых в Сергиев монастырь из его отчин (№ 203).

Вот целый ряд привилегий, подтвержденных за монастырем и укрепленных на имя нового игумена его. Однако новый игумен, разделяя взгляды заволжских нестяжателей, не выпросил у царя ни одной новой льготы или привилегии для своего монастыря, несмотря на то, что сразу успел сделаться одним из довереннейших лиц царя. Об этой близости Артемия к царю, кроме вышеупомянутых данных, свидетельствуют еще

два послания его, обращенные к Иоанну IV. В первом из них⁷⁰ Артемий старается разъяснить царю значение «писаний», как источника истинной веры. «Разум же истинный (говорит он), иже свидетельство имеет от божественных писаний; аще ли разум обрящется съпротивен божественному писанию, таковый разум лжеименит есть...». Начав с вопроса о том, что такое истинный разум, и указав, как на главное его свойство, что он должен иметь опору в Св. Писании, Артемий переходит еще к вопросу об истинной вере: «понеже мнози вероваша, но не якоже рече писание, но своим волям и ересем последоваша, никакоже разумевше, еже веры слово». Таким образом, истинная вера должна иметь опору в Свящ. Писании и не расходиться с ним. Но так как «писания многа суть, но не вся божественна суть», то должно читать их и поучаться, только «известно истинная испытан», только после надлежащей критической оценки их достоинств. Здесь Артемий указывает, что есть много людей невежественных, которые, не сознавая важности Свящ. Писания и вообще книжного знания, относятся к нему отрицательно: «неции глаголати дръзаят сице: не тебе ныне по евангелию жити...» и на словеса глаголются от неких, мнящихся быти учителей: «грех простым чести апостол и евангелие!...» и паки: «не чти много книг, да не во ересь впадеш!» И аще кому прилучится недуг, от него же человек естественного смысла испадет, тоже прелщающе глаголют: «зашелся еси в книгах!...» неискусно также глаголют: «многа тя книги в неистовство прелагают»! Но эти люди, по словам Артемия, не сознают, что «всякая ересь и прелесть бесовская и житие растленно привнийде от еже не ведати известно разум божественных писаний». Именно от такого непонимания сущности и духа писаний и зависят всякие «ложна списания и старческаа басни и уставы растленных человек». Поэтому Артемий советует царю заняться чтением божественных писаний по примеру Давида, который, «упражняясь в людская строения» и будучи также царем, «поучааясь бяше в законе Господни всегда». «Преже бо подобает разумети и потом действовати заповеди Господня», и посему Артемий обращает внимание царя на творения Иоанна Златоуста и Василия Великого, откуда можно почерпнуть много

полезных сведений и о вере и для жизни. Артемий даже отправил царю одну полезную книгу (беседы И. Златоуста, содержащие толкования на Евангелие), но Кирилловские старцы позабыли её отдать царю и оставили у Благовещенского священника Симеона; Артемий советует царю взять её у Симеона и прочесть. В заключение послания он приводит выписки из Постнической книги Василия Великого.

Это послание, писанное, должно быть, вскоре после оставления Артемием игуменства, достаточно ясно рисует отношения его к царю. Царь советуется с ним, как с человеком сведущим по вопросам религии, и Артемий, со всей опытностью заволжского старца, старается внушить царю взгляды, выработавшиеся у людей его партии. Мы видим, как близко стоит к царю этот представитель партии, противной иосифлянам: он «советен» царю в различных вопросах теоретического характера и, как это ясно видно, пользуется в глазах царя значительных авторитетом. Вместе с тем здесь есть и смутный намек на врагов автора: «вем бо некия туне враждующих, иже не точию письма, но и проста словеса грубости наша инако скажут в претыкание беззло бивым» (ст. 1386)

Другое⁷¹ послание еще лучше рисует его отношение к Иоанну IV. Артемий начинает его также рассуждениями общего характера о христианской любви, на основании которой зиждется истинная христианская жизнь. «Любовь весь закон и пророки съдръжит». Сущность христианской жизни можно уразуметь из божественных писаний; «о жительстве же правем всем божественное писание всюду въпиет и много наказует, понеже хотящему съхранити заповеди владычня многа обучения потреба, подвига есть трезвения всегдашняго». Человек, исполняющий заповеди Божьи, чувствует присутствие Бога в себе и стремится исполнять волю Его «паче всего міра сокровищ, дѡндеже уврачуется страстная часть души и станет в здравии пръвом естество и достигнет ему сердца, в ней же открывается святым, яже око не виде и ухо не слыша, и на сердце человеку не взыде, яже уготова Бог любящим Его». Для испытания стойкости людей в вере Богом попускаются и

соблазны, искушения в виде ересей. Но это только временные испытания, которых не выдерживают люди неправой или не твердой веры. Затем следует ответ на вопрос царя: почему многие, читая Свящ. Писание «прелщают» – соблазняются, и иные ведут беспорядочную жизнь, а иные впадают в ереси?⁷² Артемий старается доказать, что «не от книжного писания прелщают себе», что книги Свящ. Писания вещают только истину и потому, если кто-нибудь опирается на них в своих неправых рассуждениях или, зная, что они внушают человеку, не живет по христианскому закону, – тот извращает их смысл, не понимает, чего требует от него долг христианина, и думает отличиться только знанием предписаний закона; между тем должно стараться «не словом убо, но паче делом божественная навикнути: не в словеси бо царство Божие, но в силе делней». Как образец зломудрия, автор приводит людей, отвергающих почитание икон, и доказывает несостоятельность их мнений. Однако он различает от таких «зломудрствующих» тех, кто только по неведению впадает в неправое мнение: «нест бо уже се еретичество, аще кто от невидения о чем усумнится или слово просто речет, хотя истину навикнути, паче же о догматах и обычаех неких. Никто же бо с разумом родися когда, но учиться всякому словеси надлежит нужда». Мысль эта опять таки замечательна по своей гуманности, если сравнить её с жестоким требованием беспощадного отношения к еретикам, которое (требование) выставлял Иосиф Волоцкий и его партия. Здесь мы имеем лишний раз подтверждение принадлежности Артемия по воззрениям к гуманной партии заволжских старцев. Упомянув затем о своих недоброжелателях, которые, говорит автор: «враждующи на мене, говорят не так, как аз говорил», Артемий вспоминает и о своем мнении, высказанном царю по вопросу о монастырском землевладении. Он указывает, что многие враждебны ему за то, что будто бы он говорил и писал царю, что следует у монастырей села отнимать. Артемий объясняет царю, что, пиша ему «на собор», т. е. пред Стоглавым собором, он высказал царю лишь свое мнение по этому вопросу и вовсе не советовал царю обращаться к насильственным мерам для отчуждения монастырских земель.

Мы рассуждали в частной беседе («межи себя»), говорит он, о том, какую жизнь должен вести инок, и это была моя мысль, основанная на словах Василия Великого и других святых отец: должно жить трудом рук своих, а не жертвованиями, получаемыми от мирян. Да и царю Артемий «ино глаголал», т. е. иносказаниями, притчей. Он спросил царя: «если ты, царь земной, поручишь кому-нибудь имение, разрешив раздавать его только со своего (царева) согласия, а получивший раздаст, кому сам захочет, без царева приказа, как поступишь ты с ним»? Царь ответил: «не только упрекать, но и наказать желал бы его». «И от того мнел есми, яко мощно разумети тебе, яко достоит хранить заповеди Господня, якоже повеле, а не якоже мы хоцем, умышляем человеческими помыслы. И ныне же, якоже познаваю, дай разум твой от тогдашня речы, еяже глаголал еси».

Это послание подтверждает, что царь опрашивал перед Стоглавым собором не только иосифлян, но и представителей противной партии – нестяжателей – о том, подобает ли монастырям владеть недвижимой собственностью. Вопрос, собственно говоря, не новый: он был поднят еще на соборе 1503 г., но тогда инициаторам его не удалось добиться благоприятного решения: восторжествовали иосифляне. С точки зрения Иосифа Волоколамского, высоко ставившего общественное значение монастырей, действительно, следовало их оделять земельными угодьями и, вообще, недвижимым достоянием: для достижения просветительных и благотворительных целей монастырям нужны были материальные средства. Когда Иосиф однажды, в голодный год, прокормил в своем монастыре множество окрестных жителей, он дал тем лишнее доказательство того, что материальные средства могут только облегчить монашеству выполнение его собственной задачи. Монашество, по его мнению, есть своего рода государственное учреждение, имеющее не только свои права, но и свои обязанности пред государством. Значительно разнится взгляд Нила Сорского. Его отправной пункт иной: он признает монашество, как школу развития религиозной мысли и чувства («умное делание») для инока. Уходя в монастырь,

человек должен заниматься исключительно своим духовным самосовершенствованием, должен отречься от всех жизненных интересов и тревог. Поэтому и монашество имеет целью приносить пользу индивиду, а не обществу. Труд и религиозное самовоспитание – вот пути его. Монах должен жить личным трудом, а не подачками христороубцев, потому что подачки эти даже не нужны монаху, составляют излишнюю роскошь: он должен сам добывать себе средства к пропитанию.

И та и другая сторона старалась доказать правоту своих взглядов. Велась оживленная полемика. Но иосифлян было больше, на долю их выпадали высшие места в церковной иерархии и потому они одерживали верх над противниками: и собор 1503 г. и Стоглавый собор 1551 г. не сделали решительных постановлений в духе нестяжателей. Несмотря на явное сочувствие последним со стороны самого царя, Стоглавый собор ограничился лишь изданием незначительных мелких постановлений, а такое отношение соборов скорее укрепляло обычай монастырского землевладения, чем шло в разрез с ним. Только лишь собор 1580 г. сделал более решительный шаг в духе доктрины нестяжателей, постановив утвердить за монастырями вотчины, какие который имел, и не давать им новых, сделав исключение лишь для убогих монастырей. Между тем нельзя не заметить, что цари относились к этому вопросу далеко не индифферентно. На соборе 1503 года он был затронут Нилом Сорским и Паисием Ярославовым, но все знали, что царь сочувствует нестяжателям, как из личных так и из государственных видов,⁷³ и должны были считаться с этим; тем не менее, решение собора не было благоприятно проекту Нила и Паисия. «Пример Иоанна III доказал, что поднимать этот вопрос значило только доставлять церкви случай торжества над мирской властью».⁷⁴ При Василии Иоанновиче, правда, монастыри в первый раз подчинены были правильному государственному контролю, который в конце концов вел их к полной экономической зависимости их от государства.⁷⁵ Тем не менее при Иоанне IV перевес в 1551 году был опять-таки на стороне духовенства, несмотря на все желание этого государя дать иное решение

этому важному вопросу, на что между прочим указывает и его совещание с Артемием.

Вообще вопрос об имущественных правах монастырей был очень щекотливым вопросом, затрагивавшим весьма серьезные интересы монашества. Иосифляне старались дать ему обоснование, подбирая для этого целый ряд самых разнообразных доводов. Основной их точкой все-таки служила общественная роль монастырей, между тем как заволжские старцы не видели даже нужды в больших общежительных монастырях и считали «особное» или скитское житие наиболее целесообразным и наиболее удобным для выполнения монашеских обетов. Это основное различие названных партий, помимо полемики в литературе (Максим Грек, Даниил, Вассиан, Беседа Сергия и Германа и др.), сказалось и в жизни, в общественной деятельности, где иосифляне всякими путями старались устранить противников от видного и влиятельного положения, если последние получали его. Осуждение Максима Грека и долголетнее пребывание его в монастырском заточении показывает, что иосифляне мало стеснялись в выборе средств для устранения своих противников от общественной деятельности. Разбор процесса Артемия приведет нас скоро к такому же заключению: он, по своему влиянию на царя был опасным человеком, его надо было устранить и обезвредить и это было с успехом достигнуто.

Принимая игуменство, Артемий добился у царя согласия на освобождение Максима Грека и перевод его в Троицкую обитель. Совершенно справедливо замечание проф. Павлова,⁷⁶ что Артемий, должно быть, искал в лице Максима нравственной поддержки: «Артемий, конечно, знал наперед, что ждет его «в великом царском богомольи», где, по замечанию самого собора, невозможно было строгое соблюдение правил общежития: «занеже то место чудотворное и гости безпрестанно день и ночь», и не прежде поехал в свое игуменство, как получил дозволение «покоить» у себя в монастыре знаменитого тверского заточника Максима Грека; но несмотря на нравственную поддержку Максима, игумен-пустынник скоро почувствовал себя не на месте».

Кроме того, известно еще,⁷⁷ что Артемий во время своего игуменства упросил царя назначить блаженного Феодорита архимандритом Евфимиева монастыря, близь Суздаля. Других известий о деятельности Артемия во время его пребывания игуменом у Троицы не дошло. Да и побыл то он на игуменстве недолго и через полгода, покинул Сергиев монастырь, он удаляется в заволжские скиты, именно в Порфириеву пустынь.⁷⁸

Причины оставления Артемием игуменства неизвестны. О них можно составить суждение по показаниям и его самого и других лиц. Благовещенский священник Сильвестр, в своей челобитной митрополиту Макарию высказывается очень туманно и неопределенно: «не по мнозе времени Артемей игуменство оставил за свою совесть и отъиде в пустынь».⁷⁹

В челобитной Симеона, другого Благовещенского священника, сказано, что какие то неизвестные старцы хвалили Артемия и говорили, что царь против воли его («сило») «на игуменство взял», тогда как Артемий уклонялся от этого, «и в попы его сило поставил, а он де не хотел славы мира сего, да и побыл де на игуменьстве и он де видит, что душе его не в пользу игуменьство, и того ради игуменьство оставив, хочет себе внимати, чтоб от Бога не погинути душой и Христовы заповеди совершити и евангелския и апостолския и от своею руку питатись, пищею и одеждою доволитися».⁸⁰

Далее, Курбский сообщает, что Артемий «отошел в пустыню и царя не послушал от того великаго монастыря многаго ради мятежу и любостяжательных издавна законопреступных мнихов».⁸¹

Наконец, есть основание думать, что причиною ухода Артемия из монастыря были интриги его противников, тогда, может быть, еще не вполне для него ясные. Когда впоследствии Артемий был снова вызван в Москву судьей по делу Башкина и снова бежал из Москвы, он, вновь приведенный на собор, на вопрос о причине бегства, сказал, что ушел «от наветующих и хотел ся уклонити и безмолствовати, чтоб которая на него молва не была; а слух, сказал Артемий, учал до него доходить, что будтось он не истиньствует хрестьянского закону».⁸² Собор осудил его за то, что он не бил челом царю и митрополиту на

наветующих, а бежал от них, не сняв с себя подозрения. Весьма вероятно, что эти наветующие и прежде старались повредить Артемию, ибо так дают повод думать указания в его посланиях к царю; поэтому можно с полным правом считать эти наветы также в числе причин, повлекших удаление Артемия из Троицкого монастыря. На вопрос келейника своего Леонтия: «которым обычаем из Москвы пришел еси?» Артемий ответил: «пришел деи есми того для мене хлопотов ино лутьчи».

Итак, можно наметить три причины оставления Артемием игуменства:

1) Забота о спасении души, каковую заботу несколько затруднительно было выполнять в таком большом и многолюдном монастыре, каков Троицкий, где игумена постоянно должны были отвлекать служебные обязанности;

2) «любостяжательные мнихи», как характеризует их Курбский, а проще говоря, различие направлений и взглядов на монастырские стяжания между игуменом и братией;

3) какие-то интриги наветующих, бросавших тень подозрения на православие Артемия.

Какая же из этих причин была самой сильной и веской и какой должно отдать предпочтение при объяснении оставления Артемием игуменства?

Относительно первой – заботы о душе – можно, кажется, с достаточной степенью достоверности полагать, что Артемий выставлял её тем из окружавших, кому не хотел поведать истинную причину ухода: так он отвечал келейнику, так говорил и неизвестным старцам. Перед этими лицами нельзя было много распространяться об интригах противной партии, тем более, что во главе последней стояли едва ли не все высшие иерархи И вот старец, отличавшийся, как было всем известно, любовью к «особному житию», выставляет мотивом своего ухода именно то, что «игуменство не к пользе для души его». Но все же трудно допустить, что забота о душе была главной причиной ухода, тем более, что, принимая игуменство, он уже должен был наперед знать, что предстоит ему в «великом царском богомольи».

Вторая причина – то, что «у Артемия был иной взгляд на монашество, чем какой был у монахов Троицкого монастыря», – принимается свящ. Садковским,⁸³ но едва ли с этим можно согласиться. Ведь этот «иной взгляд на монашество», в сущности, по объяснению Курбского, на которое опирается о. Садковский, сводится к различию взглядов на стяжания: игумен был нестяжателем, а братия «любостяжательные мнихи». Но ведь если Артемий и был вообще противником церковных и монастырских стяжаний, то это была лишь его принципиальная мысль, которую он открыто в дело не приводил. Припомним, что царю он о ней поведал секретно и говорил, что ни сам не говорил об этом членам собора, ни царю не советует делать это, а тем более принимать какие-либо насильственные и решительные меры вопреки воле собора. Неужели этот осторожный монах рискнул бы открыто разногласиться с братией по этому поводу? К тому же, быть противником в принципе не всегда значит проводить этот принцип и на деле, особенно когда принцип поддерживается лишь меньшинством. Тот взгляд, к которому принципиально примыкал Артемий по вопросу о монастырских имуществвах, был официально отвергнут собором 1551 года и едва ли новый игумен думал непосредственно «противу рожна парти», ибо, повторяю, он был для этого слишком осторожен.

Больше доводов представляет за себя третье предположение – интриги «наветующих». Не трудно сказать, кто были эти наветующие: те же иосифляне, которые не желали видеть столь приближенным к царю лицом человека противной партии. Артемий чувствовал, что ему придется бороться с интригами иосифлян; поэтому он и игуменство принимал неохотно, и царь его «силою» поставил в игумены, как говорили старцы священнику Симеону.⁸⁴ На соборе обнаружилось, будто, когда при посвящении Артемия духовник спрашивал его о грехах, Артемий начал-было говорить о своих блудных грехах, но духовник велел ему умолчать. Справедливо, кажется, видит Н. Лебедев⁸⁵ в этом поступке Артемия желание последнего путем оговора себя в такой проступке избавиться от священства. Духовник же, зная волю царя, мог отказаться

выслушать подобное признание Артемия, которое могло бы лишить его священного сана. Воля государя совершилась, и Артемий был поставлен игуменом. Сейчас-же начинаются козни «наветующих». Артемий жалуется в посланиях царю на них. Поблагодарив царя в одном из посланий за заступничество,⁸⁶ Артемий затем жалуется, что некоторые «враждующие» стараются перетолковать в дурную сторону «не точию писмена, но и проста словеса его».⁸⁷ «Господь да исправит их», прибавляет он далее: «сему бо и Господь наш научил нас: не вметати себе в напасти. И сам множицею, образ нам дая, отхожаше от наветующих».⁸⁸ Итак, тактика Артемия – уступать силе противников и уходить от «наветующих» – находит у него здесь оправдание и в примере И. Христа. Далее, в этом же послании он говорит, что враги обращались к нему с вопросом: «почто ученици твои не ходят по преданию старческу»?⁸⁹ Ясно, что здесь имелось в виду некоторое различие уставов монастырской жизни, которое могло броситься в глаза московскому духовенству у монахов, прибывших вместе с Артемием.

В другом послании Артемий высказывается еще определеннее: он просит царя произвести дознание о ложных клеветах, возводимых на него. Если он в чем-либо погрешил, пусть укажут ему, разобрав и доказав, в чем именно и почему его образ мыслей не сходится с мнениями святых отец: он рад будет покаяться и просить прощения. Он чувствует, конечно, что грешен, но желает избавиться по крайней мере от ложных клевет и нападок.⁹⁰ Далее он указывает, что некоторые хотят ложно перетолковать его слова о церковных имуществях и то послание, которое он писал царю «на собор».

Итак, уже, по словам самого Артемия, враги его старались тайно («тай») очернить его в глазах царя и возвести на него различные обвинения; он просит произвести дознание, чувствуя, что интриги ведутся людьми искусными, которые тщательно стараются повредить несогласному с ними во мнениях советнику царя.

Помимо этих свидетельств самого Артемия, есть еще данные о том, как производилось его врагами разведывание о

нем и какими путями собирались улики против Артемия. У Артемия был ученик Порфирий, который иногда приходил к Благовещенскому священнику Симеону «за страннолюбие» и хвалил своего учителя; «и я ему веры не нял», говорят Симеон: «что он и сам от писания говорил недобро; еще есми и злословил Артемия: слышал во Пскове про него, как он был, что он говорил недобро».⁹¹ Симеон сообщил об этом Благовещенскому же священнику Сильвестру; последний, пригласив Порфирия, несколько раз беседовал с ним и «вся от него слышал такова же, еже Семион поведа».⁹² Обо всем этом они уведомили царя. «Тогда же и Царь Государь Богом дарованным своим разумом и богоразсудным смыслом, вся Порфирьева учения слабостная и во учителя его Артемьи нача примечати и по наречью».⁹³ Это произошло еще в бытность Артемия игуменом, ибо, как продолжает далее Сильвестр: «не по мнозе времени Артемий игуменство оставил...».

По всей вероятности, Артемий узнал об этом, можно полагать, даже от самого царя, ибо ему он дает объяснения по поводу упрека врагов в том, что ученики его «не ходят по преданию старческу».⁹⁴

Он мог действительно видеть в этом только ковы своих врагов, которых он знал хорошо: «якоже обычай есть им, ложныя клеветы съставляти и писати неправды и, лжесвидетелей накупающе, и мзду суетныя их власти студную обещавают».⁹⁵ Иметь дело с такими противниками, которые не разборчивы в выборе средств, зная, что эти противники хотят во что бы то ни стало удалить от царя ненавистного им старца, что они даже следят за каждым его словом, и не почувствовать при этом некоторого рода беспокойство – дело не легкое. Артемий, прибегнув к защите царя, тем не менее не считает себя вполне в безопасности и чувствует, что каждое мало-мальски неосторожное слово будет впоследствии поставлено ему в вину. Он покидает поэтому Москву и уходит в пустынь, где надеется быть в большей безопасности, чем в Москве. Царь остался недоволен его уходом «и ненависть на него имел, иже не послушал его и не хотел быти на игуменстве в монастыре Сергиеве».⁹⁶ Тем не менее можно полагать, что недовольство

царя вызвано было только фактом ухода Артемия из монастыря, а расположение его к Артемию, несмотря на оставление игуменства и на наветы врагов, должно быть показавшиеся царю неважными или же рассеянные объяснениями Артемия, – не изменилось и, если верить Курбскому,⁹⁷ враги Артемия боялись, как бы старец опять не пошел в милость царя и опять не был бы к нему приближен. Таким образом, есть основание думать, что царь по-прежнему относился довольно благосклонно к прежнему советнику, который принужден был, в силу указанных условий, удалиться из Сергиева монастыря.

Итак, из изложенных трех взглядов наиболее верным представляется третий: Артемий ушел из Троицкого монастыря, так как заметил, что за ним следят и что противники стараются всячески собрать улики против него. Свящ. Садковский указывает,⁹⁸ что оставлением игуменства Артемий только доставлял больше пищи для подозрений: мысль не новая, так как и преосв. Макарий высказал то же самое по поводу, впрочем, вторичного удаления Артемия.⁹⁹ На это можно возразить, что, оставаясь на игуменстве, Артемий рисковал ежеминутно видеть свои мысли и речи ложно перетолкованными и чувствовать себя в сети интриг и выслеживавний, организованных его противниками. А что такая организованная система выслеживания существовала, в этом едва ли можно сомневаться: из шести обвинителей Артемия один был прежде его учеником, а трое других (Иона, Адриан Ангелов и Игнатий Курачев) принадлежали к штату Троицкого монастыря и, очевидно, содействуя главарям своей партии (иосифлян), собрали улики, наблюдая за Артемием во время игуменства. Таким образом, мысль Костомарова о том, что за Артемием следили, может получить теперь и фактическое обоснование, на отсутствие которого справедливо указывает в своей работе свящ. Садковский.¹⁰⁰

Артемий, по-видимому, не оставил игуменства без предлога; вспомним, что, по словам старцев, он видел, что игуменство не к пользе для души его. Этот мотив он, должно быть, выставил и братии, покидая её; этот же мотив казался и

более вероятным: что же удивительного, если старец-пустынник, привыкший к подвижнической жизни, не чувствовал себя способным к духовно-административной деятельности игумена и уходил в одиночество исполнять монашеские обеты? Предлог был благовидный и никто, кроме иосифлян, усомниться не мог; но иосифляне уже успели путем ряда интриг добыть улики против старца, не стесняясь показаниями и подозрительных свидетелей (как увидим дальше), лишь бы только погубить его. Удалением своим Артемий, очевидно, надеялся устраниваться от общественной деятельности и борьбы партий, в которой ему одному тяжело было тягаться против многих. Над его головой надвигались мрачные тучи; он думал спастись, укрывшись в безопасное, по-видимому, место, но гроза все же разразилась, и он не уцелел.

В 1553 году в Москве «прозябе ересь и явился шатания в людех неподобных словес о Божестве»,¹⁰¹ или, говоря проще, явилась ересь Башкина. Созван был собор для суда над Башкиным. На соборе председательствовал митрополит Макарий; членами были: Никандр, архиепископ Ростовский и Ярославский, и епископы: Афанасий Суздальский и Порусский, Кассиан Рязанский и Муромский, Акакий Тверской и Кашинский, Феодосий Коломенский и Кашинский и Савва Сарский и Подонский, игумены, архимандриты и другие духовные лица. Кроме того, присутствовали царь и бояре.

Был приглашен из пустыни и Артемий, чтобы «говорить книгами» с Башкиным. Если сопоставить это приглашение с последовавшим доносом Башкина на Артемия, сделанным Башкиным во время предварительного следствия, может быть, даже по внушению со стороны (иосифлян), то в вызове Артемия нельзя не видеть злого умысла со стороны иосифлян: имелось, очевидно, в виду заставить Артемия говорить против, если не его единомышленника, как могло казаться врагам Артемия на основании их тайных розысков, то человека, тоже отличавшегося не столь узким пониманием религии, как большинство современников. Если бы Артемий согласился, иосифлянам удалось бы выжать из каждого его слова повод к обвинению и самого Артемия в неправославии. Но старец

отказался: «ино то деи не мое дело», говорил он потом ученику своему Леонтию. Почувяв злой умысел иосифлян и узнав, «будтося от Матфея (Башкина) некоторые слова есть же» и на него, он удалился из Москвы, из Андроникова монастыря, где жил, в Порфирьеву пустынь. Впоследствии он и на соборе сказал, что ушел «от наветующих», так как к нему доходили слухи, будто на него возводится некоторыми обвинение в том, что он «не истинствует христианского закону». Удаление Артемия на сей раз представляется трудно объяснимым. Если оставление им игуменства можно объяснять желанием избавиться от выслеживаний и не дать своим врагам улики против себя, то до некоторой степени подобное же желание можно заметить и здесь у него: до него дошли слухи, и он поспешил бежать, чтобы не дать им повода распространиться. Но дело в том, что большая была разница между его тогдашним положением и теперешним: тогда слухи эти были смутны, недоброжелатели его не столь очевидны, выслеживание неосторожных слов им вовремя замечено и потому, когда он оставил Сергиев монастырь, враги его еще не были достаточно сильны против него; дело шло келейно, тайно; обвинительный материал был уже собран, но пока дело не переходило еще официальную почву: нужен был толчок. Таким толчком и явилось показание Башкина. Когда Башкина пытали и оный «еретик и отступник богопустным гневом обличен бысть, бесу предан и, язык извеса, непотребная и нестройная глаголаше на многи часы и потом в разум прииде»,¹⁰² т. е. когда Башкин едва не потерял рассудка под пыткой или, премудрым «испытанием», как называет её соборный акт, – он, на вопрос о единомышленниках, назвал Артемия, может быть, под подсказу своих «вразумителей» – волоколамских старцев.¹⁰³ Он поведал Артемьевы «многия и богохулныя вины о иконном поклонении и о причастии тела Христова и чего деи в Евангелъе и во Апостоле не писа, и того деи держати ненужно и предании святых отец». ¹⁰⁴ Теперь, после заявления Башкина, когда дело из тайного сделалась явным и переносилось на официальную почву, – иосифляне могли уже погубить Артемия на законном основании и немедленно приступают к этому.¹⁰⁵ Теперь бегство

Артемия только увеличило подозрения против него. Артемия привозят из пустыни уже не в качестве судьи или возражателя, как в первый раз, а в качестве обвиняемого, в оковах¹⁰⁶ и начинается суд над ним, закончившийся его осуждением.

Хотя ход процесса неоднократно уже излагался, я все же изложу его здесь, чтобы иметь возможность лучше выяснить мотивы и обстоятельства осуждения и самую личность Артемия.

Прежде всего, конечно, Артемий был спрошен по поводу оговора его Башкиным. Башкин на соборе, «став с ним с очей на очи», уличал его во всем том, в чем оговорил. Однако Артемий «в тех богохулных винах неповинна себя сказывал»,¹⁰⁷ и, должно быть, ему не стоило большого труда оправдаться, так как собор не ставил ему в вину мнений, приписанных ему Башкиным и им отвергнутых. В грамоте замечено только: «а что против того Артемей говорил и о том писано в подлинном списке». Собственно говоря, привлечение к суду Артемия на этом могло быть закончено, так как его вызвали только вследствие оговора его Башкиным. Однако иосифляне воспользовались этим случаем, чтобы дать ход всем собранным ими обвинениям. Один за другим являются последовательно шесть лиц с обвинениями против Артемия.

Первым обвинителем в грамоте упомянут старец Леонтий, келейник и ученик Артемия. Он был вызван обвинителями, очевидно, в том расчете, что такой близкий и доверенный человек может сообщить много данных. Однако это предположение не оправдалось. Леонтий показал только, что Артемий, будучи приведен в Андроников монастырь, чтобы «говорить книгами» с Башкиным, «собою скучал» и жаловался, что понапрасну его вызвали, что это не его дело, что ходит слух, будто Матфей Башкин и его оговорил. Затем, по словам Леонтия, Артемий «безвестно с Москвы сбежал», Леонтий из Москвы ходил в Порфирьеву пустынь и там встретил в Кириллове монастыре Артемия, которого спросил: «каким обычаем с Москвы пришел еси?», на что старец ответил: «пришел деи есми того для мене хлопотов ино лутьчи». Между тем на соборе старец Артемий ответил, что бежал от «наветующих», которых назвать поименно не мог; собор ему

поставил в вину, что он не назвал «наветующих» и не свел с себя клеветы: «Царю и нам не бил челом и того слова с себя не свел, да сам же с Москвы бежал безвестно».¹⁰⁸ Действительно, необдуманность поступка Артемия и неуместное бегство его в виду обвинения официально на него возведенного, могли внушить мысль, что он чувствует себя не совсем правым. Назвать по имени «наветующих» он вряд ли мог; если до него доходили тайные слухи о них, ему назвать было некого, ибо пришлось бы доказывать фактически существование наветов со стороны тех лиц, кого он назвал бы, что было бы трудно. С другой стороны, если он ясно сознавал ковы противной партии, ему пришлось бы назвать её, назвать едва ли не самих судей и бросить им упрек в глаза, а на это у него не хватило бы смелости. Поэтому, вероятно, он и не мог дать ответ собору. Впрочем, как справедливо замечает свящ. Садковский,¹⁰⁹ это показание не имеет отношения к обвинению Артемия в неправославии, и потому собор не обвиняет его в этом, хотя и ставит на вид его тайное бегство.

Еще один вопрос: что за человек Леонтий? Едва ли погрешим, если скажем, что он орудие врагов Артемия. В самом деле: в первый раз Артемий ему сказал откровенно, будто ходит слух об оговорах со стороны Башкина. Должно быть, заметив потом, что Леонтий не совсем надежен, Артемий становится осторожнее, и когда Леонтий, как бы преследуя его, является также и в пустынь, он отделяется от него уже простой фразой: «того для мене хлопотов ино лутьчи». Таким образом, он соблюдает осторожность и в разговоре с келейником, который, по-видимому, под сильным давлением со стороны противной партии, взял на себя роль шпиона. Однако, если дело обстояло так, Артемий сумел держать порывы откровенности, и келейнику не много осталось донести суду. Впрочем, я должен оговориться, что это предположение – лишь догадка, основанная на том, что 1) Леонтий неизвестно с какой целью ходил вслед за Артемием в пустынь и 2) второй ответ Артемия крайне осторожен. Настаивать на этой догадке нет других оснований и, может быть, Леонтий был вызван только как близкое к Артемию лицо.

Вслед за тем писал на Артемия и говорил с очей на очи бывший Ферапонтовский игумен Нектарий.¹¹⁰ Его обвинения следующие:¹¹¹

1) Артемий говорил ему о Св. Троице: «во Иосифове деи книге Волоцкого негораздо писано, что Бог послал в Содом дву ангелов, сиречь Сына и Святаго Духа».

2) Артемий не проклинает Новгородских еретиков и Латын хвалит.

3) Артемий не хранит поста: «во всю Четыредесятницу рыбу ел, да и на Воздвиженьев день у царя и великого князя за столом рыбу ел же».

4) Артемий ездил из Псковского Печерского монастыря в Новый городок немецкий и там веру немецкую хвалил.

5) Кроме того, Нектарий писал и говорил «с очей на очи на того же Артемья многия богохулныя и иныя еретическия вины».

Ответ Артемия на первые два обвинения неизвестен, и можно согласиться с о. Садковским,¹¹² что Нектарий, вообще, недостоверный свидетель, должно быть «или просто оклеветал Артемия или же сам ничего не слыхал от него по этому поводу, а говорил только с слов других, почему и не мог отстоять своего обвинения; поэтому, вероятно, и собор не обратил внимания на него».

Справедливость третьего обвинения Артемий подтвердил и сам на соборе: «коли лучится ему из пустыни быти у христолюбцев и он рыбу ел, да и у царя великаго князя на Воздвиженьев день, сказывает, рыбу ел же». Собор решил: «он то чинил негораздо: кроме божественнаго устава и священных правил пост разрешает и на то смотря люди соблажняются». По поводу этого обвинения свящ. Садковский старается доказать,¹¹³ что по уставу Нила Сорского и по обычаям заволжских старцев пост не должен быть нарушаем и что даже такому выдающемуся заволжцу, как Вассиан Косой, никто не делал упрека в несоблюдении поста. На основании этого о. Садковский хочет опровергнуть предполагаемое замечание, что Артемий легко относился к постам потому, что принадлежал к заволжским старцам. Но ведь Артемий и не высказывался против поста В его посланиях есть место,¹¹⁴ которое относится к

постам и где он старается развить мысль о преимуществе внутреннего поста перед внешним; и сам о. Садковский, при разборе этого послания,¹¹⁵ не видит здесь отрицания поста, а только выставление внутреннего его значения, которое часто упускается из виду. Итак, очевидно, Артемий не отвергал постов, как религиозного установления, а если нарушал их, то только, так сказать, при случае, только потому, что у него дело не всегда совпадало со словом. В этом он был действительно виновен, но это же был факт его жизни, а не неправославное мнение. Поэтому излишними кажутся рассуждения о. Садковского о том, что отрицание постов не есть принцип заволжцев: оно не есть принцип и Артемия, а последний все же относился к нему на практике не всегда строго.

Четвертое обвинение – в поездке в Немецкую землю – также подтвердилось разбирательством на соборе. Артемий, как мы видели выше, дал объяснение в том смысле, что ездил поговорить о вере, и собор заметил, что «то Артемей учинил негораздо: ведает и сам, что наша сущая православная вера Греческого закона, а Латинская вера святыми отцы от православных веры отречена и проклятью предана». И действительно, такой поступок, как поездка в Немецкую землю, да еще и для прений о вере, консерваторам – членам собора должен был показаться очень подозрительным, почему и решено было, что Артемий «учинил негораздо», хотя, строго говоря, Церковь не запрещала никогда споров о вере.

На пятое обвинение Артемий ответил, что «теми деи богохулными и еретическими вины Нектарей меня клепет, яз деи того не говаривал, и во всех тех делех неповинен».¹¹⁶ Нектарий, в подтверждение этого пункта, сослался на пустынников Ниловой пустыни: Тихона, Дорофея, Христофора Старого, Иоасафа Белобаева, но они сказали, что никакой хулы Артемия «на божественное Писанье и на хрестьянской закоп не слышали ничего. И того для царь и великий князь Артемью казнь отдал, потому что Нектарьевы свидетеля в Нектарьевы речи не говорили».¹¹⁷ Таким образом, лживость части показаний Нектария была обнаружена тут же, хотя остальных

«свидетельств Нектарья ня Артемия не отставили, потому что Нектарей на Артемья иныя свидетельства довел».¹¹⁸

Личность этого второго обвинителя – Нектария является в довольно непривлекательном свете: Артемий на соборе заявляет, что Нектарий возводит на него напраслину; свидетели, выставленные Нектарием же, его речей не подтверждают. Курбский¹¹⁹ называет его «наветником главным, мнихом ложне клеветущим». В данном случае с Курбским, кажется, можно согласиться, ибо его слова находят подтверждение и при разборе судебной грамоты. Нектарий, несомненно, иосифлянин. В этом убеждают следующие обстоятельства: 1) его обвинения начинаются указанием на разногласия Артемия с Иосифом Волоцким, который для Нектария, очевидно, непререкаемый авторитет. 2) Обвинение в том, что Артемий не проклиняет еретиков, могло исходить только от иосифлянина, а не гуманного заволжца, полагавшего, что заблуждения надо исправлять, а не карать и проклинять. 3) Обвинение в нарушении поста опять-таки указывает в Нектарии сторонника формального, внешне-обрядового понимания религии. 4) Упрек в поездке за границу также скорее всего мог исходить от иосифлянина, считающего безусловно правой только свою веру и боящегося даже прикосновения к иноверцу. Что же касается пятого пункта обвинения – ложновозведенных на Артемия обвинений в других винах и хулах, даже не перечисленных в соборной грамоте, то на них следует смотреть как на крайность, в которую увлекла Нектария борьба против представителя противной партии: ясное дело, что клевету возвести в принцип иосифлян нет оснований; отдельные же лица из их партии, как показывает случай с Нектарием, могли не гнушаться и её.

И несомненно, Нектарий, выступивший с таким запасом обвинений различной доброкачественности, явился «главным наветником», застрельщиком партии иосифлян, который готов был, не различая догматов от обрядов, убеждений от фактов, правды от лжи, возвести как можно больше обвинений на ненавистного нестяжателя. Если трудно было выяснить что-либо определенно и непреложно о первом обвинителе, то

второй безусловно человек партии, сводящий партийные счета и вымещающий на личности одного человека все, чем неприятна была ему противная партия.

Третьим было рассмотрено письменное обвинение Артемия, предъявленное бывшим Троицким игуменом Ионою,¹²⁰ будто бы Артемий отнесся отрицательно к крестному знамению и говорил: «нет деи в том ничего; прежде деи сего на челе своем знамение клали, а нынеча своим произволением большие на себе кресты кладут, да и на соборе деи о том крестном знамении слово было, да не доспели ничего».¹²¹ Артемий отверг это обвинение, признав, что говорил Ионе только о соборе, а хулы на крестное знамение не произносил. В этом, конечно, вины еще не было, так как этими словами выражался лишь факт возбуждения на Стоглавом соборе вопроса о крестном знамении. Должно быть, тогда же Артемий и высказал свое мнение Ионе, а последний не преминул присоединить и эти слова к материалу секретного дознания, производившегося в Троицком монастыре об игумене. Решительное отрицание Артемием первой части обвинения дает повод думать, полагает свящ. Садковский,¹²² что Иона по незнанию или заведомо оклеветал Артемия, говоря, что он отрицал значение крестного знамения («нет деи в том ничего»). Собор тем не менее, выходя из мысли, что верна вторая половина обвинения, решил верить и первой части. Чем руководствовался собор при этом, сказать трудно, и потому нельзя считать это обвинение доказанным.

Четвертым обвинителем был келарь Троицкой обители Адриан Ангелов, который «с очей на очи» показал следующее: «Говорил Артемей в Корнильеве монастыре, у Корнильевского игумена в келье у Лаврентья,¹²³ что деи петь панихиды и обедни за умерших, в том деи пособи нет, тем деи они муки не избудут».¹²⁴ Артемий объяснил, что, по его мнению, заупокойные молитвы недействительны только тогда, когда они возносятся за людей, живших «растленным житием» и грабивших людей: «Бог тех приношенья не приемлет, нет деи тем ничего, тем деи муки не избыти». Собор точно так же, как и в предыдущем случае, дал полную веру словам Адриана: «и то Артемей говорил Адреяну негораздо и в том Артемей виноват,

верить Адреяну». Самое же объяснение Артемия на соборе было признано также «негораздным»: своими словами Артемий «отсекал надежду» на спасение у грешников, как некогда Арий, «еретик иже от Понта»: «не подобает, рече, приносить приношения за умерших и прочеа написано в правилах Епифания Кипрського, глава 75». В этом случае Артемий действительно, по-видимому, высказал мнение, несогласное с учением Церкви, которая признает действительность молитв за умерших, как бы последние ни были грешны, если только принесли покаяние и умерли с верою, не успев доказать своими поступками свое нравственное исправление.¹²⁵

Пятым обвинителем выступил Игнатий Курачев, старец Троицкого монастыря, который сообщил: «слышал у Артемья про кануны: таки Иисусе, таки Иисусе; а про акафист: радуйся да радуйся».¹²⁶ На это Артемий возразил, что: «говорят в кануне Иисусе сладкий, и услышит слово Иисусово о заповедех его, как велел быти, и ови в горесть прелагаются, что заповеди сотворити».¹²⁷ Что же касается акафистов, то о них Артемий ответил: «говорят: радуйся да радуйся чистая, а сами о чисте не радят и в празднословии пребывают; ино то обычаем точию водими глаголют, а не истину». Интересно заметить, что та же мысль и в тех же почти выражениях высказана была Максимом Греком.¹²⁸ Оба старца имели в виду обличить заботу об одной только внешней стороне религии в ущерб внутренней и указать на часто замечаемое разногласие слова и дела, правил морали и нравственного поведения. Тем не менее собор решил, что Артемий «про Иисусов канун и про акафист говорил развратно и хулно» и осудил его за это.

Коснемся теперь личности этих трех обвинителей. Приметим, что все они из Троицкого монастыря: один – бывший игумен, другой – келарь, третий – старец. Слышать слова Артемия, о которых они донесли собору изустно и даже письменно, они могли, очевидно, тогда, когда Артемий был в монастыре игуменом, кроме, по-видимому, Ангелова, обвинение которого основывается на факте более раннего времени. Это добавляет лишний довод к мысли, что за Артемием в Сергиевом монастыре следили. В том же утверждает и тот факт,

что собор дает, без объяснения причины, веру показанию Ионы, хотя Артемий энергично протестует. Дает собор полную веру и Адриану, не обращая внимания на разъяснения Артемия. Наконец, собор соглашается и с Игнатием, хотя его обвинение заключает не доказательство «ереси» Артемия, а лишь указание на обличение Артемием порочности под маской благочестия. Чем же вызвано такое безграничное доверие собора, – излишнее доверие, может быть, если даже объяснения подсудимого не вполне удовлетворяли судей? Вспомним, что Троицкие монахи, по свидетельству Курбского, также «любостяжательные мнихи», да другими и не могли быть монахи столь богатого монастыря. Ясное дело, – они тоже иосифляне; игумен-нестяжатель был им не по сердцу, и они выискивали все, что могло быть против него, а собор, состоявший из иосифлян же, естественно, дал больше веры людям своей партии, вступившим в борьбу из-за партийных интересов.

Наконец, выступил и шестой обвинитель – Кирилловский игумен Симеон. Он подал царю такого рода письменный донос: «как велел царь и великий князь Артемью быти к Москве, и был у них Артемей в монастыре и игумен Семион сказал Артемью, что Матвея Башкина поймали в ереси, и Артемей молил: не ведаю того, что ересь; сожгли Курицына и Рукавого, и нынеца того не ведают, про что их сожгли».¹²⁹ Обвинение значительное: этими словами Артемий, очевидно, выражал свое сочувствие еретикам и указывал на ничтожность поводов для жестокого их наказания. Будучи сторонником гуманных воззрений заволжских старцев, Артемий, конечно, не мог одобрить казни еретиков, но выраженное в такой форме мнение могло действительно внушить подозрение, что Артемий сочувствует участи еретиков. Что касается Башкина, то слова Артемия о незнании того, в чем ересь его, понятны, так как Башкин был в то время в допросе и мог под пытку сообщить такие данные, которые были Артемию не известны и даже возвести на себя обвинение в ереси. К тому же, Артемий, если и знал воззрения Башкина, то, может быть, не хотел сообщать об этом Симеону. На соборе Артемий отказался от своих слов, говоря, что «игумену Симеону про

Наугородских еретиков не говаривал». Но Симеон стоял на своем и даже указал на свидетеля – старца Никодима Бруткова. Последний подтвердил показание Симеона. Тогда Артемий ответил: «того деи яз не упомню, так ли есми про Наугородских еретиков говорил; яз деи Наугородских еретиков не упомню и сам не ведаю, в чем будет их сожгли; нечто будет яз молвил, что яз не ведаю про что их сожгли и того не ведаю, кто их судил, а не то есми молвил, что они того не ведают, то есми молвил про себя».¹³⁰ Таким образом, Артемию пришлось стать в неловкое положение и признать свои слова, несмотря на то, что он только что отрекся от них. Оговорка его, будто он не помнит, как выразился, не имеет особого значения, так как: 1) он едва ли мог забыть, ибо от произнесения этих слов до судебного разбирательства прошло очень немного времени; 2) слова «так ли говорил» показывают, что Артемий мог и так, в таких выражениях высказать свою мысль об еретиках. Дальнейший довод, – что он не помнит Новгородских еретиков, – также не имеет значения, так как, будучи книжным человеком, он не мог не ознакомиться с религиозным движением XVI века, если бы и не был его очевидцем. Ссылка Нектария на критику Артемием слова Иосифа Волоцкого показывает, что Артемий был знаком с сочинениями Иосифа, а из них, конечно, не трудно было почерпнуть сведения о ереси жидовствующих. Объяснение Артемия, данное по поводу этого разговора с Симеоном, очевидно, имело в виду перетолковать инцидент в благоприятном для Артемия смысле. Но несомненно, что на членов собора поведение Артемия и его запирательство и извороты в этом случае должны были произвести только неблагоприятное впечатление, и судьи могли только еще более убедиться в вероятности показания Симеона и в некоторого рода сочувствии Артемия к участи еретиков.¹³¹

Затем Артемий дал показание и сам против себя: «коли деи меня к Троице во игумены нарекли и велели меня свидетельствовать и из деи того отцу духовному сказывал свои блудные грехи и он мне деи говорил: то деи переступи». ¹⁾ Духовник на очной ставке, наоборот, утверждал, что спрашивал о блудных и убийственных грехах, но Артемий не сказал их.

Артемий ответил: «иной деи тут поп стоя молил: то деи переступи, то деи не нужно; а имени ему не упомяну, тогда было семь свидетелей». За эти блудные грехи и за клевету на духовного отца Артемий был лишен священства. Этот пункт также вызывает недоумения. Во-первых, странным кажется собственное сознание Артемия; ведь, это был суд над ним и он не покаяние приносил, а защищался; зачем же было добровольно возводить на себя обвинение да еще такое, за которое он был лишен священного сана? Приходится думать, что сознание было чем-либо вызвано и Артемий был принужден к нему; чем именно вызвано, – на это нет никаких намеков. Далее, что касается факта, происшедшего на исповеди, то кажущаяся мне справедливой гипотеза Лебедева, будто Артемий хотел путем оговора себя освободиться от игуменства, приведена выше. Путаница в указании священника, приказавшего умолчать о блудных грехах, представляется мне в таком виде: приказал умолчать именно духовник, потому что знал волю царя; но так как на соборе он отперся, боясь наказания, то Артемий, не желая усилить подозрения судей указанием на определенную личность другого священника, которого бы привлекли к допросу и который бы по справедливости отперся, – сказал, будто совет умолчать был дан другим священником, которого имени он не помнит. Тогда собор получил возможность наказать его и за клевету на духовника, который во время исповеди поступил очень предусмотрительно в угоду царю, а во время процесса очень заботливо снял с себя вину, предпочитая взвалить её на подсудимого, к которому судьи уже чувствовали недоверие. Что же касается самого факта совершения блудных дел, то с ним не соглашается Лебедев, толкуя это признание, как измышление со стороны Артемия с целью избавиться от священства и игуменства. К этому мнению можно присоединиться, если принять во внимание: 1) что расследование, произведенное Сильвестром по поручению царя пред назначением Артемия игуменом, дало об Артемии самые одобрительные сведения, 2) что Артемий высоко ставил монашеское звание и строго

относился к исполнению иноческих обетов (см. послание к брату отступившу и жену понявшу).

Неизвестно, когда произошел допрос Артемия митрополитом по поводу его отношения к мнениям Башкина: в начале или в конце процесса. Соборная грамота излагает этот допрос после всех вышеупомянутых обвинений, и потому неясно, произошел ли он тогда, когда Артемия опросили по поводу оговора Башкина или сочли нужным допросить его и во второй раз. Последнее, думаю, вернее, так как это не очная ставка с Башкиным: очевидно, желали яснее установить отношение Артемия к воззрениям Башкина.

Изложение содержания допроса начинается словами: «да и потому Артемью вина»,¹³² но собор не определяет далее, в чем именно вина, а только передает следующее.

Митрополит сказал Артемию: «Матвей Башкин еретические дела чинил: Сына Единородного от Отца разделил и неравна Сыну Отцу именовал, и говорил Матфей так: что грубо учиню Сыну и во страшное пришествие Отец мя может избавить от муки, а что грубо учиню Отцу и Сын не избавит мя от муки; и молился Матфей Богу Отцу, а Сына и Святого Духа отставил и иные хулы Матфеевы». Артемий возразил: «то деи Матфей робячье чинил, и не ведает того, что чинил своим самосмышлением, а в Писаньях того не обретається и в ересех того не писано».

Митрополит обращается к новому пункту: «Прежние еретики не каялися и святители их проклинали, а цари их осуждали и заточали и казнем передавали». Вопрос – тоже опасный: очевидно, митрополит имеет в виду выяснить мнение Артемия относительно «прежних еретиков». Артемий в своем ответе дает понять, что, по его мнению, казнь еретиков не есть суд: «по меня посылали еретиков судити и мне так еретиков не судити, что казни предати; да ныне еретиков нет и в спор никто не говорит». Последние слова члены собора легко могли истолковать и в смысле сочувствия Башкину.

Митрополит продолжает: «писал Матфей молитву к единому началу, Бога Отца единого написал, а Сына и Святого Духа отставил». Артемий возразил: «что деи было ему и врать,

ведь деи молитва готова написана Манасеева к Вседержителю». Митрополит ответил: «то было до Христова пришествия, а кто ныне так напишет к единому началу, ино то еретик». Артемий удачно опроверг слова митрополита: «та деи Манасеева молитва и в нефимоне в большом написана и говорят ее».

Митрополит наконец сказал: «будешь еси в чем виновен и ты кайся». Артемий ответил: «яз деи так не мудрьствую. как на меня сказывали; то на меня все лгали; яз верую во Отца и Сына и Святаго Духа во Троицу единосущную».

Таким образом, мы видим из этого допроса, что Артемия действительно считали «советным» Башкину, но ему удалось оправдаться, и собор не определил, в чем тут его вина. Тем не менее слова собора: «да и потому Артемью вина», вводящие в грамоте допрос, показывают, что он был осужден и по этому пункту. Мотивом, может быть, послужили слова Артемия о том, что «ныне еретиков нет и в спор никто не говорит». Эти слова могли быть приняты как непризнание за Башкиным вины, тем более, что и мнение Башкина Артемий считал не ересью, а лишь детским заблуждением, ребячеством («то деи Матфей робячье чинил»). Свою же веру во Св. Троицу Артемий успел обнаружить и подтвердить в этом показании между прочим своим исповеданием догмата Троичности, так что видеть иной какой-либо мотив осуждения, кроме предполагавшегося сочувствия Башкину, трудно.

Последняя вина возложена на Артемия по следующему поводу. Дьяк Шестак Воронин сообщил царю, что, когда он вел однажды после допроса Артемьева ученика Порфирия, находившегося под его надзором, «с собора из города к себе на подворье, – Артемия вели с собора ж, и постиг Перфир Артемья у Рождества Христова не дошед Мстиславского двора и Перфир молвил Артемью: благослови, отче! и Артемей рек: Бог, отче! да Перфир же молвил: стояти деи мне крепко противу их встречу? и Артемей рек: молчи, отче, наше дело рухомо, не у время, и яз молчати готов; и Перфир рек: да мне таки стояти спорно; и Артемей рек: молчи; на том и разошлись».¹³³ На соборе Артемий подтвердил этот факт и собор заметил, что «наперед

того Артемей сказал, что Перфир ему не ученик, а Перфир вместе с Артемьем взяты и из одной пустыни вместе приведены». ¹³⁴

Случай, обнаружившийся из доноса Воронина, сам по себе маловажен: свящ. Садковский рассматривает этот разговор Порфирия с Артемием, как «простое условие молчать на суде»; ¹³⁵ если бы даже было и так, то все же этот уговор («условие молчать») не был исполнен, ибо мы видим, что Артемий на суде защищался и довольно энергично; вероятнее поэтому видеть в словах Артемия не уговор молчать, а просто нежелание вступать в излишний разговор с неосторожно задавшим ему вопрос Порфирием в присутствии дьяков, которые могли и донести. Собор, по-видимому, не придавал большого значения этому разговору, но заметил, что Артемий раньше заявил, что Порфирий не ученик его. Эта встреча, во время которой ученик спрашивал совета у наставника, служила подтверждением их близких отношений и уличала Артемия во лжи, а потому соборная грамота, упомянув об этой встрече, дает и другое доказательство близости Артемия и Порфирия, – что они взяты из одной пустыни: этим еще резче оттеняется поступок Артемия.

Затем грамота упоминает еще о свидетелях Нектария, не подтвердивших его речей, о чем было сказано выше. Оканчивается грамота приговором: «и сего ради со благочестивым царем соборне судихом о нем, да не како свободно живет, идеже хочет и учит и пишет и послание посылает и беседует с ними же хочет, и тако душевного повержения виновен будет многим; сего ради любомудрствоваше и судивше повелехом отведену быти ему во честную обитель Боголепного Преображения Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, во общий монастырь преподобных и богоносных отец наших Саватия и Зосимы Соловецких Чудотворцев, к духовному настоятелю игумену Филиппу яже о Христе с братией. Пребывати же ему внутрь монастыря с великою крепостию и множайшим хранением, заключену же ему быти в некоей келье молчательне, да яко и тамо душевредный и богохулный недуг от него ни на единого же да не

распространится; и да не беседует ни с кем же, ни с церковными, ни с простыми того монастыря, или иного монастыря мнихи; но ниже писаньем глаголати ему к кому, или учить кого, или инако мудрование имети, или к некоему посланию посылать, или от некоего послания принимать, или слово, или кую вещь или ино что, ниже собою, ниже теми, ниже сообщаться и дружбу имети с кем, или неким смеяти ходатайство свойственно и дерзновенно наказати к нему, но точию затворену и заключену в молчании сидети ему и каятись о прелести еретичества своего в не же впаде, да обращаясь обратится к истинной вере православия и да никто же от него погибнет; и сего ради и юза ему соборная от нас положена есть, яко быти ему в отлучении и необщении совершенно, дондеже обратится от своего несчастья и в конец покается и исправится во истину и тогда вся о нем да совершается по священным правилам. И того ради повелехом дати ему единого от достоверных православных иноков презвитера и да исповедается ему и кается и той священник да смотрит и испытывает о нем, аще истинно есть покаяние его, и о том о всем извещает настоятелю духовному, тебе игумену Филиппу; да и сам ты, игумен, его временем наказуй и научай от Божественнаго Писанья о всех полезных к его обращенью, и аще полезно и трудолюбезно житие его и таков аще будет, да причастится от болезни при смерти, аще ли оздравеет от недуга, да пребывает без святаго и пречистаго причастия всегда, точию при смерти да причастится. Книг же имети ему на молитву и моление и прочтение их же смирение наше со священным собором повелит ему, якоже ко Господу Богу обращаться и каятись от бесовския прелести его нечестия; от прочих же книг всяческих удръжати ему и с великим опасением соблюдать к не мудрствовать, якоже окаянне мудрствова. Подобае же с великим разсмотрением и мудрование испытovati и смотрити жития его, аще истинное есть и нелестно обращение его к православию и аще плоды духа имать свидетельствующа к спасению и сокрушенно сердце и смирен разум и покаяние и исповедание прилежно. Подобае же и тому самому стражу, который к нему приставлен, сий же с великим опасением соблюдает себя от него, да не како

повержен будет; также и той самый презвитер да соблюдает себя твердейша прежереченныя ради вины, иже аще приходити к нему имать исповеди ради. Подобаает же и над сими смотрити твердейша, да не како изнесут от него никомуже ничтоже, ниже от кого к нему принесут или дадут или пошлют что нигде же никогда же ни ко мнихом, ни к миряном, но вся бываемая от него к архиепископу Пимену Великаго Новагорода и Пскова да изъявляет истинно настоятель тоя честныя обители, а архиепископ Пимен отписывает о том к Благочестивому Царю Великому Князю и к нашему Смиренью и никакоже ничтож да скрывает благо или зло. И аще истинно будет обращение его к Православной Вере Господа нашего Иисуса Христа, да поразумет о сем великий и божественный собор со советом божественнаго Писанья и иже о Святем Дусе с сыном святыя Церкви и нашего Смиренья, православнаго и христолюбиваго Царя Государя Великаго Князя Ивана Васильевича всеа Руси самодержца, повелением о всех полезных к благочестивой нашей вере и к душевной пользе о всех благых, хотящих каятись истинно, а не лестно и таковых святая, соборная и апостольская Церковь приемлет и о всем исправляти повелевает по священным правилом; аще ли не учнет каятись, но пребывати имать в своем злочестии, и тогда дрѣжати его в велице крепости, дѣндеже обратится и покается, и тогда вся о нем да совершатся по священным правилом. Елицы же через заповѣдание или запрещение наше, к нему дрѣзнут ими писание посылати, или беседовати, или учитись, или инако како приобщатися, или явленне или тайне, – таковии убо вси, аще и в величестве кто будет, или властью или саном неким почтен,... без всякого сомнения и извета, единосветники и единомысленицы да вменяются ему и тем же судом да осуждени будут, яко богохулнии единомысленицы и поборницы, их же подобает ненавидети совершенною ненавистью, яко же рече блаженный Иван Златоуст». (Дальше следует выписка изречений Златоуста о еретиках). «Таковии убо и от нашего смиренья и от всего великаго и божественнаго собора епитемьями и отлучении да наказуются; аще ли же и еще непослушное имеют и не утрезвятся и не уцеломудрятся, тогда

духовными мечи да разсецаемы будут от православнаго же и христолюбиваго и боговенчаннаго Царя нашего Государя Великаго Князя Ивана Васильевича, всеа Руси Самодержца, законную казнь примут по свидетельству закона». Грамота помечена 24 января 1554 (7062) года.

Артемий был отправлен в Соловецкий монастырь, но слишком ли его слабо там стерегли, или он успел кого-либо из монахов заразить «ядом своего лжеучения», – только не долго пришлось ему пробыть в Соловках, и он бежал оттуда в Литву. Об этом существовало особое «дело», которое хранилось в царском архиве, в ящике № 222, о котором в описи архива сказано: «ящик 222. А в нем соборные дела, списки черные Матфея Башкина, да Ортемья, бывшего игумена Троицкаго, и Феодоса Косова и иных старцев; да в нем же книжица Артемьева Апостол, Еуангелие, Псалтирь писана полусловицею и грамота о побеге, как Ортем побегал с Соловков».¹³⁶ Последние слова показывают, что Артемий бежал из места заточения, а не из Москвы и не во время пути в Соловки.

Здесь я пока прерву изложение биографии Артемия для того, чтобы высказать несколько соображений о процессе его. Первым делом, необходимо решить вопрос, в какой мере виновен был сам Артемий и в какой мере в его осуждении сыграла роль партийная борьба. Начнем с последнего.

Артемий был уже охарактеризован выше, как сторонник заволжской партии; я указал, что он «был советен» царю по вопросу о монастырском землевладении и что едва ли не по сей причине (главным образом) он и был почтен царем назначением в игумены. Близость к царю представителя противной партии должна была вызвать опасения иосифлян, и они эти опасения выказали в довольно ощутительной для Артемия форме выслеживаний и сыска: Артемий уходит из Сергиева монастыря от «наветующих». Привлечение Артемия к процессу Башкина, а затем и возбуждение обвинения против Артемия с такой точки зрения может быть принято за средство окончательно удалить от царя опасного для иосифлян советника, набросив на него тяжкое обвинение в еретичестве: Е. Е. Голубинский считает даже, что оговор Башкина был сделан

по внушению иосифлян.¹³⁷ Каково могло быть настроение судей, большая часть (если не все) которых принадлежала к тем же иосифлянам? Несомненно, предубежденное по отношению к подсудимому. Это предубеждение, почти пристрастие судей сказывается на деле. Целый ряд фактов стоит за это: выступает иосифлянин Нектарий, не брезгующий даже ложными клеветами; затем следуют три старца из Сергиева монастыря: Иона, Адриан и Игнатий. Их обвинительный материал собран, очевидно, за время игуменства Артемия, когда они были подчиненными ему лицами. Следовало бы, кажется, поставить вопрос о степени доверия к их показаниям, определить, насколько может быть беспристрастным показание подчиненных против их начальника. Собор этого не делает и дает полную веру показаниям Ионы и Адриана, несмотря на то, что Артемий отрицает их свидетельства. Что за причина такого доверия собора? Объяснить опять-таки трудно, если не принять в соображение, что это были «свои» люди, «любостязательные» Троицкие монахи-иосифляне, которые в свое время учредили над игуменом род негласного дознания с целью удалить противника монастырских владений из такого ультраиосифлянского монастыря, каким был Троицкий. О пристрастии судей и о их желания уловить из ответов обвиняемого повод к осуждению, можно судить из одного места посланий Артемия, где он жалуется: «зриши ли, яко не отчески, ниже братски хотяще исправити въпрошают, но яко волки, овчиною прикрившеса, ищут нечто уловити от уст наших».¹³⁸

Свидетельство Курбского, если отбросить его пристрастный тон и эпитеты, придаваемые царю, судьям и Артемию, также подтверждает ту же мысль: «гоняше бо на того (Артемия) епископы богатые и миролюбивые, так и оные вселукавые и любостязательные мнихи даже бы не точию не был на Русской земле он муж, но иже бы и имя его не именовалось. А то сего ради: прежде бо его царь зело любяше и многажды беседоваше, поучаяся от него; они же боящися, да не паки в любовь к царю придет и укажет цареви, иже яко епископи, так и мниси с начальники своими законопреступно и любостязательно,

не по правилам апостольским и святых отец живут; сего ради вся сия творяху, дерзающе и исполняюще так презлые дела свои на святых, да покроют злость свою и законопреступление». ¹³⁹

В этом случае свидетельство Курбского, как совпадающее с выводами из судной грамоты, может быть принято: осуждение Артемия вызвано было различием во взглядах на стяжания монашества между Артемием и судьями, а также и боязнью последних, чтобы Артемий не получил прежнего влияния на царя. Однако, как скоро увидим, это мнение требует и серьезной оговорки.

Кстати добавлю, что у Курбского сохранилось еще указание на отвод Артемием каких-то свидетелей, выставленных против него, о чем не говорит соборная грамота: «лжеклеветников... вопрошено о доводе: они же подали свидетелей мужей скверных и презлых. Старец же Артемий отвечал иже не суть достойны свидетельствовать». ¹⁴⁰ Не Троицких ли старцев хотел отвести Артемий? Если так, то значит отвод подсудимых свидетелей не был принят судом. Характеристика «не суть достойны свидетельствовать» также мало говорит в пользу этих свидетелей.

Итак, приходится признать, что партийная борьба, несомненно, сказалась в процессе Артемия и выразилась в пристрастном отношении судей к подсудимому. Проявлением этого пристрастного отношения я считаю: 1) дачу полной веры показаниям трех свидетелей, которые, в силу своих отношений к подсудимому не могли быть вполне беспристрастными; ¹⁴¹ 2) немотивированность некоторых пунктов обвинения, по которым обвиняемый был осужден, несмотря на то, что он отрицал свою виновность по ним; 3) вменение подсудимому в вину, без достаточных оснований, таких ответов, в которых вовсе не высказывалось неправославных мнений (опрос по поводу Башкина); 4) умолчание в соборной грамоте об ответе Артемия на первые два обвинения, предъявленные Нектарием, и об отводе Артемием свидетелей. Это умолчание могло бы дать повод к заподозриванию и самой соборной грамоты, если не согласиться, что отвод свидетелей не представлялся судьям

важным обстоятельством, а пункты, по которым Артемий не был обвинен, не могли не казаться излишними в грамоте, где исчислялись провинности Артемия (хотя были бы и весьма желательны для нас, чтобы иметь полную возможность вынести справедливое суждение о деле).

Но если судьи и были предубеждены, можно-ли сказать, что они только по сей причине осудили Артемия? Не забудем, что на соборе председательствовал один из выдающихся русских иерархов – митрополит Макарий, которого акад. Голубинский не находит возможным причислить к партии иосифлян.¹⁴² Трудно допустить, чтобы он и даже другие члены собора, как бы они предубеждены ни были, сочли возможным допустить осуждение Артемия без достаточных оснований. Припомним тот взгляд, который устанавливается на Артемия соборным приговором. Собор судит его, как еретика; наказание имеет целью исправить его, заставить его отречься от ложных мнений. С этой целью он отдается под строжайший надзор стража, духовника и игумена; с ним запрещают сообщаться, дабы он и других не заразил ядом своей ереси, дабы от него «душевредный и богохульный недуг» не распространился и на других. Он должен «каяться о прелести еретичества своего» и даже к самому его покаянию должно отнестись с недоверием: искренность его должна быть проверена собором. Собор видит в нем таким образом еретика, судит и наказывает еретика, а не просто виновного.

По был-ли Артемий таким еретиком?

В глазах собора он был им несомненно и вот доказательства. Прежде всего, выяснялось его сочувствие к участи еретиков: Нектарий обвинял его в том, что он не проклиняет Новгородских еретиков; игумену Симеону Артемий отозвался о жидовствующих: «не ведаю, что ересь и пр.»; на вопрос митрополита (при допросе о Башкине) о еретиках, Артемий ответил: «еретиков ныне нет... мне так еретиков не судити, что казни предати». Для нас теперь ясно, что это «сочувствие» являлось следствием учения заволжских старцев, принимавшегося Артемием и устанавливавшего взгляд на еретика, как на человека заблудшего, подлежащего вразумлению и исправлению. Но члены собора могли отнестись

к такому «сочувствию» очень подозрительно: во-первых, это был век религиозных брожений и брожения эти, несомненно, существовали и чувствовались, если подавленная в начале XVI века ересь жидовствующих восстает снова в половине того же века в учении Косого: в такую эпоху сочувствие еретикам могло навлечь серьезные подозрения в принадлежности к ереси; во-вторых, для членов собора, как иосифлян, такое сочувствие и не было понятно: известен взгляд иосифлян на еретиков, – что еретика руками убить или словом едино есть, что покаяние не принимается от захваченного и уличенного еретика; если поставили Ивану Висковатому в вину сомнение (и при том отчасти оправдавшееся) в подлинности православия некоторых икон, то как должны были относиться к людям, которые не только сомневались, но и «ино мыслили»: это были «душевредные еретики», и понятно, что сочувствие им не могло быть одобрено собором.

Далее, на соборе выяснились такие поступки и мнения Артемия, которые действительно внушали отцам собора мысль, что Артемий не только сочувствует участи еретиков, но и сам еретик, ибо расходится с учением Церкви. Это были: взгляд на посты, точнее сказать, легкое к ним отношение, взгляд на недействительность заупокойных молитв, отрицательное отношение к крестному знамению (хотя в последнем Артемий не сознался), отзыв о канунах. Те разъяснения, которые давались Артемием, не могли быть признаны собором удовлетворительными; так, на нарушение постов собор взглянул очень строго, как на соблазн, а суждение о заупокойных молитвах приравнял к мнению Ария и категорически отверг. Не забудем, что отцам собора было известно сходство этих мнений Артемия с учением жидовствующих: те также отвергали крестное знамение, также нарушали посты («упивались и объедались», по свид. Иосифа Волоцкого), отвергали и другие церковные установления. Выражение Артемием этих воззрений и было понято как ересь.

Итак, должно сознаться, что у собора были основания осудить Артемия, если бы даже отцы собора и не были настроены враждебно в подсудимому.

Поведение подсудимого внушало судьям еще более подозрений: его вызвали в Москву принять участие в соборе на Башкина, – он бежал из Москвы; спросили о Порфирии, – он отказался от него, а разговор его с Порфирием в присутствии дьяков доказал, что Порфирий ему близок, как ученик; зашла речь о духовнике, – и тут Артемий дал сбивчивое показание, внушившее судьям мысль, будто он хотел оклеветать духовника. Может быть, поведение это следует приписать чувству смущения, растерянности, желанию скрыть что-либо могущее повредить, чувству вполне естественному у подсудимого; но в глазах судей это могло еще заметнее подчеркнуть, что Артемий чувствует себя не правым, а изобличенным.

Таким образом, приходится вынести о процессе Артемия следующее окончательное суждение: правда, судьи были предубеждены против него и это предубеждение высказалось в формальной стороне процесса; может быть, оно даже внушило судьям предвзятую мысль о виновности Артемия; но несомненно, что поведение Артемия на суде могло не рассеять, а еще усугубить это предубеждение, а высказанные им мнения дали прямое основание осудить его; можно сказать даже, что иного исхода дела и быть не могло, если бы судьи и не были предубеждены.¹⁴³

Еще раз ставлю вопрос: был-ли Артемий действительно еретиком?

«Сочувствие в некоторых пунктах тогдашним еретикам не есть, конечно, еще ересь».¹⁴⁴ Но важно именно то, что приходится признать этот факт «сочувствия в некоторых пунктах тогдашним еретикам»: суждения Артемия о постах, молитвах за умерших, крестном знамении сближают его с тогдашними рационалистами («еретиками»); ведь, Феодосий Косой очень скоро после осуждения Артемия повторил между прочим и помянутые суждения; факт близости Артемия к Феодосию не подлежит сомнению. А это свидетельствует о том, что тогдашние рационалистические учения коснулись и Артемия; как и когда это случилось, – об этом скажу дальше, когда придется перейти к общим выводам, а пока отмечу, что у Артемия можно

найти и еще черты «вольномыслия»: поездка в Нейгауз, вызванная желанием поговорить о вере, критика книги Иосифа Волоцкого, свободное отношение к еретикам.¹⁴⁵ С другой стороны, у него видна близость к учению заволжских старцев: склонность к «особному житию», строгий взгляд на монастырские стяжания, гуманное отношение к еретикам, мысль о необходимости сознательного, критического отношения к «божественным писаниям». Ограничусь пока лишь указанием факта близости Артемия и к рационалистам и к мистикам-заволжцам; объяснение этого факта – после разбора посланий Артемия и при разборе значения его деятельности.

Литовский период жизни и деятельности старца Артемия

Литовско-русское государство, куда бежал старец Артемий после заточения его в Соловецкий монастырь, не могло представлять собою совсем уже чужую землю для русского беглеца: там исповедовалась и вера православная, там звучал и русский язык. Последний был весьма распространенным народным языком: вел. кн. литовский, напр., в грамоте от 29 авг. 1536 г.¹⁴⁶ приказывает для «певности», т. е. для общеизвестности, общедоступности, перевести «лист князя бискупа» и внести его в свою грамоту именно на языке русском, как наиболее популярном. Что же касается веры православной, то уже даже после смерти Артемия встречается грамота 1607 г.,¹⁴⁷ которою повелевается городских бурмистров избирать половинным числом из веры римской, а другую половину – веры греческой. Таким образом, прибывший из России старец находил здесь и родной язык и родную веру. Но в то время, как в московском государстве православие было господствующей религией, не то видел он в Литве, где официальной религией считался католицизм, а ко времени прибытия Артемия стали распространяться и лютеранство и кальвинизм и социнианство. Вопрос о появлении, развитии и взаимоотношении в XVI веке этих исповеданий в настоящее время трудами Ив. Соколова, И. Чистовича, Н. Н. Любовича и других¹⁴⁸ представляется настолько уже выясненным, что мы можем пользоваться готовыми данными по истории западно-русской церкви, не отвлекаясь в сторону дополнительного исследования.

Православие появляется и утверждается в Литве несомненно уже в XIII веке, хотя некоторые исследователи признают существование его здесь даже в XII веке.¹⁴⁹ Судя по дошедшим до нас данным, распространение православия в литовско-русском государстве в XIII–XIV вв. принимает даже значительные размеры. Наоборот, католическая пропаганда не была так успешна: в 1251 г. католичество принимает Миндовг из политических соображений, но затем отрекается от него; кроме

него, до брака Ягелла с Ядвигой ни один литовский князь не был католиком.¹⁵⁰ Вообще, несмотря ни на старания ливонских рыцарей, действовавших силою оружия, ни на старания доминиканцев и францисканцев, действовавших силою проповеди, католичество в Литве видных успехов не делает. Лишь в 1386 г. положение меняется: вступая в брак с польской королевой Ядвигой, Ягелло, великий князь литовский, должен был принять католичество и затем ввел его в своей стране, окрестив своих подданных-язычников. Понемногу положение обоих вероисповеданий начало видоизменяться:¹⁵¹ католичество заняло положение господствующее, а православие становилось в положение церкви подчиненной, терпимой, даже не равноправной, а тем более не господствующей.¹⁵²

Литовские короли не могли игнорировать интересов своих подданных, которых большая часть все же принадлежала к православному исповеданию; но, с другой стороны, сами они, будучи католиками и находясь под влиянием латинского духовенства, не могли сочувствовать православным. Отсюда вытекает их двойственная политика. Они, вступая на престол, подтверждают права и привилегии православной части населения Литвы, ограждают имущественные права православного духовенства, дают жалованные грамоты русским церквям и монастырям. Но, с другой стороны, они не останавливаются и перед мерами стеснения православных тем более, что ясно чувствуют тяготение последних к единоверному московскому государству, где «вера греческого закону» была исключительно господствующей. Это обстоятельство в немалой мере поддерживало те способы к окатоличению православных людей литовско-русского государства, какие практиковались католическим духовенством с одобрения короля. Да и сами короли принимают для тех же целей свои меры: Витовт создает отдельную митрополию для юго-западной Руси, отделяя тем интересы последней от центра православия. Казимир запрещает православным строить новые церкви, а Александр отвечает отказом на просьбу Иоанна III разрешить выстроить церковь для дочери Иоанна Елены, жены Александра.¹⁵³

Таким образом, в начале XVI века в литовско-русском государстве существуют параллельно два исповедания: православное, не господствующее, но весьма распространенное и терпящее сильное давление со стороны представителей власти и католицизма, и католическое, господствующее, имеющее к тому же на своей стороне и власть. XVI век несколько видоизменяет эту картину появлением новых веяний реформационного характера.

В начале XVI века в Германии начинается, как известно, сильное религиозное брожение, отразившееся в значительной мере и в других странах. Польша и Литва также не остались чужды ему и не без причин: можно положительно сказать, что здесь почва для реформации была подготовлена предшествующими условиями, и новые идеи могли привиться легко. Совместное существование двух исповеданий, говорит г. Любович,¹⁵⁴ католического и православного, не уживалось в мире, вело к тому, что здесь особенно были чутки к вопросам религии: «стоило тут затронуть какой-либо догмат веры или обряд, и это тотчас привлекало такое внимание и приобретало такой характер и значение, какое не заслужило бы в землях чисто-католических». Поэтому проповедники реформации находили здесь и готовых слушателей и ревностных последователей, тем более, что ни католическое ни православное духовенство ревностью к защите своей веры не отличалось. Современный писатель Михалон свидетельствует о низком уровне просвещения и нравственности того и другого духовенства: погоня за богатствами и почестями, роскошная жизнь, распутство, распри епископов, тяжелое положение низших классов, отягчаемых поборами, пристрастием судей, взяточничеством, невысокий вообще культурный уровень страны, – вот целый ряд явлений, в немалой степени обязанных своим происхождением небрежности и примеру духовенства.¹⁵⁵ Понятно, что среди наиболее просвещенных людей должно было образоваться недовольство всем этим и особенно развратным духовенством, незаботившимся о своих обязанностях; появление реформационных идей только дало исход этому недовольству и потому было встречено с радостью.

Помимо того, была и причина более внешнего характера, обеспечивавшая успех реформации: именно, недовольство дворянства (шляхты) тем, что в руках высшего духовенства, особенно католического, скоплялись большие богатства. Духовные должности стали приманкой для всех, желавших нажиться: их раздавали короли лицам, оказавшим значительные услуги, и эти лица старались обогатиться всеми правдами и неправдами. Духовенство богатело, а на шляхту возлагались и тяжелые поборы и трудные обязанности, каковы военная служба, походы. Понятно отсюда недовольство шляхты и стремление ограничить выгоды духовенства. В Польше это стремление проявилось еще резче, чем в Литве. Там (в Польше) наступило полное охлаждение к католическому духовенству; поэтому всякое новое учение могло быть уверено в успехе и покровительстве; «общество стремилось так или иначе развязаться с католической церковью; вопрос был лишь в том, чтобы скорее свергнуть иго латинства, а чем заменить его, – об этом сгоряча серьезно не хлопотали, и потому охотно принимали всякого, какой прежде других случался реформатор церковный».¹⁵⁶ Это привело к тому, что в XVI веке здесь насчитывалось до 70 различных сект, имевших каждая своих последователей.¹⁵⁷

Из Германии и других стран Западной Европы религиозные движения очень скоро после своего появления переносились в Польшу и Литву,¹⁵⁸ находя там, с одной стороны, готовую почву в настроении населения, а с другой – сильных покровителей в лице короля или знатных вельмож, по тем или иным причинам поддерживавших новые религиозные учения. Раньше прочих, по-видимому, появилось в Польше и Литве протестантство, затем почти одновременно – кальвинизм и социнианство, разбившиеся на значительное число фракций. Во второй половине XVI века в Литве было множество различных сект¹⁵⁹ не сходявшихся друг с другом во мнениях. Такое быстрое развитие новых вероучений, очевидно, свидетельствует о подготовленности к ним настроения населения и, с другой стороны, о слабости прежде бывших господствовавших исповеданий – католического и православного. Действительно,

представителям этих исповеданий трудно было отстаивать свои интересы, и приходилось поэтому терять свою паству.

Деморализация среди католического духовенства была ужасающая¹⁶⁰ и это обстоятельство, а равно и пренебрежение своими обязанностями, проявившиеся в этом духовенстве, только способствовали и облегчали действия проповедникам других исповеданий. Лишь к концу XVI в. происходит реакция в пользу католицизма и то благодаря стараниям не местного духовенства, бессильного к борьбе, а пришлого – иезуитов. Последние прибыли в Вильну в сентябре 1569 года по вызову виленского бискупа Валериана Протасовича-Шушковского и немедленно принялись за дело пропаганды. Они воспользовались целым рядом весьма целесообразных средств: открывали школы, госпитали, благотворительные учреждения, произносили увлекательные проповеди, устраивали диспуты, торжественные религиозные процессии, великолепные богослужения, действовали на убеждения своей паствы путем исповеди и т. п. Производя таким образом сильное впечатление на население, они понемногу достигали своей цели: их бесплатные школы охотно посещались, их подвиги благотворительности привлекали к ним общее расположение, их торжественные богослужения и процессии собирали к ним массу зрителей, их речи, диспуты и убеждения действовали на умы и возвращали католической церкви отпавшую паству. Уже к концу XVI века католическая реакция в Литве достигла необычайных размеров исключительно благодаря энергии иезуитов,¹⁶¹ а с тем вместе возвращалось и прежнее значение католичеству: привилегии последнего были вновь созданы и подтверждены, благодаря деятельности иезуитов. Началось обращение в католичество православных и протестантов. Даже дети Радзивилла Черного, ярого защитника кальвинизма, поддались обаянию иезуитов и приняли католическое исповедание.

В чем же выразилась деятельность представителей другого исповедания – православного? Как отнеслись они к новым вероучениям и вообще ко всему религиозному движению в Литве в XVI веке?

В лице протестантов они первоначально почувствовали союзников в борьбе против латинян и при том эти союзники были едва ли не энергичнее самих православных. С ними вместе действовали православные, на сеймах: виленском 1563 г., гродненском 1568 г, варшавском 1573 г, защищая свои гражданские и религиозные интересы от общего врага – латинян. Порою даже замечается некоторое сближение между православными и протестантами: князь Острожский, напр., держал при себе протестантских книжников, поручая им составлять полемические сочинения против латинян.¹⁶² За эту близость к протестантам он впрочем подвергся укорам со стороны Курбского.

Тем не менее, сходясь на почве общей борьбы против католиков, православные выступали, по мере сил, на защиту своих верований, когда на эти последние делались нападки со стороны католиков и протестантов. Митрополиты русские, занимавшие литовскую кафедру в это время, особенной ученостью не отличались и лично в полемику не вступали, хотя иногда облегчали ей труд достижения её цели. Митрополит Сильвестр Белькевич или Велькевич представляет много фактов против себя¹⁶³ и прежде всего то, что он не отличался книжным образованием, которое, особенно необходимо было главе литовско-русской церкви в период такого религиозного брожения. Тем не менее он отличался практическим умом и умел найти себе покровителей при дворе, благодаря чему и сохранил свое положение до самой своей смерти. Из деятельности его важно только созвание собора 1558 г., о котором впрочем сведений почти не имеется, кроме того, что он был созван «ку по становенью веры и закону христианского».¹⁶⁴ Митрополит, должно быть, все-таки понимал надвигающуюся опасность со стороны протестантов и намеревался оказать ей противодействие. Митрополит Иона III Протасович-Островский. вступивший на кафедру в 1568 г., был деятельнее своего предместника и предпринял целый ряд мер к упорядочению церковного устройства, Прежде всего, по его ходатайству, король урегулировал и обставил некоторыми ограничениями право подаванья. Другие работы его имели в виду расширение

прав православного духовенства, улучшение его материального и общественного положения, устранение беспорядков в епархии митрополита. Вообще, надо сказать, что это был человек довольно энергичный, много трудившийся для облегчения положения своей церкви, но главным образом с внешней стороны: для противодействия иезуитской пропаганде он ничего не сделал, а между тем иезуиты вели борьбу весьма энергично. Два последующие митрополита – Илия Куча и Онисифор Девоча (Девочька) – личности довольно бледные и бесцветные. Личной их инициативы в отстаивании интересов своего вероучения не видно. Православное население противодействует иезуитам открытием школ, организацией братств, составлением полемических сочинений: – митрополиты смотрят равнодушно на то, как их паства сама отстаивает свои религиозные интересы и ограничиваются лишь тем, что благословляют её. Справедливый упрек посылает им поэтому наш знаменитый церковный историк за их бездеятельность в борьбе с католической реакцией: «к изумлению, во всей этой борьбе, касавшейся непосредственно веры и церкви, не принимали почти никакого участия западно-русские архипастыри. Пусть будет справедливо, что сами они, по своей малообразованности, не способны были охранять и защищать свое духовное стадо мечом слова Божия; но они имели не мало материальных средств, чтобы заводить школы для приготовления образованных пастырей церкви, приглашать и содержать ученых мужей, издавать готовые сочинения, направленные против лютеранства. Правда и архипастыри наши, начиная с митрополита, не всегда были недейтельными, и они имели свои заботы и нередко даже вели своего рода, борьбу, но лишь из-за своих личных интересов, а не интересов церкви, из-за своих прав имущественных и судебных».¹⁶⁵

Приведенными словами всего лучше характеризуется отношение высшей иерархии к начавшейся религиозной борьбе: пастыри были бессильны и не отстаивали своего вероучения ни лично, ни путем своей инициативы, предоставив это дело мирянам и низшему духовенству, открывавшим и насаждавшим школы, церкви, типографии, братства, создавшим, наконец,

целую полемическую литературу, известную под именем юго-западной.

Таково было религиозное состояние литовско-русского государства около того времени, когда прибыл в Литву старец Артемий.

О прибытии в Литву старца Артемия и Феодосия Косого с учениками Андрей Венгерский¹⁶⁶ пишет: «В белорусский округ, в Витебск, город в Белоруссии великий и славный (1552 г.), из глубины России прибыли три монаха греческого исповедания, называвшиеся чернецами, т. е. Феодосий, Артемий и Фома. Не знали они ничего, кроме родного языка, других наук, кроме отечественных; осуждали, однако ж, идолопоклоннические обряды, и, сокрушая истуканы, выбрасывали их сперва из домов, а потом из святынь, заохочивая народ словом и сочинениями к призыванию самого Господа через Иисуса Христа. Но навлекши на себя в первом жару распространения чистой религии ненависть суеверных людей, сильно привязанных к почитанию обрядов, которые всем, иначе верующим, угрожали огнем и мечом, они выехали оттуда и прибыли вглубь Литвы, где уже свободнее раздавалось Евангельское слово. Феодосия, удрученный старостью, ибо ему было более 80 лет, вскорости умер. Артемий поехал к Юрию, князю слуцкому и копильскому. Наконец, Фома, который был красноречивее обоих предыдущих и сведущее их в Свящ. Писании, сделавшись в Господнем храме священником, поехал в Полоцк, в котором в то время чистое учение начало проявляться, для поучения верных и утверждения их в познании Бога и благочестии. Находясь в этом призвании несколько лет постоянно и рачительно, смертью своею и кровью утвердил правила, нового учения. Ибо Иван Васильевич, великий князь московский, в 1563 году, в феврале месяце, взяв Полоцк и тираня жителей, положил также и на этом благочестивом проповеднике слова Божия излить свою жестокость и наиболее потому, что некогда был он его подданным и единоверцем: он приказал вывести его на лед и утопить в проруби. Однако, в сердцах витебских жителей слово Божие, посеянное теми монахами, не осталось бесплодным.

Ибо, возлюбив слово Божие и возненавидев идолопоклоннические обряды, они в непродолжительном после того времени пригласили к себе из Литвы и короны проповедников чистой религии и соорудили храм в нижнем замке».¹⁶⁷

Исследователи различно отнеслись к свидетельству Венгерского: одни совсем отвергают его, другие принимают. К числу первых относится Костомаров. Основания, по которым он не относит свидетельства Венгерского именно к московским выходцам, таковы:

1) приход монахов в Витебск показан в 1552 году, что невероятно, так как суд над Артемием был в 1553–54 году, а над Косым в 1554–55 г.;

2) Феодосий представляется стариком 80 лет, а, по словам Зиновия, в Литве он женился: «факт, если не совсем невозможный, то уже слишком исключительный»;

3) отзывы Курбского об Артемии не показывают, что последний был еретиком;

4) Косой, по Зиновию, в Москве отвергал божественность И. Христа, «а пришедшие из Москвы монахи у Адриана не представляются такого рода еретиками».¹⁶⁸

К мнению Костомарова примыкает и В. Иконников: «называемый в этом известии Артемий не мог быть Троицкий игумен, потому что Курбский, лично знавший его, говорит о нем с большой похвалой и ясно отделяет от этих еретиков, к которым он относится презрительно. Эти лица были, вероятно, Игнатий и Фома, упоминаемые в деле Башкина».¹⁶⁹

Другие исследователи: проф. И. Малышевский, свящ. Садковский, Калугин принимают известие Венгерского, но с некоторыми ограничениями и пояснениями, так как оно дает много неясных и запутанных сведений.

Источником Венгерского, должно быть, послужили устные и письменные предания литовских кальвинистов и могло случиться, что эти предания допускали хронологические и другие фактические погрешности. Так, год прибытия московских монахов в Литву указан ошибочно – 1552 г. Малышевский¹⁷⁰ делает догадку, что, может быть, показан этот год потому, что с

него именно «явственно обозначается возникновение первых протестантских общин в литовской Руси». Но догадка эта едва ли может быть принята хотя бы потому, что возникновение протестантских общин, основанных местными и пришлыми из Западной Европы реформаторами, не имеет, по крайней мере, на первых порах никакого отношения к выходцам из России. Гораздо проще объяснить здесь дело ошибкой Венгерского или, точнее, ошибкой источника его, повторенной и им самим. Прибыть же в Литву московские выходцы могли не ранее 1555 г. Тем не менее, эта ошибка не дает еще права отвергать значение и целого известия, так как передаваемые факты могли быть и верны и относиться именно к данным лицам: неверная дата еще не решает вопроса о достоверности известия в прочих его частях.

Фома, о котором упоминает Венгерский, лицо неизвестное. Малышевский¹⁷¹ делает предположение, что это мог быть Вассиан, переименовавший свое имя во время бегства, «как то именно и делали спутники Феодосия». Садковский принимает это предположение.¹⁷² Основание для принятия – разве только то, что Венгерский не упоминает о Вассиане, который бежал с Косым и, может быть, его называет Фомой. Но, если бы Вассиан и переименовал имя во время бегства, вряд ли была нужда ему удерживать ложное имя, когда он прибыл в Литву. Поэтому основание для догадки Малышевского кажется мне шатким. Но можно предположить, что в числе спутников Косого был кто либо, действительно носивший имя Фомы, так как «Сказание» к Многословному Посланию говорит: «разбегошася от Новоозера ... Косой и Вассиан с прочими в Литву». В таком случае, нет нужды, по примеру Калугина,¹⁷³ видеть в лице Фомы «местного протестанта, с которым Феодосий соединился для своей пропаганды». Я не могу согласиться с Калугиным в том, что «нет необходимости и достаточно оснований выводить его (Фому) непременно из России», так как известие Венгерского ясно имеет в виду пришлых монахов, а при упоминании о казни Фомы даже отмечает, что Иоанн IV казнил его, как своего бывшего подданного и единоверца (*hominem suae nationis suaeque religionis aliquando fuisse accepit*). Итак, вернее признать

Фому пришлым из России монахом, спутником Косого, не поименованным в «Сказании» к Мн. Посланию.

Что касается одновременного прибытия трех монахов в Витебск, то можно, на основании слов «Сказания» к Мн. Посланию, вывести, что их было действительно трое или даже больше: Феодосий Косой, Вассиан и их спутники (может быть, один лишь Фома). Игнатий же бежал «на Двину», тогда как остальные из Москвы прямо в Литву. Артемий же, должно быть, прибыл вскоре после них – около 1554–56 г. Поэтому не трудно было допустить Венгерскому и здесь погрешность, назвав Артемия в числе спутников Косого, тем более, если среди бежавших монахов были и такие, которые были известны под именем Артемьевых учеников, как называет их «Сказание» к Мн. Посланию. Допустить же общее бегство Артемия с Косым я не могу, потому что «Сказание» не упоминает о чем-либо подобном и не позволяет делать такой вывод то соображение, что Косой бежал из Москвы (1555 г.), а Артемий из Соловков. Путь последнего неизвестен, но был, несомненно более длинен. Едва ли Артемий шел иным путем, чем чрез Новгородскую и Псковскую области, ему хорошо знакомые и для него более удобопроходимые, чем Московские земли. Идя таким путем, он мог прийти к Витебску и здесь соединиться с лицами, прибывшими из Москвы ранее его и очутившимися в таком же положении, как и он.

Безусловно не достоверным следует признать также известие о престарелом возрасте Феодосия. С одной стороны, трудное и опасное бегство из под стражи в Литву, а еще раньше от своего господина, – едва ли по силам было бы престарелому человеку, который, по прибытии в Литву, скоро умер (*non multo post ad superos migravit*). Но и кроме того, факт женитьбы его, свидетельства Курбского¹⁷⁴ и клирошан (у Зиновия), по которым Косой жил еще в 60 и 70-х годах XVI века, дают повод утверждать здесь еще одну ошибку со стороны Венгерского.

Возражения Костомарова и Иконникова о том, что Курбский считал Артемия православным и потому нельзя предполагать близости последнего к Косому, не могут быть приняты, как вследствие необходимости относиться к Курбскому вообще

осторожно, так и потому, главным образом, что свидетельство Курбского характеризует Артемия уже в последние годы его жизни, а в 1555 году, когда он только прибыл в Литву, Курбского еще там не было. Наконец, удивительно ли, если бы даже Артемий временно сблизился с товарищами по несчастью, считая их также невинно осужденными, каким он считал себя; это сближение весьма вероятно и потому, что Артемий был близок к ним и в пустынях заволжских. Когда же крайности учения Косого обнаружились, Артемий, чуждый этих крайностей, естественно должен был разойтись с ним во мнениях.

Должно отвергнуть и четвертый довод Костомарова – о характере мнения Косого. Правда, судя по Зиновию, Косой был антитринитарием. Если судить по Венгерскому, этого вывода сделать нельзя. Но есть, помимо Зиновия, и другой источник сведений о литовском периоде жизни Косого – «Многословное Послание», которое впрочем не было известно Костомарову. В Мн. Послании учение Косого также не выставлено антитринитарианским, так как оно, возможно, в Литве таким и не было.¹⁷⁵

Что же, спросим теперь, можно извлечь для биографии Артемия из этого свидетельства Венгерского, которое в такой мере наполнено ошибками, неточностями и открывает такое широкое поле для недоразумений и догадок?

Если отбросить все видимые неточности и все, что не относится к Артемию, получим следующие сведения. Артемий прибыл после бегства из Соловков в Витебск. Случилось это, надо полагать в 1555 году (или в 1556 г), ибо бывший в то время в Витебске Фома впоследствии успел удалиться из Витебска в глубь Литвы, сделаться пастором, получить назначение в Полоцк и пробыть там несколько лет (*post paucos annos*) до 1563 г., когда был казнен Грозным. Очевидно, на все это мог уйти промежуток шести-семи лет – от происшедшего в Витебске до смерти Фомы. Прибыв в Витебск, Артемий встретил там Феодосия Косого с учениками. Феодосия привлекли в Москве к суду по обвинению в ереси, но это не помешало Артемию, также осужденному в ереси, (хотя и несправедливо, как мог думать он), сойтись с ним. Было ли это простым

сближением двух земляков на чужбине, было ли это вызвано желанием Артемия повлиять на крайние мнения своего прежнего ученика, если он их заметил (и если Косой был его учеником), – можно сказать только, что жителям Витебска сближение Артемия с Феодосием показалось единомыслием с ним. Так показалось им, так было передано потом и Венгерскому, и вот причина, почему последний выставил Артемия таким же иконокластом, как и Косого. И характер Артемия и образ мыслей его не дают права предположить, чтобы такой осторожный человек мог действительно приступить к таким крутым мерам, как выбрасывание икон из храмов и домов. С другой стороны, в виду выяснившегося выше образа мыслей Артемия, трудно предположить, чтобы он стал мыслить и действовать заодно с проповедниками крайних учений. Обрядности он не отрицал ни во время жизни в московском государстве, ни во время жизни в Литве. Он только ставил внутреннюю сторону религии выше обрядности и требовал, чтобы теплая вера и правильное понимание религии одухотворяли мысль и жизнь христианина. Поэтому нельзя верить существованию у него такой необузданной нетерпимости, как у Косого, и ложное мнение об этом у жителей Витебска сложилось вследствие непонимания сущности религиозного мирозерцания Артемия и видимой близости его к Косому. Когда Косой с приспешниками присмотрелся к своему новому положению и начал свою проповедь, а затем вздумал осуществлять и на деле свои взгляды, жители Витебска возмутились и изгнали пришлых монахов, которые удалились вглубь Литвы. Артемий ушел из Витебска в Слуцк, к князю слуцкому и копыльскому Юрию II-му. Здесь Венгерский сообщает верное, сведение, подтверждаемое и другим современником – князем Курбским.¹⁷⁶ Об этом князе Юрии II известно,¹⁷⁷ что княжил он с 1542 г. по 1579 г., был покровителем православия и просвещения; он окружал себя, как и сын его Юрий III, подобно Константину Острожскому, книжными людьми. Юрий II основал даже православную школу в своем городе Слуцке. Переселившись к нему, Артемий мог рассчитывать, что здесь его не будут считать еретиком и что

здесь его образ мыслей будет очевиден для князя, человека образованного и содействовавшего просвещению. И он не ошибся, так как с этой поры начинается его мирная литературная деятельность, стяжавшая ему славу защитника православия.

Современники утверждают за ним эту заслуженную славу. Глубокое уважение, с которым относится к нему Курбский (если даже винить Курбского в пристрастии к близким к нему лицам и сотрудникам) все же вполне передает уважение к Артемию со стороны современников. Лист (письмо) Курбского к Марку Сарыгозину, ученику Артемия, сохраняет один из фактов деятельности Артемия.¹⁷⁸ Курбский пишет, что однажды он беседовал со старцем Артемием «о книжных делах, наипаче же о книге Василия Великого» и между прочим спросил старца, все ли творения этого отца Церкви переведены на русский язык, Артемий ответил, что пока имеется в переводе лишь Постническая книга и выразил сожаление, что лучшая книга Василия Великого «о естественных вещах написанная» (Шестоднев) и «иные книги сопотив еретиков» не переведены еще. Артемий просит Курбского приобрести все сочинения Василия Великого и перевести их на русский язык в виду ценности их содержания. Когда Курбский заметил, что едва ли удастся найти переводчика, Артемий возразил: «аз с потщанием во старости моей, аще бы и пешему случилось ми ся, препоясався, пойду с Луцка там, где ми кажешь, и буду пособляти в проводе, склоняючи на словенский», и затем добавил: «О! бы сподобил мя Бог мой, ему же бы аз по словенски помогал». Захария Копыстенский в «Палинодии», писанной в начале XVII века, во время, также, близкое еще к деятельности Артемия, когда еще сохранялось о ней воспоминание, говорит об Артемии, что он, «споспешествующу ему Господу, в Литве от ереси арианской и лютеранской многих отвернул, и през него Бог справил, же ся весь русский народ в Литве в ереси тии не перевернул».¹⁷⁹ Автор «Палинодии» придает таким образом весьма большое значение деятельности Артемия на пользу православия в литовско-русском государстве.

Автор поморских ответов ссылается на обличение Артемием, «старцем Острожским»,¹⁸⁰ Симона «блудного».¹⁸¹ Очевидно, послания старца Артемия имели распространение и на Руси и даже здесь на них смотрели, как на произведении авторитетного лица.

Но несравненно больше сведений о жизни и деятельности старца Артемия в Литве можно извлечь из приписываемых ему посланий, писанных им во время пребывания его там. Правда собственно биографических сведений, которые передавали бы отдельные важные факты из жизни Артемия, здесь найдем мы немного, но за то мы можем ознакомиться с характером его общественной деятельности, с его отношениями к выдающимся современным деятелям, с его ролью в борьбе религиозных партий. Оговариваюсь еще раз, что пользуюсь посланиями, как биографическим материалом, теперь же (прежде, чем выскажу доводы в пользу авторства Артемия) только потому, что 1) имею в виду представить возможно полнее очерк деятельности Артемия и 2) считаю возможным условно, до приведения доказательств авторства Артемия, принять авторство его за факт, против которого не находится возражений в других источниках биографии Артемия.

По-видимому, на страдания и неприятности, пережитые в Витебске, указывает Артемий в послании к Феодосию Косому,¹⁸² называя последнего «възлюбленным братом и в всех страданиях съобещником». Правда, когда он писал это послание, Феодосий уже был для него больше не единомышленником, а человеком, уклонившимся в ересь, но воспоминание о прежней общей жизни в Заволжье, о прежних общих страданиях, осуждении, гонениях и неприятностях в Витебске сильно было еще в душе Артемия и он не теряет надежды кротким словом увещания убедить Феодосия покинуть ересь, как, может быть, пытался Артемий некогда убедить его в Витебске. Послание не велико и писано по поводу женитьбы Косого, в которой Артемий усмотрел нарушение монашеского обета. Можно только пожалеть, что не дошли другие послания к Косому, если они были, что вполне допустимо, если принять во внимание близость к нему Артемия: существование таких

посланий могло бы пролить свет на довольно темный вопрос о ереси Феодосия Косого.

О дальнейших подробностях частной жизни Артемия послания также дают кое-какие сведения. Выше было указано, что он жил у князя Юрия в Слуцке; беседа его с Курбским могла происходить и в поместьях последнего, куда, следовательно, приезжал Артемий. Может быть, к одной из поездок во владения Курбского или Острожского относится фраза в послании к Ивану Зарецкому: «много указанья привел бых от божественных писаний но уже на путь ехати понуждают: не имам времени».¹⁸³ Едва ли отсюда можно усматривать, как это делает Садковский,¹⁸⁴ что Артемия понуждали к исполнению каких-то поручений и что он был у кого-то в зависимости, тем более, что о поручениях тут и речи нет.

С переездом Артемия в Слуцк, связи его с Косым и другими московскими выходцами порываются. Последние стали все больше и больше примыкать к новым учениям, беря на себя активную роль в пропаганде их в глубине Литвы, где для этого имелась готовая почва, а Артемий, наоборот, проявляет себя ревностным борцом за православие. Правда, другого языка, кроме родного, он не знал, как свидетельствует Венгерский,¹⁸⁵ и если это свидетельство верно, то данное обстоятельство должно было в немалой степени затруднять Артемию его скитания по Литве. Но осев в одном месте, он получил возможность быть полезным и теми знаниями какими он обладал. Он был начетчиком, хорошо был знаком со Св. Писанием и отеческими творениями, отличался не столь узким пониманием религии как большая часть его современников. Это привлекало к нему внимание и расположение просвещеннейших людей Литвы. Должно быть, среди последних достаточно хороша была известна слабость обвинений к еретичеству, возведенных на Артемия; должно, быть сближение с ним рассеивало и последние остатки сомнения в православности его мыслей: вот почему все современники отзываются о нем с глубоким уважением, как о человеке, строго православном. К нему пишут, прося разрешить возбуждающие недоумение вопросы, с ним беседуют, поучаясь изустно. Так, напр.,

обращается к нему князь Черторыйский, прося его написать «слово ответно против люторских шепераний на каждый артикул лжеименного их разума». ¹⁸⁶ Артемий исполняет просьбу князя и, вкратце дав просимые им разъяснения, обещает написать более подробное «обличение на вся хулы нынешних ересей». ¹⁸⁷ В послании к «князю», как можно полагать, А. М. Курбскому также есть указание, что князь этот «многожды понуждал Артемия овогда словом, иногда посланием» ¹⁸⁸ написать возражение против учения лютеран и других учений, бродивших в то время в Литве. Артемий сознается, что обещал и другим написать то же, но не считает себя способным, так как его знание «божественных писаний» кажется ему недостаточным. Это послание свидетельствует, что Артемий внимательно относился к обращаемым к нему просьбам, стараясь даже пополнять свои богословские познания, чтобы быть в состоянии дать надлежащий ответ. Отсюда же видим, что распространившиеся в Литве новые религиозные учения не оставались без значительного воздействия на православное население. Артемий считает необходимым в этом послании подробно поговорить о крестном знамении, об истинном разуме, о священном предании, о посте и т. п. для того, чтобы утвердить своего адресата в правилах веры, имея в виду возражения со стороны представителей новых учений.

С подобного же рода просьбою обращался к Артемию и Евстафий Волович, один из влиятельных литовских сановников, принадлежавший к кальвинскому исповеданию. Послание к нему Артемий начинает с извинения в том, что не мог своевременно ответить на предложенный Воловичем вопрос. Из послания к Будному видно, что Волович присылал Артемию письмо Будного, посланное последним Воловичу, с толкованием пророчества о семени жены. ¹⁸⁹ Таким образом, будучи сам кальвинистом, Волович тем не менее, считал полезным осведомляться о мнениях и защитника православия особенно в тех случаях, когда сочинения кальвинских проповедников (напр., Будного) казались ему неудовлетворяющими запросам его ума. Артемий отвечает ему, говоря о необходимости соединения веры с добрыми делами, о крестном знамении и об

иконах. Он предостерегает Воловича от увлечения современными ересями, которые многочисленны и принимают вид христианства, не имея с ним ничего общего: «откуда же начнем плакати таковыя злости нашего разгласиа мнящихся быти христиан, вся же благочестивыя христианских уставы без страха разоряющих, словом точно христианы, а делом варвары? Паче же ни в варварех таково ругание христианом бывает. Неции же межи таковыми... именем точию христианским, яко овчиною покрывающе внутреняго волка, врази суще и христоненавистници, а некоторые... неправое божественная писания толкуют духовная словеса плотским разумом, неведуще ни яже глаголют, ни о нихже утверждаются».¹⁹⁰ Разногласия и сомнения в качестве и характере большинства новых учений побудили, должно быть, Воловича обратиться за советом к Артемию, пользовавшемуся, следовательно, немалой известностью среди литовско-русского общества.

Послание к Ивану Зарецкому, старосте Упитскому, написанное также по просьбе адресата, трактует о литургии, поклонении иконам и почитании святых. Артемий намеревается в этом послании также возразить против «новопрозябших ересей и безбожных ругателей», т. е. против проповедников новых религиозных учений. Особенное внимание обращает на ересь тех, которые «ко Моисейскому закону обратилися и вместо евангелиа десятословие проповедают... и всех святых богоносных отец книг не приемлют, иже... оставиша нам сказание ветхаго и новаго завета, не просто, но Св. Духом храняще нас от неправых сказаний съпротивнаго духа».¹⁹¹ Здесь, по всей вероятности, имеются в виду антитринитариизм: Артемий указывает на Моисеевы книги, потому что в них антитринитариизм имели опору для своих теорий. Если в учении Косого в Литве силен был антитринитарианский элемент (что очень сомнительно), то можно было бы согласиться с Малышевским,¹⁹² что здесь имеется в виду ересь именно Косого, хотя ссылка на Моисеевы книги – общая черта всех вообще антитринитарианских учений.

Интересны отношения Артемия к Симону Будному и другим представителям в Литве религиозных учений того времени. Симон Будный в половине XVI века был вызван в качестве кальвинского проповедника Николаем Радзивиллом Черным и был назначен пастором в Клецк (Минской губ.). В 1562 г. Будный напечатал в Несвиже кальвинский катехизис «для простых людей языка русского», как он говорит, «а также для деток христианских языка русскаго». Катехизис издан им при содействии несвижского наместника Матфея Кавечинского и Лаврентия Крышковского, несвижского пастора. В том же 1562 году Будный издал также в Несвиже книгу «о оправдании грешного человека пред Богом» на средства маршалка Евстафия Воловича.¹⁹³ Будный прислал Артемию свой катехизис и спрашивал его мнения о книге. С Артемием он был лично знаком, как видно из письма, иногда встречался и вел переписку. Знакомство это, как полагает Малышевский,¹⁹⁴ легко могло произойти в то время, когда Будный жил то в Клецке, где был пастором, то в Несвиже, где участвовал в выпуске кальвинских изданий из несвижской типографии. Оба эти городя не вдалеке от Слуцка, где проживал Артемий.

Ознакомившись с изданными Будным книгами, Артемий не оставил их без ответа. В письме он называет Будного «возлюбленным братом Симоном», но тотчас вносит поправку: «брата же нарицаем для общаго человеком приречения. Зловерия же ради лжеименитаго разума, его же приемлете ... не лет есть тако именovati».¹⁹⁵ Касаясь самой книги Будного, Артемий указывает на то, что в ней под видом наружного правоверия таятся и ложные мысли: «такое убо перины мягки велми постлали есте, мусит же поламати кости възлегий на них, рекше мужтво душевное погубити и, вместо ревнителя добрым делом, безделна и нетверда и расслабленна некако устроити».¹⁹⁶ Кротко уговаривает он «възлюбленного брата» отстать от новых учений, доказывая, что учения эти хотя и приманчивы на вид, тем не менее составляют нарушение заповедей Христовых и правил апостольских. Новые религиозные системы, в сущности, по мнению Артемия, не много носят в себе нового, там как повторяют лишь десять прежде бывших ересей. Он укоряет

Будного в сочувствии к еретическим мнениям и защищает православное учение о Св. Писании, крестном знамении, поклонении иконам; затем касается отдельных частных мнений Будного, рассеянных в его катехизисе. Так, восстает он против учения о происхождении И. Христа «от семени жены», а не от воплощения от Св. Духа. Ценя в Будном книжного человека, Артемий с огорчением видел увлечение Будного новыми, социнианскими учениями. Он пытается остановить его: «для того прошу... если еще несъвършенне жидовствуеши, обратися покаянием к Богу... и остави съньмици люторския ереси» ... (ст. 1310). Тем не менее, Будный оставляет без внимания советы и наставления Артемия и, если держится еще кальвинского исповедания, то только потому, что не осмеливается открыто отречься от него: сильный патрон кальвинизма Николай Радзивилл Черный умел сдерживать проповедников в пределах кальвинского правоверия. Однако Будный и некоторые из его товарищей начинают в сильной степени сочувствовать идеям антитринитариев и, как ни маскируют себя, это сочувствие порой прорывается довольно очевидно. Так, в книге Будного «Об оправдании» Артемий встретил фразу: «Богу нашему слава со Отцем и Св. Духом». «Не думаю, говорит Артемий (ст. 1314), что вы так написали вследствие невежества; ведь каждый знает, что слово «Бог» прилагается во всему Божеству, а к одному только Лицу»; затем цитатами из Дионисия Ареопагита и Григория Богослова он подтверждает мысль, что «Бога егда именуем, глаголем Отца и Сына и Св. Духа» (ст. 1315). В той же книжке встретила и иная фраза: «Богу единому слава с Сыном и Св. Духом» На это Артемий замечает, что те, кто с этим согласны, «на путь погибели сташа», так как, не признавая единства Божества, они уклонились в ересь.

Наконец, Артемий упоминает в этом же письме, что «се товарищ ваш¹⁹⁷ Козма, его же нарекоште Андрея, в Витепску ясно объявил богомерзкое нынешнее ереси проповедание: непотреба, глаголя, едinosущную Троицу именовати, и прочая... и лист показал тот Козма, яко от ваша сонмица послан з Вильня».¹⁹⁸ Таким образом, антитринитарианские мысли, как видно, овладевали и Будным, подобно другим

кальвинистам, но он не решался сразу выступить с ними открыто. Зато Артемий тщательно вчитывается в его произведения, опасаясь, как бы в них не вкралось что-либо неправославное, тем более, что они были предназначены автором к обращению среди русского населения Литвы.

Сохранилось и другое послание к Будному. Артемий уважал этого человека за его книжность и хотел, чтобы его дарования лучше были направлены на борьбу с новыми учениями, чем на поддержку их. Артемий называет Будного «обогащенным наивысшим смыслом и разумом, наипаче же украшенным добрым обычаем», «съпричастным всем, любящим явление Его (Бога)». ¹⁹⁹ Артемий говорит, что побудило его написать это послание только чувство братской любви и надежда подействовать своими доводами на убеждения Будного «еда како, Богу поспешествующу, общую пользу приобретаем». ²⁰⁰ Успехи деятельности Будного, которыми он, очевидно, хвастал пред Артемием, вызывают со стороны последнего совсем иную оценку. Он, по поводу деятельности невижской типографии, замечает, что в ней должно бы друковать «злато и серебро и камение честно, сиречь добрые книги, рекше кгрунтовныи, которыи всем христианом пожиточнии, а не дрова, ниже сено, ни солому новых наук, противныя Божии церкви». Эти книжки «маловременныи»: успех их кратковременный и ожидает их забвение. Поэтому лучше было бы, по мнению Артемия, если бы такое просветительное учреждение, как типография, служило для истинного религиозного просвещения, а не для распространения лжеучений. «Церковь» Будного, которою он также гордился пред Артемием, вызывает у последнего такое замечание: «а мы, боячися Бога, не смеем церковию именовати сонмиц вашихъ». ²⁰¹ Артемий у своих противников видит только «мясоядение», т. е. отрицание поста, в чем сходятся все они и в чем упрекает их Артемий; по другим пунктам, кроме этого, между ними разногласие, разделяющее их на отдельные толки: поэтому Артемий отказывается признать за ними именование «церкви», т. е. общества, связанного единством религиозных воззрений. Особенно враждебно относится Артемий к той части учения противников своих, которая состояла в отрицании

некоторых основных положений христианства: «вся наука ваша ругатися церкви Христове и истинным христианом»; посему, говорит он, их называют не только Люторами, но и ругателями, ибо «все божественное писание и христианский закон» они отрицают и хулят. Трудно, конечно, спорить с такими противниками, которые не признают авторитетности приводимых против них возражений: в таком положении находится Артемий, ибо противники его не признают авторитета тех «писаний», на которые он ссылается. Объявив Будному, что уже начал писать обличение на его «Катехизис», Артемий еще раз пытается повлиять на Будного, уговаривая его относиться осторожнее к своевременным учениям, отстать от них и принести покаяние. Но, очевидно, увещания Артемия не оказали никакого влияния на Будного. Кроме этих двух, других посланий Артемия к Будному не сохранилось, хотя есть основания думать, что таковые были. Впрочем, переписка если прекратилась, то не по вине Артемия: последний не перестал бы увещать и обличать распространителя новых учений, если бы не видел явного уклонения от себя. Именно, есть свидетельство, что Будный старался прервать эту неприятную для него переписку: «и пред тым писал есми», говорит Артемий: «немного до твоей милости, и на то ми не отписал еси».²⁰² Очевидно, прекращение переписки было вызвано нежеланием со стороны Будного поддерживать её.

Помимо посланий, Артемий, несомненно, действовал и устными беседами. Курбский, напр., который с такой похвалой отзывался об его деятельности, неоднократно обращался к нему устно, прося и получая разъяснения по возбуждавшимся новыми учениями вопросам. По-видимому, не только письменную проповедь (послания), но и изустную понимает и Захария Копыстенский в своей похвале деятельности Артемия. Да и странно бы, казалось, основывать славу Артемия, как защитника православия, исключительно на немногих дошедших посланиях. Положим, что многие послания могли не дойти, что послания переписывались и ходили по рукам, но ведь живое слово, живая беседа имела больше значения и производила большее впечатление; и Артемий сам высказывает эту мысль в

послании к Косому: «много бых писал тебе, да не хотех чернилом: добро было нам ко устом глаголати».²⁰³

Дошедшие послания Артемии не составляют еще всего того, что было им написано. В послании к Черторыйскому, напр., он обещает написать общее опровержение современных ересей; однако такого произведения, если оно было, не сохранилось. Будному он пишет, что приступил к составлению опровержения ложных взглядов, высказанных в «Катехизисе». Эта начатая работа также не дошла, а заметки о «Катехизисе» Будного в послании к последнему отрывочны, касаются лишь немногих отдельных пунктов, а не целого сочинения, так что послание это²⁰⁴ не может быть принято за обещанный разбор катехизиса. Было и еще послание к тому же Будному и, может быть, не одно. В одном из дошедших посланий к Будному читаем: «аз отписал аще и краткими словесы, единаче же все нечестие еретическиа льсти назнаменах»;²⁰⁵ в другом: «пред тым писал есми немного до твоей милости, и на то ми не отписал еси».²⁰⁶ Какое бы из сохранившихся двух посланий к Будному мы ни поставили раньше другого, все же у нас таким образом есть указание на недошедшее послание.

Очертив внешнюю сторону деятельности Артемия в Литве, коснемся его отношения, вообще, к еретикам, протестантам и литературным противникам. Мотивом к полемике, предпринимавшейся даже в том случае, если со стороны противников не было прямых нападок на православие, для Артемия было чувство братской любви: на него постоянно ссылается Артемий и в послании к Будному и к брату отступившу. Желание прийти на помощь к заблуждающемуся, не обличать, а увещать его, руководит Артемием постоянно. Тон его полемики именно братски-увещательный, кроткий. У него не найдем желчности и резкости Курбского, не найдем и голословности Курбского. Артемий старается убедить противников всеми доводами, какие были в его распоряжении, а когда его усилия кажутся безуспешными, он обращается даже с просьбами, как к Будному. Обращаясь к Будному, он называет его: «милый брате»,²⁰⁷ «възлюбленный брат»,²⁰⁸ «люторских учителей» называет он: «друзи»,²⁰⁹ «братиа моя»,²¹⁰ "братие",²¹¹

«братие възлюбленная»²¹² и т. п. Наоборот, мы видим, что недовольные его увещаниями противники сами относились к нему с нетерпимостью и не почтением: «а понеже слышах, яко укаряюще старого пса нарекоште мя, и в правду, ибо пес, егда услышит незнаемаго гласа, не престае брехая, дѡндеже известно узрит, кто ест, иже не дверми хотя внити в храм господина его; сице и мы пострадахом».²¹³ Таким образом, даже оскорбление принимается им кротко и не вызывает у него гневного чувства. Не касаясь пока содержания его посланий и полемики его по существу, замечу все же, что, будучи ведена на основании Свящ. Писания и отеческих творений, полемика эта должна была, по мнению Артемия, оказывать на слушателей впечатление авторитетностью своих аргументов; кротость же и спокойствие тона располагали к автору тех, к кому он адресовался. Поэтому можно положиться на слова Копыстенского, приведенные выше и доказывающие, что деятельность Артемия имела большое значение и большой успех в деле поддержки православия в юго-западной Руси.

Год смерти Артемия неизвестен. Едва ли можно делать какой-либо вывод, основываясь на словах Курбского в его письме в Кадриану Чаплию: «а мы, господине, тако не обыкли; но яко научихомся от древних святых писаний, також и от живых учителей наших: Максима многострадальнаго и от Артемия отца, новаго исповедника».²¹⁴ Из того, что Курбский называет здесь живым вместе с Артемием и Максима Грека, умершего лет за 20 до того, о чем Курбский не мог не знать, свящ. Садковский делает вывод, что и Артемий в это время (1575 г.) был уже мертв: «живыми же Курбский мог назвать их (Максима и Артемия), как недавно умерших, многим памятных и лично известных, в противоположность авторам древних «святых писаний».²¹⁵ Конечно, это может быть справедливо, но если остановимся на слове «научихомся» (в письме Курбского), то увидим, что источник для этого «научения» был двоякий: авторы древних «святых писаний», с которыми Курбский знакомился посредством их сочинений, и новые, живые учителя, противопологаемые первым. С последними Курбский мог входить в непосредственное общение, когда они были живы,

при жизни их. В этом смысле он и называет их живыми; и если Максим, с которым он мог быть знаком при жизни его, умер, то Артемий «живой», т. е. которого он знал при жизни его, мог еще быть в живых. При таком толковании этого места, можно было бы прийти к иному выводу, чем свящ. Садковский; однако к мнению последнего все же можно присоединиться, хотя и на ином основании, если допустить следующее предположение. В 1569 году в Литве появились иезуиты. За шесть лет – до 1575 года их деятельность начала оказывать огромные успехи. Несомненно, что Артемий, как человек чуткий к интересам православия, не преминул бы выступить с каким-нибудь посланием или полемическим сочинением для защиты православия от иезуитов. Однако такого послания мы не встречаем; если допустим, что оно не дошло, то все же даже намек у современных писателей не встретим на его существование. Ни Курбский, ни Копыстенский ни кто-либо другой не упоминает, что Артемий писал или намеревался писать что-либо против иезуитов и вообще латинян. На основании этого полагаю, что в 1575 году Артемий, должно быть, был мертв и так как некоторые из его посланий можно датовать последними годами 60-х и началом 70-х годов, то вполне вероятно, что смерть его последовала в начале 70-х годов XVI столетия.

Настоящую главу я начал перечислением тех указаний на личность автора, какие можно найти в посланиях. Теперь, после изложения биографических данных об Артемии и сопоставления их с данными посланий, мне представляется более возможным говорить об Артемии, как авторе, хотя бы пока еще только предполагаемом. Действительно, данные, сообщаемые об Артемии Курбским, Копыстенским, соборной грамотой и другими источниками, оказываются вполне приложимыми и к автору посланий; можно даже сказать, что данные этих источников и посланий взаимно дополняют и разъясняют друг друга. Но до сих пор я останавливался преимущественно на обстоятельствах внешней жизни Артемия; несомненно, что еще большую важность имеет выяснение его внутренней жизни, его убеждений и воззрений, к рассмотрению которых я дальше

перейду, и только после рассмотрения всех данных возможно будет окончательно решить вопрос, – вправе ли мы категорически утверждать за Артемием авторство посланий? В основу решения этого вопроса необходимо положить выяснившиеся уже подробности биографии Артемия: его близость к учению заволжских старцев, характерные черты его воззрений, обнаружившиеся во время соборного разбирательства, его деятельность в качестве защитника православия в Литве. Может возникнуть вопрос, как бывший «еретик» оказался вдруг защитником православия? Не выходя из пределов биографии, мы можем констатировать только факт, сопровождая его предположениями. Полную силу эти предположения и объяснения найдут в исследовании содержания посланий, к которому я теперь и перехожу.

III. Хронология посланий

Обзор посланий в порядке их следования в рукописи; указания на время написания их. Хронологическая таблица посланий

Все дошедшие до нас послания старца Артемия, числом 14, напечатаны в IV томе Русской Исторической Библиотеки по единственной рукописи их – из собрания Ундольского. Несмотря на самые тщательные поиски, мне не удалось найти более ни одного списка их, за исключением одного отрывка из послания к Симону Будному. Отрывок этот, находящийся в рукописи Киевской Духовной Академии, несмотря на малый свой размер, имеет однако довольно важное значение для решения вопроса об авторстве Артемия; впрочем, о нем речь пойдет дальше. Таким образом, все суждения о литературной деятельности Артемия должны опираться на известные нам послания, а о недошедших могут быть лишь догадки.

Один из первых вопросов, представляющихся при разборе посланий – вопрос о времени их написания. Мы знаем, что жизнь Артемия разбилась на периоды – московский и литовский. Соборное запрещение писать послания и посылать их может служить подтверждением того, что послания писались Артемием и во время пребывания в Москве; равным образом, естественно думать, что и в литовский период своей деятельности Артемий прибегал к той же эпистолярной форме выражения своих мыслей. А существование посланий, где адресат назван и где связь адресата с литовской землей несомненна, избавляет от необходимости делать догадки о том, что должно быть признано несомненным фактом. Итак, необходимо первым делом при суждении о времени написания каждого послания ставить вопрос, к какому именно – к московскому или литовскому периоду следует отнести его; затем, разбор заключающихся в послании данных может дать возможность и более точного определения времени появления послания. Заметим, что ни одно из посланий не датовано и вообще в них очень мало точных данных для установления

хронологии их. Однако, вчитываясь в текст посланий и соображая исторические обстоятельства и вообще отдельные факты, о которых упоминают послания, можно приблизительно определить и время написания их. Первая попытка в этом направлении была сделана свящ. Садковским в его монографии об Артемии, но эту попытку нельзя назвать вполне удачной, так как данные для решения вопроса иногда не все подвергаются исследованию у Садковского; поэтому и нельзя вполне согласиться с выводами его, особенно когда речь заходит о посланиях московского периода. Здесь я попытаюсь определить время написания посланий Артемия, а также вкратце укажу содержание каждого послания в отдельности, при чем более подробный разбор содержания их и характеристику воззрений автора их отлагаю до следующей главы.

Послания, напечатанные по ркп. № 494 Унд., следуют в таком порядке:

I. «Послание старца Артемия к «Люторским учителям», ставящим десятословие выше евангелия, отвергающим храм, иконы, крестное знамение, иночество, покаяние и другие таинства, а также (в конце) к соvrащенным в эту ересь православным» (лл. 1–57; Р. Ист. Библ., т. IV, ст. 1201–1266).

Послание не имеют начала: по замечанию Ундольского, «по современной помете тетрадей видно, что впереди недостает одной только восьмушки». Начинается оно молитвенным обращением к Богу с просьбой вразумить автора, не отнять от уст его словесе истинна до зела ради братии и ближних его: очевидно, автор имеет в виду опровержением учения лютеран принести пользу православным. Как видно из заглавия, послание опровергает не все пункты лютеранского учения, а лишь некоторые, главным образом касающиеся лишь внешней, обрядовой стороны религии. Учение лютеран об оправдании верою осталось почти незатронутым и лишь в конце послания Артемий пишет: «а еже глаголют Люторы: Христос уже за нас выполнил, не тебе ученики, рекше дела добрая, се глаголют суетно, сами прелщени умом своим и иных прелщают в свою погибель. От ихже учения да покриет нас Христос Бог наш».²¹⁶ Послание имеет целью не столько опровергнуть учение

лютеран, сколько удержат православных от принятия этого учения; к этому и направлена вся аргументация Артемия. При этом надо заметить вообще, что Артемий в своих посланиях часто не различает лютеран от кальвинистов и социниан, потому что последние действовали довольно долгое время заодно с протестантами и лишь впоследствии отделились от них. Кроме того, те и другие часто ссылались на ветхозаветные книги и преимущественно из них черпали свои доказательства, особенно для отрицания церковно-обрядовой стороны учения православных и католиков. И в этом отрицании обрядности также сходились социниане с протестантами, почему Артемий и не отделяет одних от других.

Опровергая отрицание «люторскими учителями» внешней стороны религии, автор почти не касается главнейших догматических положений её, но зато пытается подрвать учение противников в самом корне его, доказав, что они сами себе противоречат. Они признают десятословие Моисея, – он отвергает значение его для христиан. Касаясь их оснований – десятословия и Евангелия, – он старается доказать, что они своим учением идут вопреки своему основанию: и поклонение иконам и молитвы и все вообще установления христианства имеют основание и в Ветхом и в Новом Завете и, признавая последние, должно признать и первые, чего лютеране не делают. Он отрицает их право учительствовать, доказывая, что дар учительства дается лишь избранным и одаренным благодатью Св. Духа, что познать истину не значит еще получить право преподавать её другим: применять свои познания на пользу ближним можно и должно; но дело проповеди великое и трудное, и тот, кто берется за него, должен быть в силах нести с достоинством свои обязанности; без того лучше и не выступать на проповедь и лучше вместо того, чтобы ложно толковать закон христианский, хранить безмолвие и заботиться об исправлении своих недостатков. Между тем «люторские учителя» вовсе не хотят видеть своих недостатков: они действуют «своим произволением и самосмышлением», забывая, что это есть разум суетный, ложный. Только истинный разум, который берет свое начало от Божества, может приносить

полезные плоды, ложные же мудрования ведут к гибели. Эти мудрования, впрочем, лютеране стараются также обосновать, приводя доводы из «божественных писаний», но они упускают из виду, что писания должно читать умеючи, вникать в их истинный смысл, тогда как лютеране стараются найти в них лишь подтверждение своему учению и произвольно обращаются с текстом Писания. Вследствие этого, называя себя «евангеликами», они на деле лишь «разоряют» Евангелие. Стоя на ложном основании и выступая в роли проповедников, не будучи к тому призванными, лютеране допускают много ложных мнений и горделиво считают себя правыми. Посему автор обращается в нем с увещанием сознать, что мудрость их ложна, смириться перед Христом, предаться покаянию и безмолвию. Опровергая таким образом и право лютеран на учительство и основания их учения, автор касается попутно и их учения о почитании икон, поклонении кресту, о литургии, церковной службе, о пении, о постах, покаянии, крещении, молитвах, иноческой жизни.

Послание написано, несомненно, в Литве;²¹⁷ в этом убеждают следующие соображения:

1) Послание направлено против лютеран и к увещанию обращенных ими православных. Это могло быть только в Литве, где лютеране вели сильную пропаганду и действительно обращали православных. Проникновение же лютеранской проповеди в московскую Русь случилось с очевидностью лишь после бегства Артемия в Литву, – в последние годы царствования Иоанна IV, да и усилия лютеран были направлены главным образом на самого царя, так как предполагалось, что, склонив его, легко будет обратить и подданных его.

2) В послании автор, хотя опровергает и не все положения лютеран, однако обнаруживает большое знакомство с их учением вообще; очевидно, это ознакомление со всеми подробностями учения лютеран могло произойти лишь на месте их пропаганды в Литве, а не в Москве, куда в ту пору приходили лишь отдельные мнения (напр., о почитании икон), вызывавшие и отдельные возражения, напр., со стороны Максима Грека, а не систематические опровержения.

3) Артемий высказывается в этом послании довольно резко о любостяжании, развитии среди духовенства и монашества (ст. 1236–1237). Мы видели выше, как он был осторожен, высказывая царю свой взгляд по этому вопросу: пред ним стояла тогда сильная противная партия. Здесь, в Литве, таких противников не было, и он мог высказаться свободнее. В том, что возражение против любостяжания в этом послании относится к литовскому, а не к московскому духовенству, легко убедиться, если вспомним существовавшее в литовско-русском государстве право подавания и сопряженные с ним беспорядки. В Москве монастырское землевладение казалось только нарушением монашеских обетов. В Литве оно вносило сверх того и деморализацию в среду духовенства и общества. Тем вреднее оно было здесь, привлекая богатствами к духовному званию лиц недостойных и тем понятнее горячий протест Артемия против него.

4) Применение автором к себе слов псалма: «яко приселник аз от тебе и пришлец»²¹⁸ – могло иметь место скорее всего в чужой земле – в Литве.

5) Указание автора на то, что противники называли его «старым псом»,²¹⁹ свидетельствует, что до написания послания существовала уже полемика между автором и его противниками – устная или письменная. Твердость, с какою автор отстаивал свою веру, вызвала неудовольствие противников и они выражали последнее в довольно резкой форме («старого пса нарекосте мя»). Полемика могла, конечно, также происходить только в Литве, где Артемий явил себя защитником православия.

Все это, думаю, дает полное основание заключить, что послание «к люторским учителям» писано старцем Артемием во время его жизни в Литве и не тотчас по прибытия его туда, а должно быть, через некоторое, довольно продолжительное время, ибо есть указание, что написанию послания предшествовала весьма оживленная полемика Артемия с «люторскими учителями»; посему предположительно послание можно отнести к концу 60-х годов XVI-го столетия.

II. «Того же послание до князя Черторискаго» (лл. 57 об. – 62 об.; Р. Ист. Библ., т. IV, ст. 1266–1273).

Послание начинается выражением смирения автора и сознания им слабости своих познаний для опровержения учений лютеран и «новопрозябших ересей», о каковом опровержении просил его князь Черторыйский. Тем не менее, автор заявляет, что попытается дать ответ князю, но не от своего разума, а «от божественных писаний». Он высказывается против новых проповедников, называющих себя евангеликами, между тем как в сущности они, по его словам, опираются на десятословие Моисея и отвергают закон Христа, который гораздо возвышеннее закона Моисеева. Вызывает также возражения со стороны автора и умаление новыми проповедниками значения предания, между тем как апостолы завещали блюсти предания и все на нем основанные церковные установления. Отвергая предание, протестанты не признают и основывающегося на нем крестного знамения и почитания икон. Аргументы автора те же, что и в предыдущем послании, а оправдание поклонения иконам примером Моисея, соорудившего скрижали, ковчег завета и херувимов, по велению Бога, встречающееся и в послании «к люторским учителям» (ст. 1243–1246) – весьма сходно с такими же доводами в пользу почитания икон, приводимыми Максимом Греком в XXIII слове I тома (по изд. «Прав. Соб.») – в «Слове на Люторы». Заключается послание обещанием Артемия написать подробное опровержения учения Лютеран: «надеюжеса, Богу поспешествующу, на вся хулы нынешних ересей обще списати обличение, елика они умышляют лживыми выклады смутити церков Божию и правую веру без вести сътворити. Но жестоко будет им противу рожну прати». (Ст. 1273,22–28). Таким подробным опровержением нельзя считать предыдущее обширное послание «к люторским учителям», так оно не содержит разбора всех пунктов их учения. С другой стороны, такой выдающийся книжник, каким был Артемий, не ограничился бы высказанными в предыдущей статье доводами, носящими скорее характер увещательный, а привлек бы больше данных и от разума и «от свидетельств божественных писаний»; иначе говоря, обещанный Артемием

полемиический трактат представил бы, по приемам доказательства, объему содержания и, наконец, размерам, – нечто подобное Многословному Посланию или Истины Показанию. А между последними систематическими полемиическими трактатами и посланием «к люторским учителям» мало сходного в указанных отношениях. Остается таким образом предположить, что или Артемию не удалось исполнить свое желание, или такое подробное полемиическое сочинение до нас не дошло.

Обращение послания к князю Черторыйскому показывает, что оно писано в Литве. Однако неизвестно ни точное время написания, ни даже личность адресата. Во время Артемия и Курбского в Литве упоминаются, кроме княгини Черторыйской, которой адресовано одно из посланий Курбского,²²⁰ еще трое князей Черторыйских: Иван, муж упомянутой княгини, Александр Феодорович, воевода земли волынской, и Михаил, староста житомирский.²²¹ Кому именно из Черторыйских адресовано послание, остается неизвестным. Можно отметить только, что «акт обращения князя Черторыйского к Артемию лишней раз подтверждает то уважение, которым пользовался последний среди православного населения Литвы; отсюда же, как и предыдущее послание, должно и это считать писанным не тотчас по прибытии Артемия в Литву или поселения его у князя Слуцкого, а спустя некоторое время, когда полемиическая деятельность его доставила ему некоторую известность, так что к нему обращались за разрешением сомнений в религиозных вопросах.

III. «Того же послание до Ивана Зарецкого» (лл. 63–73 об. Р. Ист. Библ., т. IV, ст. 1273–1287).

В этом послании автор отвечает на предложенный ему вопрос о литургии, об иконах и о призывания святых в молитвах. Он говорит, что пишет потому, что видит у вопросившего его не одно пустое любопытство и не неверие, а желание «истину навикнути». Он ополчается здесь против новых проповедников – протестантов, которые отвергают истинного Бога и проповедуют десятословие, значение которого он и в этом послании, подобно предыдущим, отвергает в виду

евангельских заповедей. Он указывает на то, что все возражения протестантов по большей части голословны («хульны» и «ругательны»). Они только отрицают церковные установления, не приводя доводов и не заменяя отрицаемого чем-либо другим. Затем следуют доказательства необходимости и значения литургии, поклонения иконам и почитания святых.

Иван Семенович Зарецкий, которому адресовано это послание, и брат его Зиновий Семенович были православными виленскими мещанами, много заботившимися о поддержании православия в литовско-русском государстве. «Умышлением и попечением» их напечатано в 1575 году в Вильне, в типографии Мамонычей, Евангелие, экземпляр которого хранится ныне в Имп. Публ. Библ. Из послесловия к Евангелию видно,²²² что Зиновий Зарецкий был в те время бурмистром Виленским, а Иван Зарецкий – старостой Упитским. Имена их встречаются потом между членами виленского братства. Один из них служил в Вильне скарбным или казначеем при подскарбии литовском Евстафии Воловиче.²²³ Отсюда, вероятно, и произошло знакомство Артемия с Зарецкими, которое вызвало обмен мнений. Зарецкие, очевидно, не раз обращались к Артемию, так как, основываясь на словах последнего в рассматриваемом послании: «а еже тогда избыло от нас, внегда писахом о божественней литургии, нест праздно и днесь приложити, ради безбожных ругателей»,²²⁴ можно думать, что было и другое послание Зарецкому, предшествовавшее сохранившемуся. Время написания последнего также точно определить нельзя. Впрочем, если предположить знакомство Артемия с Зарецкими в ту пору, когда один из них состоял на службе при Евстафии Воловиче, т. е. до 1568 года, то можно заключить, что и послание относится к 60 годам XVI века, т. е. опять-таки к тому времени, когда Артемий получил более или менее определенное место жительства и всецело предался защите православия.

IV. «Послание до Симона еретика Будного» (лл. 73 об. – 105 об.; Р. Ист. Библ., т. IV, ст. 1287–1328).

Послание это весьма интересно, потому что характеризует отношение старца Артемия к одному из виднейших представителей новых учений – Симону Будному, в то время бывшему еще кальвинистом, но уже склонявшемуся на сторону антитринитариев, в чем Артемий и упрекает его в этом послании. Содержание послания составляет увещание Будного и просьба отстать от протестантских учений, которые тут же опровергаются, при чем Артемий защищает соответственные христианские установления, не принимавшиеся еретиками: крестное знамение, иконы, учение об оправдании человека не только верою, но и нравственной жизнью. В учении протестантов автор насчитывает до десяти прежде бывших ересей и упрекает их в том, что они искажают веру во Христа и подрывают авторитет Писания. Особенно замечательны обвинения в антитринитарианстве, склонность к которому Артемий заметил в одном из посланий Будного. Если сопоставить эти обвинения с известием о проповеди в Витебске Козьмы-Андрея, учившего, что «непотребе единосущную Троицу именовать» (ст. 1315), то получим указание на один из фактов социнианской пропаганды. Козьма Колодынский,²²⁵ о котором упоминает здесь Артемий, был православным диаконом в Витебске, но, увлекшись учением Косого в бытность последнего в Витебске, бежал с ним вглубь Литвы, где примкнул к антитринитариям, приняв имя Андрея. В конце 1563 г. или в начале 1564 г., он прибыл в родной город – Витебск в качестве уполномоченного от виленской антитринитарианской общины. Впрочем спустя непродолжительное время он удалился отсюда и в 1567 году мы видим его уже в Перемышльской земле, где он вместе с Будным принимает участие в антитринитарианских соборах.²²⁶

Из упоминания Артемия о том, что во время проповеди Козьмы Колодынского в Витебске были: «и сам великий гетман, и княжата, и панове велиции», можно определенно отнести эту проповедь к 1564 году, когда в Витебске действительно находилось литовское войско под начальством Николая Радзивилла, гр. Ходкевича и других литовско-русских панов, и готовилось к битве с московским войском, каковая и произошла

при реке Уле, причем литовцами была одержана победа. В этом утверждает еще и то соображение, что упоминаемые Артемием сочинения Будного: «Катехизис» и «Оправдание» были напечатаны в Несвиже в 1562 г. и, должно быть, сделались известны Артемию в этом же 1562 г. или в следующем 1563 г. Будный просил Артемия сообщить ему о них свое мнение. Артемий исполнил его желание и «отписал краткими словесы» (ст. 1289); затем, хотя он и в кратком послании «все нечестие еретическия лъсти назнаменал», однако счел нужным написать длинное и обстоятельное послание. На эту переписку и на составление второго, обширного послания ушло, должно быть, довольно продолжительное время, так что явилась возможность упомянуть в нем и о проповеди Козьмы Колодынского в Витебске. Таким образом, можно считать установленным, что послание это было написано около 1564 года под свежим впечатлением антитринитарианской пропаганды Колодынского и в то время, когда Будный не присоединился еще решительно к антитринитариям,²²⁷ что случилось после 1565 г., т. е. после смерти Николая Радзивилла Черного, сдерживавшего крайности кальвинских проповедников. Во время же написания Артемием послания, у Будного лишь неосторожно прорывались иногда антитринитарианские мысли: очевидно, это было до смерти Радзивилла, т. е. до 1565 года. Все это дает возможность установить точную вышепоказанную дату написания послания – 1564 год.

V. «Послание ко князю» (лл. 105 об. – 130 об.; Р. Ист. Библ., т. IV, ст. 1328–1359).

Послание это написано вследствие неоднократных просьб неназванного точно князя, обращенных к Артемию, чтобы последний написал опровержение лютеранских учений. Артемий начинает с обычного выражения смирения и обещания писать не от своего разума, но от божественных писаний. Он выясняет далее православное учение об оправдании человека, о крестном знамении, говорит об истинном разуме, о предании, об иконах, об уничтожении значения десятилетия после появления закона Христа, о посте. Учение православной Церкви о названных предметах защищается им от нападок

лютеран и еретиков, причем особенно приходится защищать те обряды, которые не имеют прямого основания в Св. Писании, но существуют в христианском предании: крестное знамение, иконы.

Князь, к которому пишет Артемий, неизвестен. Основываясь на титуле «величество», а также на том, что православное население Литвы титуловало так князя Острожского²²⁸ и что князь Слуцкий также имел притязания на этот титул,²²⁹ можно было бы предположить, что послание Артемия адресовано или Острожскому или Слуцкому князю. Однако едва ли не вероятнее предположение Малышевского,²³⁰ повторенное и Садковским,²³¹ что послание, должно быть, адресовано князю Курбскому, который действительно неоднократно беседовал с Артемием по вопросам религии как устно, так и письменно и который уважал в лице Артемия книжного человека.²³² Едва ли была нужда писать Слуцкому или Острожскому князю, у которых проживал Артемий и с которыми мог вести беседу и изустно. Если послание действительно написано к князю Курбскому, то можно установить и приблизительную дату его. Курбский бежал из России осенью 1563 года и в 1564 г. находился уже в Западной Руси, проживая главным образом в Литве, где впоследствии и вел беседы с Артемием; в 1565 году он принял участие в походе на Россию. Затем он начинает устраиваться в пожалованных ему королем землях, вступая в частые распри с соседними панями. В 1570 г. Курбский вступает в брак и затем в его жизни следует пятилетний период мирной трудовой деятельности: он занимается науками, изучает латинский язык, читает Аристотеля, переводит Златоуста.²³³ В это время его действительно начинают серьезно занимать вопросы религии, и он принимается за основательное изучение догматов православия. К этой же поре, должно быть, и относятся его сношения с Артемием – к концу 60-х годов и, главным образом, к началу 70-х, т. е. к годам 1569–1572–1573, потому что едва ли Артемий дожил до 1575 г. Таким образом, послание относится к последним годам жизни Артемия – около 1570 г. (может быть, несколько раньше или позже). К этому можно прибавить и еще одно соображение: Артемий, который вообще всегда мягко

относился к противникам и полагал, что их должно не карать за заблуждения, но убеждать, в этом послании обмолвился о них довольно резкими выражениями, в которых просить православных «не совъдворятися с люторианы и с прочими еретики, не сходити им ня во ядении, ни в питии, ни во сродстве, ни в дружестве и т. д.». ²³⁴ Зная кроткий нрав и гуманные убеждения Артемия, можно предположить, что подобное мнение было высказано им не тогда, когда он увещевал Будного и других заблуждавшихся, а тогда, когда он увидел, что его увещания бессильны, что «лжеименный разум» оказывает на заблуждающихся большее действие, чем «разум истинный», от которого Артемий приводил свои доводы. Под влиянием упорства противников и безуспешной борьбы с лучшими из них, у Артемия и могло произойти некоторое изменение во взглядах на отношение к еретикам, и могла явиться мысль, что надобно избегать даже общения с ними. Может быть, не мало способствовал этому и переход после 1565 г. в социнианство Симона Будного, которого Артемий очень уважал и особенно усиленно старался обратить к православию. Во всяком случае, мнение, что еретиков надо избегать, могло создаться только после долгой, упорной и не всегда успешной борьбы с ними, а это могло быть лишь к концу литературной деятельности Артемия, т. е. около 1570 г., к каковому времени я и отношу послание: оно является таким образом едва ли не последним по времени написания из дошедших до нас произведений Артемия.

VI. *«Того же христолюбива старца послание утешительно в скорби сущим слова ради Божиа»* (лл. 131–142; Р. Ист. Библ., т. IV, ст. 1359–1373).

Содержанием послания служит утешение страдающих за учение Христово. Послание начинается словами апостола Павла, который говорит: «якоже избыточествуют страдания Христова в нас, тако и Христом избывает утешение, наше ведяще, зане якоже общници есте страстем Его, тако и утешению». ²³⁵ Затем Артемий приводит ряд доводов, долженствующих убедить тех, кому он пишет, что, как бы ни были велики страдания, христианин всегда может и должен

иметь в них утешение: надежда на милость Бога, ниспосылающего не только страдания, но и блага, не должна покидать человека никогда, так как Бог всегда подает помощь страждущему и не допустит его до гибели. Страдания назначаются Богом человеку не свыше сил последнего, и человек должен подчиняться испытующей его воле Божией, ибо страдания дают возможность обнаружить твердость веры и надежды на Бога. Должно поэтому не скорбеть в страданиях, и в перенесении их подражать примерам апостолов, мучеников и И. Христа. Виновниками страданий, претерпеваемых христианами, часто являются также христиане, или точнее, люди, думающие, что исполняют завет Христа, защищая его учение телесными наказаниями и смертными казнями. Между тем Христос не заповедовал жестокосердия: Он ел и пил с мытарями и грешниками, он помиловал жену-грешницу; Его примеру следовали и апостолы. Однако современные ревнители о вере лишены кротости и милосердия Христа и апостолов; они негодуют и даже предают казни тех, кто дерзает указывать им на это. Тем не менее, истинные христиане не должны питать злобы против несправедливых преследователей; должно быть всегда готовым принять венец мученический – это высший подвиг христианина. Если же враги преследуют его и предают проклятию, то последнее не имеет значения: «не последует бо суд Божий клятвам неправедным, якоже и благословиению... и клятва возвращается на иже неправедно съблазнившагося».²³⁶

В этом послании особенно важны некоторые биографические подробности, сообщаемые о себе Артемием и дающие возможность довольно точно установить дату послания. Садковский пытается это сделать,²³⁷ но не совсем удачно. Он вполне прав, когда говорит, что послание писано Артемием или к тем, кто подвергался преследованию за веру или скорбел о подвергавшихся единомышленниках, и что это случилось около 1553 года, когда многие заволжские старцы были преданы суду по обвинению в неправославии и даже самого Артемия обвиняли в отрицании догмата Троичности.²³⁸ Посему Садковский полагает, что послание написано к

сторонникам заволжских старцев, из которых около 1553 года многие подверглись гонению за уклонение от православия: «им Артемий вполне сочувствует и резко отзывается о тех, которые были виновниками их преследования». Со всем этим можно согласиться, но дальнейшие выводы свящ. Садковского вызывают сомнение «послание написано, нужно думать, до суда над ним (Артемием); может быть, после того, как его в первый раз привезли в Москву во время следствия над Башкиным и когда он тайно ушел из Москвы, но во всяком случае до самого суда над Артемием, потому что в послания нет указания на то, чтобы он сам подвергался преследованию».²³⁹

Для лучшего выяснения вопроса припомним, что обвинение против Артемия слагалось из двух моментов: 1) оговор Башкина, послуживший поводом для возбуждения процесса и 2) оговоры свидетелей-обвинителей, старавшихся возвести на Артемия во время самого процесса обвинения в разных проступках. Артемий был сначала допрошен по поводу оговора Башкина в единомыслии с последним, а потом уже последовали против него свидетельства и лжесвидетельства. Артемий, как видно из его слов, знал уже определенно, в чем его обвиняют, а не смутно подозревал, как прежде, когда он бежал из Троицкого монастыря от подозрений и выслеживаний, или когда бежал во второй раз, прослышав «будто от Матфея некоторые слова и на него есть же». Теперь для него было очевидно, что обвиняется в непризнании догмата Троичности. Других обвинений он по-видимому пока еще не знает или не упоминает о них, как о менее важных. Можно, вопреки Садковскому, с уверенностью сказать, что приведенное обвинение сделалось известным Артемию (а следовательно, он и написал о нем) *лишь во время самого суда над ними*, а не над Башкиным; в послании мы видим, что он и сам подвергался допросу: «зриши ли, яко не отчески, ниже братски хотяще исправити въпрошают, но яко волки, овчиною прикрившесе, ищут нечто уловити от уст *наших*».²⁴⁰ И еще: «не хошу вас неведети, братие, о скорби *нашей*, яко по преммному *отяготихомся паче силы, яко не надеятися нам жити*».²⁴¹ Наконец, он просит: «Господа ради... молитесь о *нашем*

окаянстве... да подаст *нам* разрешение долгом и тръпение в скорбех, обретших ны".²⁴² Из приведенных мест ясно видно, что сам Артемий «обретался в скорбех», что эти страдания были для него тяжелы и, что всего важнее, он подвергался допросу судей, которые были пристрастны и желали из слов его вывести поводы для обвинения. Неизвестно, что понимает Садковский под «открытым преследованием», но думаю, что указания на пристрастные допросы судей и обвинения в непочитании догмата Троичности дают право заключить, что послание писалось в то время, когда происходил суд над Артемием и когда ему из всех обвинений был уже по крайней мере объявлен оговор его Башкиным.²⁴³ На основании этого и написание послания я отношу к началу судебного разбирательства, к допросу по поводу слов Башкина, т. е. к концу 1553 года.²⁴⁴

VII. «Послание старца Артемия» (лл. 142 об. – 149; Р. Ист. Библ., т. IV, ст. 1378–1381).

От этого произведения Артемия уцелел лишь отрывок, где говорится о покаянии и его необходимости для всех, о необходимости человеку творить добрые дела, без которых вера мертва, о необходимости пользоваться своими дарованиями, данными Творцом, и применять их на благо, о еретиках и о том, что еретики стараются прикрыть свои мнения, но их можно узнать по делам их.

Кому и когда было писано послание, этого, строго говоря, нельзя определить, так как в самом послании на это нет указаний. Однако я попытаюсь высказать несколько соображений которые, может быть, отчасти разъяснят дело. Прежде всего заметим, что едва ли это произведение Артемия можно назвать посланием: автор ни к кому в нем не обращается, никому его не адресует. Он начинает с того, что говорит: «хотел бых нечто от должных и нужных провещати; заушает же меня и възбраняет свое неисправление...»;²⁴⁵ затем следуют обычные выражения смирения. Далее встречается фраза, которая, как кажется, может пролить некоторый свет на это произведение: «помыслих zde о иже зле плотская мудрствующих написати растленных человек умом и лишенных

истины, неискушенных в вере, мнящих користем приобретение быти благоверие...». ²⁴⁶ Отсюда можно сделать такие заключения: 1) Артемий говорит: «помыслих zde», т. е. в этом произведении, при чем не говорит, для кого он пишет. Очевидно, он пишет по собственной инициативе, а не по просьбе какого-либо лица: если же этому произведению и можно придать заглавие послания, ²⁴⁷ то не в смысле письма (каковы другие его послания), а в смысле общего, безотносительного обращения, направляемого вообще к православным людям. 2) Это послание имеет в виду еретиков: стало быть, Артемий намеревается писать здесь отдельное «списание» против еретиков. Мы знаем, что эта мысль у него действительно была. О ней упоминал он в письме к князьям Черторыйскому и Курбскому, ²⁴⁸ при чем заявлял, что хочет написать «списание обличительно на каждый артикул лжеименного разума» своих противников. Едва ли будет ошибкою предположение, что дошедший рассматриваемый отрывок и есть начало такого «обличительного списания», которое, может быть, было начато Артемием и не окончено или же случайно было известно писцу лишь в отрывке, который он и поместил в рукопись, оставив незанятым почти целый лист (149-й) рукописи, где, может быть, намеревался вписать и продолжение послания.

Соображения эти подкрепляются и тем, что автор приступая к обличению, хочет установить общие основания для своих доводов: говорит о необходимости покаяния и добрых дел при вере, – о чем он писал «люторским учителям»; говорит о необходимости применять на благо дарования, данные Творцом человеку, – это имел он в виду, пиша Будному; дает, наконец, общую характеристику еретиков и их приемов. Всё это мысли общего характера, и наиболее верным взглядом на изложение их (на рассматриваемый отрывок) будет предположение, что этот отрывок есть вступление или предисловие к тому большому сочинению о протестантах и еретиках, которое задумывал Артемий. Так как послания к Черторыйскому и Курбскому, где он говорил о предполагаемой работе, как еще не начатой, датуются последними годами его деятельности, то,

если наша догадка верна, – и это «послание», точнее, «вступление к обличительному списанию», следует датовать также последними годами жизни Артемия – около 1570 года и, может быть, смерть помешала ему докончить эту начатую работу. Само собою разумеется, что «списание» могло быть писано только в Литве, так как здесь Артемий боролся с еретиками, которых он намеревался обличить в большом сочинении, известном нам только в виде отрывка.²⁴⁹

VIII. «Послание к царю» (лл. 150–157; Р Ист. Библ., т. IV, ст. 1382–1390.

Содержание послания было уже изложено выше: оно имеет целью указать царю, как должно пользоваться «божественными писаниями» и какие из них он должен предпочтительно читать. Хотя послание в рукописи не имеет надписания имени царя, однако едва ли возможно сомневаться, что речь идет об Иоанне IV Грозном. Что касается времени написания послания, то можно думать, судя по тону письма, что царь еще был расположен к Артемию, а это могло быть до суда над ним. Можно и точнее определить время написания послания. Оно было написано после оставления игуменства:

1) Артемий жалуется царю на «враждующих» и на «наветующих», которые стараются перетолковать и «писмена и проста словеса» старца во вред ему.²⁵⁰ Вместе с тем, он оправдывает свой образ действий – удаление от опасности и наветующих – примером Христа: «сему бо и Господь наш научил нас не вметати себе в напасти. И сам множицею образ нам дая, отхожаше от наветующих». Если припомним, что причиною удаления Артемия из монастыря послужили наветы тайных его врагов и что царь был недоволен оставлением игуменства, станет ясно, почему Артемий говорит о непротивлении врагам: он хочет оправдать себя в глазах царя, который относился к нему с уважением, несмотря на некоторое неудовольствие, вызванное оставлением игуменства, и который уже знал из полученного им раньше послания Артемия, что последний стеснен выслеживаниями своих врагов. Таким образом, послание писано вскоре после оставления Артемием игуменства, т. е. в 1552 году.

2) В послании есть указание, что Артемий дал Кирилловским старцам книгу дая передачи царю, а они оставили её у Благовещенского священника Симеона.²⁵¹ Тот же Симеон в челобитной митрополиту Макарию пишет, что к нему «старцы приходили за страннолюбие ... и хвалили Артемия».²⁵² Если старцы, приходившие к Симеону и хвалившие Артемия, – те же самые Кирилловские старцы, которые оставили у Симеона книгу, переданную Артемием для царя (а это предположение довольно вероятно), тогда наша догадка получает новое подтверждение: старцы приходили к Симеону после оставления Артемием игуменства, следовательно, и послание, упоминающее о приходе их, также писано после оставления игуменства, т. е. в 1552 году.

IX. «Послание старца Артемия» (лл. 157–164 об.; Р. Ист. Библ., ст. 1390–1400).

В этом послании Артемий, обращаясь к неизвестному, которого называет «господином», утешает своего корреспондента, сочувствующего его страданиям. Артемий удручен страданиями, но не скорбит: их принимает он по воле того же Бога, который раздает и блага: «аще бо благая от руки Господня приахом, злых ли не претръпим с благодарением?»²⁵³ Примерами Христа, апостолов, пророков, первомученика св. Стефана и св. Иоанна Златоуста, пострадавших без вины, утешает автор себя и адресата. Христос предсказал страдания и гонения своим последователям и потому должно быть готовым претерпеть страдания, как испытание в вере и стойкости человека. Автор характеризует своих противников, как лицемеров, прикрывающихся Христовым именем и творящих беззакония. «Где (спрашивает Артемий) повеле Христос своим учеником или вообрази что таково, еже мучительством и гонением приводит в разум Божий. И учити бо повеле Господь, а не мучити непокаящихся. Якоже и слепых не мучат, но и наставляют зрящеи».²⁵⁴ Гуманная натура Артемия протестует против системы суровых наказаний там, где требовалось увещание и исправление заблуждений. Его противники забывают, что Христос заповедал кротость и милосердие, а вовсе не человеконенавистничество; но заповеди Христа им

чужды, и они не разбирают средств для достижения своих темных целей: «обычай им есть ложныя клеветы съставляти и писати неправды и лжесвидетелей накупающе и мзду суетныя их власти студную славу обещавают». Как неразборчивы в средствах противники-обвинители Артемия, таковы же и судьи его; их допросы, имевшие целью извлечь у подсудимого какое-либо неосторожное слово, чтобы иметь предлог для осуждения, охарактеризованы автором в тех же выражениях, что и в послании к «сущим в скорби». Выражениями надежды на помощь Божию заканчивается послание.

По поводу времени написания послания свящ. Садковский полагает,²⁵⁵ что «на основании находящегося в послании указания на заключение Артемия в узы, на характеристику лиц, его преследовавших, очевидно, его судей», – следует допустить, что оно было написано или 1) до суда, когда Артемий был схвачен и находился под стражей, или 2) после суда, из Соловецкого монастыря.

Но первое предположение должно отвергнуть в виду указания Артемия на пристрастие судей во время допросов: «ищут нечто уловити от уст наших».²⁵⁶ Слова эти хорошо характеризуют приемы допроса и, в сущности, вполне справедливы; напр., допрос Артемия митрополитом по поводу Башкина подходит вполне к этой характеристике, ибо главная цель митрополита – выведать что-либо достойное осуждения. Итак, слова эти написаны Артемием под первым впечатлением суда, а не до суда.

Второе предположение Садковского также маловероятно. Оно основывается на словах: «и не бесплодно да будет ми страдание сие в язах железных».²⁵⁷ Но ведь, как указано было раньше, Артемий был заключен в оковы еще до суда, был привезен в Москву в оковах. Поэтому слова о страдании в узах могли быть написаны уже во время суда, под живым впечатлением тяжелого пути скованного узника. При том вряд ли это могло быть в другое время, чем при начале процесса, ибо, с одной стороны, автор еще может вспоминать о трудностях пути, которые не изгладились более тяжелыми впечатлениями суда, а с другой, – прямо выражает

неизвестность в будущем: «а мы в нынешнем хождении претръпехом много напастей. А и еще не ведаем, што будет? Не имамы, где главы подклонити. Люди zde стропотны». Вообще, весь тон послания скорбный и выжидательный: суд, очевидно, еще не состоялся и участь автора еще не решена. А при таких обстоятельствах послание должно относиться к началу процесса. Но есть и еще доводы против второго предположения Садковского: едва ли Артемию удалось бы написать и переслать письмо из Соловецкого монастыря, когда собор предписал держать его в строгом заключении и прямо запретил давать ему возможность писать послания. Садковский,²⁵⁸ предвидя такое возражение, замечает, что, должно быть, в Соловецком монастыре был слабый надзор, почему Артемий мог и послание написать и из под стражи убежать. Но второе могло быть следствием недосмотра со стороны даже низших монастырских служащих и для того, чтобы ускользнуть из тюрьмы, достаточно было удобных обстоятельств и очень короткого промежутка времени, между тем как написать и передать послание при надзоре стражей – дело нелегкое. Нет и доказательств, чтобы в Соловецком монастыре был слабый надзор; скорее можно думать, что соборное определение выполнялось в точности, ибо во главе монастыря стоял известный своей строгостью игумен Филипп (впоследствии митрополит). Если же, при всем том, Артемий бежал, то это не доказывает еще слабости вообще надзора за ним: из какой тюрьмы не убегают заключенные, но когда удается им писать и передавать письма, если это им запрещено и если они заключены в «келью молчательну», т. е. находятся в одиночном заключении, да еще при ужасающей обстановке монастырских темниц?

Скажем дальше, – как объяснить буквальное повторение некоторых мест этого послания в послании «к сущим в скорби»? Неужели и это послание также писано в Соловецком монастыре? Если ответить отрицательно, то сходство двух посланий, из которых одно писано в Москве, а другое – в Соловках, трудно объяснить; при утвердительном ответе пришлось бы, с одной стороны, признать, что, вопреки

соборному определению, узник пользовался значительной свободой (а существование такой свободы нужно еще доказать); с другой стороны, явилось бы непонятным, почему ни в том, ни в другом послании Артемий не обмолвился о соборном приговоре; а ведь последний был бы ему в Соловках уже известен. Наоборот, мы видим, что Артемий еще не знает своей участи («еще не ведаем, што будет»). На основании вышесказанного, должно признать, что послание писано еще до окончания процесса. Думаю, что оно писано одновременно с посланием «к сущим в скорби», и вот почему: 1) в том и другом послании, помимо близко сходных мыслей, есть прямо-таки тождественные выражения, особенно 1373,13–34 и 1399,1–22. Очевидно, тождественность выражений могла явиться тогда, когда оба послания были у автора перед глазами. 2) Артемий предлагает адресату²⁵⁹ обменяться посланием «с прочими рабами Христовыми» и прочесть то, которое адресовано им: замечание весьма уместное при одновременности отправления посланий, так как если бы послание «к сущим в скорби» было отослано раньше, то оно могло бы уже стать известным адресату, весьма интересовавшемуся участием Артемия, как можно заключить, судя по началу послания. 3) Наконец, вполне приемлемо и указание В. М. Истрина,²⁶⁰ что «Артемий надеется избавиться «от противящихся (ему) лжебратий» (ст. 1393); след., он от них еще не избавился», – а это могло быть только во время суда, т. е. когда писано и послание «к сущим в скорби».

В виду всех этих соображений, послание приходится датовать временем начала суда над Артемием – концом 1553 года.

Х. *«Того же послание въпросившому слова Божия»* (лл. 165–180; Р. Ист. Библ., ст. 1400–1420).

Автор обращается с похвалой к читателю, который просил научить его слову Божию. Сославшись на свое недостойнство, автор тем не менее решается ответить на вопросы адресата. Первый вопрос был предложен о том, какая заповедь есть главнейшая. Артемий, основываясь на словах Христа, доказывает, что наивысшая заповедь есть любовь к Богу и

ближнему; при этом он излагает признаки истинной христианской любви, которая не устрашается даже наказаниями и смертью. Второй вопрос: «как не заблудити от истиннаго пути?» В начале своего ответа Артемий буквально повторяет ответ Нила Сорского на тот же вопрос. Своему адресату Артемий дает совет заботиться об утверждении в себе истинного разума и об укреплении своей веры. Для сего необходимо чтение божественных писаний и особенно «испытание», исследование их, чтобы избежать заблуждений. Здесь автор пользуется случаем предостеречь читателя от увлечения вообще той благочестивой внешностью, которою прикрываются иногда лжеучители: ни пророчествам, ни чудесам не должно доверять прежде, чем не будут достоверно известны поступки лица, совершавшего чудеса и пророчествовавшего, потому что истинная вера выражается в делах христианской любви и милосердия, и святым может сделаться человек, не творивший чудес и не пророчествовавший, но осуществлявший в жизни заветы евангельской любви. Третий вопрос: «о различии учителей и како тех послушати подобает?» – разрешается автором так: следует вникать в то, что говорят проповедники, и если их речи согласны с учением Христовым, то, хотя бы жизнь их не была исполнением его, все-таки следует исполнять то, что они говорят. Ложными следует считать только тех учителей, которые учат «от своего умышления», а не от закона Христова. Тот же, кто учит закону Христову, достоин внимания, ибо высшая цель христианина – послужить не людям, а Богу. Отвечая на вопрос: «что есть еже не судите и не осуждени будете?», автор говорит, что этими словами запрещается не суд, но пристрастные, несправедливые отзывы о ближних, особенно произносимые теми, кто и сам далеко не безгрешен. Затем следует целый ряд нравственных правил: должно удаляться от безнравственных людей, не любить мира, ни яже в нем, воздерживаться от сребролюбия, поддерживать в себе терпение и чистоту телесную. Наконец, излагается взгляд Артемия на брак и на посты.

Лицо, которому адресовано послание, неизвестно. Из послания явствует, что некогда это лицо, относясь, очевидно,

индифферентно к вопросам религии, вступило в беседу с Артемием. Последний, пиша это послание, высказывает удовольствие при виде у своего собеседника уже не праздного любопытства, но желания постигнуть истину. Время написания послания свящ. Садковский²⁶¹ относит к московскому периоду деятельности Артемия и считает его самым ранним из дошедших посланий по отсутствию в нем каких-либо указаний на козни наветующих. Поводом к этому заключению Садковскому служит еще взгляд Артемия на посты. В этом послании Артемий, не выступая из границ православного учения, выставляет однако преимущество значения духовного поста пред телесным; воздержание, как идея поста, противопоставляется и предпочитается им воздержанию, как осуществлению поста, как воздержанию от известного рода пищи. Это учение легко могло быть перетолковано в смысле отрицания внешнего поста, что и сделал Феодосий Косой. Садковский замечает, что так толковать Артемий мог лишь во время жизни в Московском государстве, где требовалось усилить значение духовной стороны религии пред наружной, а не в Литве, где вследствие нападков со стороны еретиков, Артемию приходилось отстаивать и наружную сторону религии – обряды, а в том числе и посты. Принимая это толкование, можно привести и еще одно соображение в пользу его. Заметим, прежде всего что послание писано не ему одному лицу, а нескольким – братии какого-либо монастыря или скита: «тебе же и сущим с тобою братьям нашим»,²⁶² пишет автор адресату; оканчивая послание, он опять-таки обращается не к одному лицу, а к нескольким – к монастырской братии: «вы же, възлюблени, блюдетесь... тем же молю вас...».²⁶³ Из того, что Феодосий Косой, отрицая посты, приводит доводы Артемия и делает из них крайние выводы в смысле отрицания постов,²⁶⁴ можно думать, что послание это было известно в заволжских пустынях, где возникла и развилась ересь Косого.²⁶⁵ Туда, по всей вероятности, Артемий адресовал это послание и, так как ересь Косого была обнаружена на соборе 1554 года, то можно с уверенностью сказать, что и послание было писано Артемием до бегства в Литву. Нет нужды принимать ни на чем

неоснованную догадку Занкова²⁶⁶ и Калугина,²⁶⁷ будто послание это писано во время игуменства Артемия: последний мог его написать и до игуменства, т. е. до 1551 года, находясь в одном заволжском ските, – к братии другого скита. Во всяком случае, если даже допустим, что послание писано в первые месяцы игуменства, его следует датовать не позже 1551 года, так как в нем нет никаких указаний ни на наветы врагов, ни на выслеживание со стороны их, ни на страдания, ни на гонения.

XI. «Того же к брату отступившему и жену понявшу» (лл. 180 об. – 182 об.; Р. Ист. Библ., т. IV, ст. 1420–1423).

Послание обращено к неизвестному лицу, которое автор называет «възлюбленным братом и в всех страданиях съобщником». Артемий объясняет, что его послание вызвано братской любовью и упрекает вступившего в брак адресата в нарушении монашеского обета, данного Богу. Лицом, к которому адресовано послание, мог быть или Феодосий Косой или Игнатий, которые оба принуждены были бежать из России, – первый в Литву, а второй – на Двину, и оба вступили в брак там. Вероятнее предположение в пользу Косого, который бежал в Витебск, где случилась с московскими выходцами известная неприятность, тогда как Игнатий, по свидетельству «Сказания к Многословному Посланию», бежал на Двину и впоследствии проживал на Волыни, а следовательно не мог быть для Артемия «в всех страданиях съобщником». Между тем в то время Феодосий Косой ушел «вглубь Литвы», где мог продолжать свою пропаганду и где с ним мог беседовать и Артемий, на что есть указание в послании: «много бых писал тебе, да не хотех чернилом: добро было нам ко устом глаголати в упражнении, аще бысть некогда в тебе или ныне есть остаток еже к Богу любви».²⁶⁸ Свидетельство Венгерского о том, что Феодосий Косой, удрученный старостью, умер вскоре после удаления из Витебска, опровергается показаниями клирошан у Зиновия и Курбского, которые упоминает в 1575 г. об Игнатии и Феодосии, как живых еще.²⁶⁹ Если, как полагает Малышевский,²⁷⁰ Косой удалился на Волынь лишь в конце 60-х годов, прожив до того времени во внутренней Литве, где религиозное брожение в умах народа давало ему возможность легче распространять свое

учение, тогда к этому времени, должно быть, можно отнести и женитьбу его, которая вызвала разбираемое послание Артемия. Последнее, таким образом, относится ко времени около 1560 г. Но, кроме этой слабой догадки, никаких данных для определения подробностей послания, т. е. личности адресата и времени написания, не имеется, и приходится вопрос оставить нерешенным вполне.

XII. «Послание к Симону Будному» (лл. 182 об. – 189 об; Р. Ист. Библ., т. IV, ст. 1423–1432).

Хотя послание в рукописи не имеет надписания, однако судя по тому, что автор называет адресата «господином Симоном» и приписывает ему сочинение «Оглашения», не трудно догадаться, что речь обращена к Симону Будному. Артемий так же, как и в предыдущем послании к Будному, пытается и здесь убедить его покинуть еретические учения и обратиться на лоно православной церкви. Артемий сознает недостаточность своих сил для убеждения Будного, но все-таки пишет ему, полагая, что никто не должен скрывать веру в Бога и что каждый должен послужить по силам на пользу ближнему. Основываясь на словах Артемия: «пред тем писал есмы немного до твоей милости и на то ми не отписал еси»,²⁷¹ можно думать, что этому посланию предшествовало другое, может быть, то, которое мы датовали 1564 годом. Но и в этом другом, назовем пока его «первым», послании есть указание, что ему предшествовало тоже какое-то послание. Таким образом, вскрывается факт, что Артемием было послано Будному по меньшей мере три (если не четыре) послания, на которые Будный не отвечал. Садковский²⁷² и Малышевский²⁷³ считают послание 1564 года первым, и рассматриваемое вторым. К их немотивированному мнению однако присоединиться нельзя. Дело в том, что в рассматриваемом послании Артемий обещает Будному написать обличение на книгу последнего «Оглашение» и указать, в чем заключаются высказанные в ней заблуждения. Это обещание Артемий до некоторой степени выполняет в большом послании, которое названные исследователи считают предшествующим разбираемому и которое таким образом является последующим, хотя все же не есть обещанное полное

и систематическое опровержение «Оглашения». В этом большом послании 1564 г. Артемий напоминает Будному, что уже написал ему «аще и краткими словесы, единаче же все нечестие еретическия лъсти назнаменах».²⁷⁴ Такое краткое опровержение и заключается в разбираемом меньшем послании.²⁷⁵ Этим меньшим или малым посланием Артемий предварил Будного, что намеревается опровергнуть его мнения и, приступая к опровержению в большом послании, пишет: «время же есть, прочее, противу въпросу твоей милости отвещати, понеже просил еси, якобы отписати ми до милости твоей, в чем ми ся не добре видело в новой вашей науце».²⁷⁶ Очевидно, между малым и большим посланием была просьба (устная или письменная) со стороны Будного – объяснить, в чем Артемий видит его отклонение от Христова закона. Посему послание к Будному 1564 года (ст. 1287–1328) я считаю из дошедших *вторым* посланием, а послание, напечатанное на ст. 1423–1432, – *первым* посланием, которое датую 1563 годом, т. е. годом ближайшим ко времени издания Катехизиса Будного. При этом, в виду упоминания на ст. 1427,²⁷⁷ я признаю, что было еще одно послание к Будному – утраченное.

XIII. «Послание к царю Ивану Грозному» (лл. 190–197; Р. Ист. Библ., т. IV, ст. 1432–1441).

Артемий отвечает здесь на вопрос царя: «како божественная писания прочитающе, прелщают мнози, ови житие растленно проходяще, неции же в различные ереси уклонишася?»²⁷⁸ Он говорит царю о божественных писаниях, как источнике истинного разума, о еретиках и впадающих в заблуждения по неведению, о поклонении иконам. Затем переходит к своему личному делу, просит царя произвести расследование возводимых на него, Артемия, ложных обвинений, оправдывается в той роли по вопросу о монастырском землевладении, которую приписывали ему противники. В главных чертах послание было объяснено во второй главе и теперь остается определить только дату его. Садковский указывает на то, что Артемий жалуется на неприятности, причиненные ему кознями врагов, и что в другом послании к царю говорится лишь о наветующих и нет речи об

ухудшении положения Артемия. На основании этого, Садковский полагает, что данное послание нужно относить «ко времени до суда над Артемием, может быть, даже ко времени, очень близкому к суду, именно после оговора Башкина, когда дело Артемия начало принимать печальный для него оборот».²⁷⁹ С этим мнением я согласиться не могу. Послание я отношу к 1551 г. (или к началу 1552 г.), т. е. к последним месяцам игуменства Артемия. Видя выслеживания со стороны врагов, чувствуя козни их, но зная в то же время расположение к себе царя, Артемий решается объявить царю, что его преследуют враги и разом разоблачить их систему шпионства и клеветничества. Царь, должно быть, будучи вполне уверен в православии Артемия, оставил без внимания наветы врагов и не дал хода делу. Между тем Артемий, не чувствуя себя безопасным, бежал, и в другом послании, писанном после оставления игуменства, уже выражается скромнее о своих врагах, как потому, что был вдали от них, так потому что не знал, как отнесется царь и к его поступку и к его врагам, среди которых находилось не мало видных иерархов-иосифлян. Поэтому во втором послании Артемий считает нужным оправдать своей образ действий общим правилом, что следует уклоняться от наветующих.

Приведу еще доводы для подтверждения своего мнения:

1) Артемий упоминает здесь, что враги его были особенно недовольны его предполагаемым воздействием на царя по вопросу о монастырском землевладении. Это могло быть скорее всего именно в 1551 году, когда сильно было еще впечатление Стоглавого собора, а не в 1553 г., когда незачем было вспоминать старое, в виду новых обвинений против Артемия, приведших его к суду. Да и собор 1553–1554 г. вовсе и не обмолвился об этом, хотя члены его отлично знали, что в лице подсудимого им предстоит осудить главного представителя противной партии заволжских нестяжателей.

2) Нижеследующие места разбираемого послания только и понятны при нашем предположении: «а правило, господар, келейное похвално у нас есть, чтобы и тот не слышал, кто с ким в келии живет ... И диаки не поют у нас у крестов, сам по силе

кто же подвигнется ... А портки нужна ради многие старцы носят; греха в том не писано».²⁸⁰ Все эти объяснения мог давать царю игумен, хорошо знавший что делается у него в монастыре и заботившийся о соблюдении монастырских правил. Кроме того, здесь же Артемий обмолвился еще такой фразой: «и аз себе и не исказывал подвижником, леность доводит на мене». По какому поводу сказано это? Может быть, монахи Сергиева монастыря, носившего тогда, по выражению одного из исследователей, ультраиосифлянский характер, роптали на строгости игумена, привыкшего к подвижнической жизни и старавшегося обуздать «своевольных и любостяжательных Троицких мнихов», как аттестует их Курбский. Но это опять-таки приближает нас к поре игуменства.

На основании высказанных соображений, я отношу данное послание ко времени игуменства Артемия, т. е. к концу 1551 г. или началу 1552 г., когда он заметил, что за ним следят, что ему угрожает опасность, и тщетно пытался обратить на это внимание царя.

XIV. *"Послание к пану Евстафию Воловичу"* (лл. 197 – 201 об.; Р. Ист. Библ., т. IV, ст. 1441–1448).

Недостающее в рукописи заглавие послания восполняется догадкой Ундольского: «пан Иустафие», к которому обращается Артемий, есть известный Евстафий Волович.²⁸¹ Послание писано по просьбе его, которую Артемий долго собирался исполнить. Содержание послания, сравнительно с предыдущими, ничего нового не представляет: те же указания на недостатки проповедников новых учений, защита креста, «деяния креста», икон, писаний. Евстафий Волович был кальвинистом, но тем не менее не раз обращался к Артемию, напр., по поводу толкования Будным пророчества о семени жены: очевидно, Волович желал уяснить себе религиозные вопросы путем сопоставления мнений проповедников различных вероучений. Из того, что к Артемию он обращался «древле», но последний за недостатком времени не успел ему тотчас ответить и лишь спустя много времени взялся за перо («долгота времени»), можно заключить, что послание писано уже после того, как Артемий довольно времени прожил в Литве,

т. е. не ранее конца 60-х годов. Более точных указаний на время написания послания не имеется.

Таким образом, все дошедшие до нас 14 посланий Артемия распределяются по времени их написания в следующем порядке.

А. До бегства в Литву:

I. Послание к вопросившему слова Божия (ст. 1400–1420) – до 1551 г.

II. Первое послание к Иоанну IV (ст. 1432–1441) – в конце 1551 г.

III. Второе послание к Иоанну IV (ст. 1382–1390) – в 1552 г.

IV. Послание к неизвестному (ст. 1390–1400) – в конце 1553 г.

V. Послание к сущим в скорби (ст. 1359–1373) – в конце 1553 г.

Б. После бегства в Литву:

I. Послание к брату отступившему (ст. 1420–1423) – около 1560 г.

II. Первое послание к Симону Будному (ст. 1423–1432) – в 1563 г.

III. Второе послание к Симону Будному (ст. 1287–1328) – в 1564 г.

IV. Послание к Ивану Зарецкому (ст. 1273–1287) – в конце 60-х гг. XVI в. (предположительно).

V. Послание к кн. Черторыйскому (ст. 1266–1273) – тоже.

VI. Послание к Люторским учителям (ст. 1201–1266) – тоже.

VII. Послание к Евстафию Воловичу (ст. 1441–1448) – тоже.

VIII. Послание к князю Курбскому (ст. 1328–1359) – около 1570 г.

IX. Послание-отрывок, д. б. предисловие к обличительному списанию (ст. 1375–1381) – тоже.

IV. Обзор содержания посланий. Источники посланий

Замечание о порядке рассмотрения содержания посланий. Отношение автора посланий к своим противникам («еретикам») и взгляд его на причины ошибочности их мнений. Общие взгляды, высказываемые автором по поводу: источников учения православной Церкви (св. Писание и св. Предание) и разума истинного и ложного. Обзор положений Артемия, высказанных в посланиях при защите догматов (Троичности и оправдания верою) и обрядности (почитание креста, икон; молитвы, пост, иночество, литургия и т. д.). Характеристика нравственных воззрений автора посланий: происхождение добра и зла; подвиги христианского благочестия (деяние креста, страдание, покаяние, смирение и т. д.). Общий обзор источников автора посланий и характеристика воззрений главнейших из этих источников. Приемы пользования источниками

Преступая к обзору содержания посланий, я должен оговориться: я буду рассматривать содержание не каждого послания отдельно, а всех вместе, группируя взгляды, высказанные автором в разных посланиях по возможности систематично. Делаю это потому, что: 1) автор неоднократно повторяет в одних посланиях то, что уже сказал по данному вопросу в других; иногда такое повторение граничит с тождественностью выражения; наиболее удобным и будет поэтому рассматривать взгляды автора по предметам его суждений, а не по посланиям. 2) Рассмотрение суждений об одном и том же предмете в разных посланиях может приблизить нас к решению вопроса о единстве автора и, если придется подтвердить, что автор был один для всех посланий и что им мог быть или был Артемий, то сравнение взглядов, выраженных в московских посланиях, с таковыми же в посланиях литовских дает возможность сделать некоторые заключения и о личности самого Артемия.

Что же касается порядка рассмотрения отдельных взглядов автора, то мне представляется наиболее удобным следующий:

сначала характеристика противников автора, приводимая им: это даст нам представление об обстановке полемики; затем обзор высказанных автором в полемике общих положений об источниках религии (Писание, Предание) и об условиях и способах усвоения их (разум истинный и ложный); далее – рассмотрение частных полемик – защита отдельных догматов и обрядов, и наконец, характеристика нравственных воззрений автора, хотя и высказанных в полемике, но не имеющих к ней прямого отношения

Надо заметить еще, что Артемий прежде всего полемист и большая часть его произведений носит полемический характер, которого в некоторой степени не чужды все вообще его послания. В силу этого, нельзя ожидать, чтобы его мирозерцание вскрылось нам во всех своих подробностях: мы можем иметь о нем представление лишь постольку, поскольку оно обнаруживалось в полемике, когда приходилось высказываться по тому или иному вопросу вследствие нападков со стороны противников. Указанное обстоятельство, впрочем, не мешает до некоторой степени уловить общий дух этого мирозерцания, общий его характер и на таком основании судить о личности старца Артемия и об отношении его к современности.

Остановимся прежде всего на *отношении Артемия к его противникам*, т. е. проповедникам лютеранства, кальвинизма и социнианства. В предыдущей главе, говоря о послании к люторским учителям, я имел уже случай отметить, что Артемий не всегда строго разграничивал новые учения и под общим именем «люторы» разумел иногда и тех, кого сами лютеране считали еретиками – антитринитариев. Вообще надо помнить, что в основе полемики Артемия лежало глубокое убеждение в истинности о правоте *своей* веры. Поэтому на другие исповедания у него сам собою установился взгляд, как на заблуждения. Так высказывался он и в московских и в литовских посланиях; напр., в одном из посланий к Иоанну IV он пишет: «всяка ересь и прелесть бесовскаа и житие растленно привнийде от еже неведати известно разум божественных писаний».²⁸² Того же мнения держится он и в Литве,

неоднократно указывая, как на причину ереси, на «ложный», «суетный», «суемудренный разум», толкуя своим противникам неправильно понимаемые ими слова св. Писания и объясняя, что «такового же смотра в божественных писаний мнози неведуще блудят, и мнят, яко не съгласуют к себе, яже противу времени коего, или лица, или места речена сут».²⁸³ Непонимание же истинного смысла божественных писаний происходит в тех случаях, когда человек, приступающий к чтению и изучению Писания, не обладает истинным разумом, когда разум его есть «не сущих разум», «человеческий разум лжеименный», который «не токмо вере сопротивен, но и всякому делу благу наветует»;²⁸⁴ в этом случае человек впадает в заблуждение и высказывает ложные мнения, несогласные с учением Церкви. Итак, в основе ересей лежат заблуждения, происшедшие от неправильного понимания св. Писания. Как же следует относиться к этим заблуждениям, особенно если они были невольны, т. е. если приступивший к чтению Писания хотел постичь истину, но по неведению или случайно впал в ошибку? Автор отвечает в послании к царю: «недостойно опущатися о невежствующих и заблуждших, но во кротости наказовати. Нест бо уже се еретичество, еще кто от невидения о чем усумнится, или просто слово речет, хотя истину навикнути, пачеже о догматах и обычаех неких. Никто же бо с разумом родися когда, но учитися всякому словеси надлежит нужда».²⁸⁵ Этот ответ вполне согласуется со взглядом Артемия на отношение к еретикам, высказанным на суде: «мне так еретиков не судити, что казни предати». Когда действительность поставила (в Литве) Артемия в более близкие отношения к тем, кого он мог считать еретиками, он действует сообразно своим взглядам: не к кровавому наказанию еретиков призывает он, а старается подействовать на них словом увещания и заявляет себя решительным противником применения репрессий за убеждения: «неподобно есть христианом убивати еретичествоующих, якоже творят ненаучении, но паче кротостию наказывати противящаяся и молитися о них, да даст им Бог покаяние в разум истинны възникнути».²⁸⁶ В своих посланиях Артемий вступает в диспуты с противниками своими, стараясь

убедить их в том, что они заблуждаются и что его вера, а не их есть правая.

Подобное отношение Артемия к противникам могло иметь двоякий источник: оно могло вытекать из учения заволжских старцев (как увидим дальше), но могло вытекать и из общего гуманного характера самого Артемия, помимо заволжской доктрины. Личные черты характера Артемия и были тою причиной, в силу которой послания не только гуманны, но часто и всецело проникнуты сердечностью, напр., послания к Будному; во все протяжении каждого послания гуманное настроение Артемия не часто спадает с тона, а это и возможно было потому, что оно поддерживалось его личным чувством. Лишь кое-где у Артемия вырываются резкие выражения, – по-видимому тогда, когда противники на его увещания отвечали бранью или упорно отказывались вступать с ним в спор хотя бы для того, чтобы отстоять свою точку зрения. В посланиях Артемий различает эту категорию противников от тех, кто, по его мнению, подает надежду на избавление свое от заблуждений: «недостойт нам дивиться, ни стужатися о неведящих и заблуждших, но паче молитися о них, еда когда даст им Бог покаяние в разум истинны възникнути им...».²⁸⁷ «Мнози днесь полни суще страстей, лишесловуют и млади суще умом яже бестрастных дело взымают, забывше себе, дръзостне о таинствах предают словеса, не разумеюще ни яже глаголют, ни о нихже утверждаются...».²⁸⁸ «Мнящеися быти разумни обьюродеша, изменивше просту веру на лжеименитый разум растленных человек умом и отпадших от истинны, понеже плоти суще и крови духовне мудрствовати не възмогша».²⁸⁹ Но, с другой стороны, Артемий высказывает и такое мнение: «душевный же блуд всяка ересь и нечестие».²⁹⁰ Вероятно, под влиянием раздражения и неудачных попыток к увещанию противников, у Артемия вырвались и такие слова: «молю да никтоже от правоверных, иже деятельную добродетель проходящих, пачеже хотящих проходить, всяцем образом да не совъдворяется с люторианы и прочими еретики, ни да слышит препорная их словеса. И не сходити им, якоже Иоан Златоустый глаголет, ни во ядении, ни в питии, ни во сродстве, ни в

дружестве, иже бо, рече, в таковых прелщаяся, чюжа себе творит соборныя церкви. Свидетелствует же Иоан, в соборном его послании, глаголя: не приемлите его в дом, и радоватися ему не глаголите».²⁹¹ Выказанный здесь совет Артемия, как ни мало он согласуется с его гуманным образом мыслей, был, вероятно, вызван или крайностями полемики или теми причинами, о которых я говорил в предыдущей главе при рассмотрении послания к князю, содержащего это место. Здесь в Артемии все же говорит не жестокость, а лишь стремление защитить интересы своей веры и уберечь своих единоверцев от противников, которые не внемлют никаким доводам, на что он также жалуется в одном послании: «а ныне слышу и святых писания, котории Духом Святым писали, отметаєте. Како можете от наших глагол или писания ползоватися?»²⁹² Действительно, трудна должна была быть борьба с такими противниками, которые или не принимали никаких доказательств, или старались отмолчаться, подобно Будному, или, наконец, вместо ответных доводов, ограничивались бранью, называя Артемия «зело грубым»,²⁹³ «старым псом»²⁹⁴ и т. п. Немудрено, если при таких обстоятельствах и сам Артемий иногда придает своим противникам соответствующие эпитеты: «ругатели», «досадители»,²⁹⁵ «христоненавистници», «губители», «богоборци»²⁹⁶ и т. п.

Особенное неудовольствие Артемия возбуждало то обстоятельство, что противники его, впадшие, по его мнению, в заблуждение, выступали в роли проповедников; «но они, котории любят зватися от человек учителми, иже сами презвитерми ся поставляют и быскопы ся прозывают, в которых в словеси царство Божие, а не в силе; Бога бо исповедают ведати, дела же того отметаються».²⁹⁷ Артемий старается доказать, что они не имеют права выступать в роли проповедников (ст. 1219–1223). Дар пророчества и учительства ниспосылается свыше, и посему недостаточно только уразуметь истину, чтобы иметь право передавать её другим: для последнего надо быть еще одаренным благодатию Божиею, без которой проповедническая деятельность останется бесплодной или принесет только дурные плоды. «Како бо проповедят, аще

не послани будут, рече божественный апостол».²⁹⁸ Деятельность этих самозванных проповедников приводит к тому, что они извращают Христово учение и передают людям не истину, а плоды своего «самосмышления и самозаконныя лъсти»: «своа выклады ложно пишут и глаголют чюжа и странна православных велений, иже своя съньмица съставляюще прельщаеми и прельщающе неведущих и в различные ереси и хулы испадоша, хотяще быти закону учителя, не разумеюще ни яже глаголют, ни о нихже утверждаются».²⁹⁹ «Ко Моисейскому закону обратилися, и вместо евангелиа, десятословие проповедают, егоже ни сам Христос, ниже апостоли духом его научиша, пачеже и отрекоша повсюду».³⁰⁰ «Аще бы истинен был онех или, паче рещи, ваш разум, подобаше вам съгласном быти с всеми святыми богословци».³⁰¹

Обвиняя своих противников («еретиков») в извращении Писания и религии христианской. Артемий старался объяснить самое появление ересей, как попущение Божие людям для испытания твердости их в вере; при этом он старается облегчить для своих слушателей это испытание, давая им советы, как распознать еретические учения и как избежать их. «Елика насеяша плевели разтленнии умом человеци, от лукавого духа подвижими и неудобь избежны грубым соблазны въдрузиша, якоже предрек Господь: горе миру от съблазн! Нужда бо есть приити съблазном, не нужда же внимающим съблажняться. Подобае бо, рече апостол, и ересем быти в вас, да искусни яви будут».³⁰² Еретики приступают к обращению маловерных и неопытных не открыто, а путем хитрости: они приходят, как волки, в овечьей шкуре и под видом обманчивой благочестивой наружности и льстивых речей приносят лжеучение; посему надо стараться распознать их. Артемий повторяет слова Христа о лжеучителях, приходящих «в одеждах овчих» и о том, что лжеучителей можно узнать по плодам их деятельности.³⁰³ В послании к Будному Артемий сравнивает учение своих противников с мягкими пуховиками: «перини мягки велми постлали есте; мусит же поламати кости възлегий на них, рекше мужтво душевное погубити».³⁰⁴ Наилучшее средство распознать еретика, несмотря на обманчивую внешность, –

судить о нем по плодам его деятельности: «не словом точию, но дела множае, от плодов познаваеми, словом бо исповедуеще веру, и сею яко овчиною прикрывают внутреняго влъка, дела же отめщутся, и учение исполнь прелести от себе духом мира сего, а не Божиим, глаголюще, и всюду всячески божественнаго писания, яко тме просветителя и обличителя прелести укланчующеся».³⁰⁵ Таким образом, если чьи-либо поступки противоречат Христову учению, нельзя усомниться, что так действует еретик, хотя бы он на словах и выставлял себя истинным христианином. Другое средство уберечься от влияния лжеучителей – обратиться к Писанию и «с многим тщанием и смирением испытovati правый разум в божественном писании, елика сказана быпа Духом Святым от святых апостол и пророк и богоносных отец, не отметатися».³⁰⁶

Мы очертили, таким образом, взгляд Артемия на еретиков и на отношения, каких должны придерживаться при общении с ними православные, его указания, в чем погрешают еретики, и наконец его советы, как предохранить себя от увлечения их заблуждениями и учениями. Нельзя не заметить, что Артемий довольно сдержан в характеристике своих противников и такие резкие выражения, как «богокорчемники, христопродавцы, богоборцы», чрезвычайно редко срываются с его уст. Он отличается наивысшей терпимостью к заблуждениям противников и, охраняя усердно своих единоверцев от увлечения иноверными учениями, своею главною целью считает борьбу с этими учениями, поскольку позволяют его силы и поскольку разум его находит поддержку в «божественных писаниях».

На характер содержания высказанных Артемием суждений о проповедниках новых учений («еретиках»), несомненно, должны были повлиять три фактора: доктрина заволжских старцев, патристическая литература и практика действительности. Влияние этих факторов мы и рассмотрим.

Отношение заволжских старцев к еретикам характеризуется чертами гуманности. Однако не следует преувеличивать эту гуманность и считать заволжских старцев сторонниками полной свободы совести, или, с другой стороны, предполагать у них

сочувствие к учению еретиков. Как сейчас увидим, такие предположения были бы несправедливы по крайней мере по отношению к первым представителям этого учения: Нилу Сорскому, Паисию Ярославову и особенно Вассиану Патрикееву. Может быть, та «относительная терпимость» к еретикам, которую наши мистики проявили в начале XVI века, была действительно заимствована из практики византийской Церкви и была подкреплена учением византийских мистиков,³⁰⁷ – однако нашим мистикам нельзя отказать и в доле самостоятельности при разработке вопроса об отношении к еретикам, так как практика русской Церкви поставила этот вопрос и возбудила полемику, в которой должны были общие теоретические положения получить свое развитие и проверку, и частные положения – и выработаться вновь.

Нил Сорский по вопросу о причине происхождения ересей высказывал суждения, близкие к высказанным впоследствии Артемием. Так, в послании к Гурию Тушину он говорит о необходимости серьезного, критического отношения к божественным писаниям, представляя в противном случае возможность уклонения в ересь: «пойди неоўклѣнно вѣ поуѣть бжїи. и не заблѣдиши бл҃годаюѣ бжїею ѿ истинны. писано бо еѣ ꙗко невозможно правѣ мѣрствѣющоу и бл҃гоуѣтнѣ живѣщоу погѣбнѣти. но ꙗлици растлѣнне^М разоумо^М твораѣ дѣло бжїе. сїи погрѣшаюѣ ѿ праваго поути. шествѣи же невоѣвратно, положѣв рѣкѣ на рало гнѣи не зра вспа». ³⁰⁸ В другом месте: «жестька бо поистиннѣ ѡ не^М, иже не хотаѣ истинно смиритѣ во страѣ гнѣи. и плѣтцкыѣ мѣрвванїи ѿстѣпїти, но по своиѣ волаѣ стрѣтныѣ житїа не по стѣи писанїиѣ таковїи бѣ не испѣтѣют стѣаа писанїа со смиренїем дхѣвнѣ. нѣцыиже ѿ ниѣ не хотаѣ и слышати инѣ. ꙗже по стѣи писанїиѣ жити ꙗкѣ бы реши не на^М писана сѣть и не подлежиѣ ꙗже вѣ нынѣшне^М родѣ хранїти та». ³⁰⁹ Говоря о тех, кто под влиянием заблуждения защищает монастырское землевладение, Нил Сорский рекомендует к ним следующее

отношение: «такѡвы^М не приѡпѣаѣса, не подобаѣт же и на таковы^Х рѣчми наскакати ни понашати ни оѣкорати. но бѣгови ѡставлати сѣа. сѣленѣ бо ѣ бѣ исправити и^Х. сохрани^Ж себе во всѣхъ^Х ѡ дрѣзновѣнїа». ³¹⁰

Иными словами, в приведенных цитатах мы встретим и тот же взгляд на неправильное понимание Писания, как на причину заблуждения, и те же советы держаться правого пути и не уклоняться в сторону заблудших и, наконец, то же наставление избегать общения с людьми, упорствующими в своих заблуждениях. К числу последних Нил Сорский относит защитников монастырского землевладения, борьба с которыми была особенно упорна и которые представлялись ему именно заблуждающимися, которых убедить невозможно и которых поэтому лучше избегать.

В 1489–1490 гг. Нил Сорский, вероятно, имел случай проявить на деле свои воззрения, особенно на соборе 1490 г., собранном по поводу появления ереси жидовствующих. Разногласие во взглядах на меры против ереси привело к разрыву сношений между Геннадием и, с другой стороны, Нилом Сорским и Паисием, как догадывается А. С. Архангельский.³¹¹ Геннадий находит себе сотрудника в лице Иосифа Волоколамского и с ним вместе предпринимает целый ряд весьма энергичных, граничащих с жестокостью мер для подавления ереси. По поводу этих мер завязывается полемика между Иосифом и некоторыми заволжскими старцами, особенно Вассианом. Положение Иосифа: «грешника или еретика руками убить или молитвою едино есть» – встречает возражения со стороны старцев: «кающихся еретиков церковь Божия приемлет простертыми дланьми. Грешных ради Сын Божий прииде бо и спасти погибших». ³¹² Это возражение развивается в дальнейшей полемике, в которой обе стороны обменялись, наряду с теоретическими возражениями, и обидными личными колкостями. Не рассматривая подробно этой полемики, ограничусь приведением одного возражения Вассиана, в котором ясно выразился его взгляд на отношение к еретикам: «подобает еретиков святителем и всему священному събору

проклинати, аще котории не каются или паче насилующе сопротивляются; царем же и князем сих подобает заточати и казнити, якоже писано в сих тетратех напреди в 2-м слове. А кающихся повелевают святая писания примати на покаяние. Аще ли святители не учнут им давати покаяния, сих святая писания извреци повелевает и к ереси Наватове, римскаго попа, причитает, иже съй поп Нават римский после крещения съгрешающему не веляше давати покаяния».³¹³ Из сказанного видно, что такой типичный представитель учения заволжских старцев, каким был Вассиан, новое не был противником репрессивных мер по отношению ж еретикам: он защищал только необходимость принимать покаяние от еретиков; по отношению же к еретикам нераскаянным и упорствующим он допускал и более суровые меры; но и здесь он различал меры, которые должны быть предоставлены духовной власти (анафематствование), от тех, которые находятся в сфере ведения власти светской («заточати и казнити») Такое различие не всегда признавалось иосифлянами (Геннадий).

Но даже и такое сравнительно умеренное отношение к еретикам вызывало против Вассиана обвинение со стороны Иосифа в защите еретиков, и Вассиан должен был оправдываться.³¹⁴ В этом случае иосифляне возводили на него действительно серьезное обвинение, ибо умеренное отношение Вассиана к ереси можно было при желании отождествить с сочувствием учению еретиков. Тринадцатое слово Просветителя написано «на ересь Новгородских еретиков, глаголющих, яко не подобает осуждати ни еретика, ниже отступника». Очевидно, полагает И. П. Хрущов,³¹⁵ что «Иосиф приписывает самим еретикам происхождение мнения о пощаде еретиков. Они после всех своих злых поступков, пишет Иосиф, убоявшись православных, стали распространять мнения о том, что не подобает осуждать еретика и мнение свое подтверждали текстом Евангельским: «не осуждайте, да не осуждени будете» и словами св. Иоанна Златоуста о том, что еретиков нельзя убивать».

Если Вассиан Косой таким образом несколько ограничивал терпимое отношение к еретикам, признавая его необходимым

лишь в тех случаях, когда еретики каялись, – то некоторые из других заволжских старцев пошли дальше в духе терпимости, приближаясь к идее свободы совести. Один из них – Герман в споре с Нилом Полевым пишет: «не подобает нам судить никого ни верна ни неверна, но подобает молиться о них, а в заточения не посылать».³¹⁶ Почти то же пишет и Артемий в цитованном уже месте: «недостоит нам дивиться, ни стужати си о неведящих и заблуждших, но паче молиться о них, еда когда даст им Бог покаяние в разум истинны възникнути».³¹⁷ Очевидно, Артемий идет несколько дальше, если можно так выразиться, старшего поколения заволжских старцев, к каковому относится Вассиан. Артемий, отрицая необходимость жестоких мер, считает еретиков лишь заблуждающимися, к которым должны быть применены меры увещания. В конечном выводе можно признать, что, принимая доктрину заволжских старцев, Артемий пошел несколько дальше её в смысле расширения проявления гуманного чувства. Думаю, что это отличие Артемия от других старцев может быть поставлено на учет его личных свойств, чем и может быть подтверждена мысль, что не одно лишь заволжское учение побуждало его быть гуманным. Еще яснее это видно на указанных выше примерах отношения Артемия к упорствующим еретикам (напр., Будному), где, если строго следовать советам Вассиана и Нила, Артемий должен был бы прекратить всякие споры и прервать общение с нераскаявшимися еретиками.

Второй фактор, долженствовавший оказать свое воздействие на Артемия, – патристическая литература. Артемий обнаруживает обширное знакомство с нею и при том не только по таким сборникам энциклопедического характера, каковы, напр., Пандекты Никона Черногорца, но и по полным спискам творений отцов Церкви. Вынеся определенный взгляд на еретиков и должное к ним отношение из учения заволжских старцев, Артемий, по-видимому, не ограничился одной лишь заволжской доктриной, а искал еще проверки (точнее, подтверждения) этой доктрины в патристической литературе. Что дело обстояло так, это может быть доказано сравнением сходных мест по вопросу о еретиках у Артемия с Постнической

книгой Василия Великого, Пандектами Никона и другими источниками Артемия, на которые часто указывает он сам. Так, говоря о причинах раздоров и несогласий в Церкви в послании к царю, Артемий ссылается на предисловие к Постнической книге Василия Великого, откуда приводит цитату:

Р. Ист. Б., т. IV, ст. 1388,36–1389,1. Къмуждо бо, рече, от Господа нашего учительства отступующе, помысли же некия и уставы своя самовластием препирающе, и от непокорства начальствовати Господем, нежели начальствоватися от Господа хотяще.

Постн. кн. Василия Вел., острожск. изд., л. 10. Ком8ход оубо ѿ га нашеѿ їс хѧ оучительства ѿстапѧющ8. пѡмыслиж нѣкѡя и уставы своѧ ѿ самовласіѧ ѡмщающ8. и паче началствовати ѿ съпротивіѧ їмѡ нежели началствоватисѧ ѿ гдѧ хотѧщ8.

В дальнейшем продолжении этого места он также близко держится текста Постнической книги:

Ст. 1389,2–14. И рече: темжеПостн. книга (острожск. изд.). (л. прельстиль нас злый обычай, и21 об.) тѣмже прельстил естъ нас великим злым виновнозлеишіи обычаи і великим злым развращение человеческоевина нам бысть развращенное предание. И паки: чюжусѧ,члчѣское предание... (л. 37) рече, како о упражняемых иЧюждоужеса, како ѡ prestaющих толико имутоупражняемых оубо и человецы тѣщание и prestaющих, толико имоут члѣцы устрашение? О пребывающихтѣщаніе и оустрашеніе. ѡ же, и пачеже о большей всехпребывающих же и пачеже ѡ любви, знаменующейбольшей всѣх любви христианина, не токмо тии низнаменающеи христїанина, не едино слово творѧ, но итокмо ти попеченіе ни едінож потщавшимся творѧт но и потщавшимся съпротивляются, и ратующесѧсъпротивляютсѧд і рѧтѧщесѧ исполняют реченное: ни самиисплѧют реченное. ни тии входят, ниже хотящих внитивхѡдат и вхѡдащым възбранѧют оставляют. внити.

В том же послании к царю Артемий советует словами Василия Великого принимать, в качестве критерия

православности различных учений, согласие их с Писанием: Ст. 1389,37–42. И в 70 главе: Постн. книга. (лл. 145–146) ꙗко ꙗко слышателем слова подобает слышателем слова наученным писаниемнаученным писаниѡм искушати искушати от учителей ꙗже ѿ учителей глѣмаа. и оубо глаголемая, и съгласная съглашающаа писаниѡм прїимати, Божественному писаниючѣжаа же ѿрѣвати. и вѣтаковъхъ приимати, съпротивная же пребывающаа оучених ѿвращати сѣ отревати, и прочая. сѣлнѣише.

В послании к люторским учителям (ст. 1217,32–40) автор также ссылается на авторитет Василия Великого, доказывая, что проповедники новых учений «своим произволением» выступают с проповедью, не имея на то «Христово благословения». Совет (на ст. 1225,23–27) в том же послании остерегаться лжеучителей и ссылка на слова апостола Павла о том, что «ниже ангела с небесе послушати, аще не таже благовестит», – несомненно, внушены автору сходными наставлениями Василия Великого.³¹⁸

Впрочем, не одна только Постническая книга Василия Великого служила для Артемия источником: близость, хотя и не текстуальную, его наставлений об еретиках можно заметить и по отношению к другим отцам Церкви. Напр., характеристика, даваемая им лжеучителям и совет распознавать их по плодам их деятельности (ст. 1337,34–43), хотя и являются перифразом евангельского текста, однако могут быть сближены со словом о лжеучителях И. Златоуста в 3-й главе Пандект Никона: «Внимайте себѣ ѿ ложны^х прѣрк. прииду^т бо к вам во одежа^х овчих. внутрь же су^т волци похыщающе. ложныѣ прѣркы здѣ не еретик назнаменовает ꙗкоже мню. но житѣе имуща растлѣваемое. лице же добродѣтели показуѣа. ꙗже прелогатае^м именованіе нарицати мнози навъкоша. тѣм же и приведе гл҃а. ѿ плода ихъ познайте ихъ».³¹⁹ В дальнейшем изложении Златоуст говорит, что эти двуличные люди могут прельщать сердца «незлобивых»; однако, по отношению к ним он рекомендует применять не наказания, а лишь стараться избегать их: «не рече (апостол) мучати их, но да неповредитея ѿ нихъ»; кроме того, он подробнее развивает свое мнение, что деятельность лжеучителей обнаруживает их недостатки и тем

дает возможность распознать их истинные качества.³²⁰ Сходные мысли высказывались и Артемием на ст. 1337–1338 и 1380, и, если нельзя признать у последнего неоспоримого заимствования, то указанное сходство все же может привести к мысли, что данное слово Златоуста могло быть известно Артемию: по крайней мере, мысли Златоуста (на которого между прочим опирался Вассиан в полемике с Иосифом) как бы повторяются у Артемия.

В литовский период своей деятельности, под влиянием известных условий, Артемий несколько видоизменил свое мнение относительно еретиков и, признавая, что общение с ними может повлечь отклонение от православия, советовал даже всячески уклоняться от них, ссылаясь при этом также на слова Иоанна Златоуста.³²¹ У одного из представителей мистического направления – Симеона Нового Богослова также найдем довольно сходный совет об отношении к тем, кто может отвлечь от прямого пути истинной веры.³²² Правда у Симеона Нового Богослова речь идет не о еретиках, а лишь о «губительных и тлетворных человеках», но ревностная забота об ограждении своей веры и там и здесь одна и та же.

Говоря об учении своих противников, Артемий³²³ между прочим насчитывает в их учении десять прежних ересей: 1) ересь Назарейская, 2) ересь глаголемых Пепузин, 3) ересь Ариева, 4) ересь глаголемых непоклонителей, 5) ересь глаголемых претыкателей, 6) ересь нарицаемых лжесказателей, 7) ересь глаголемых Петриан, 8) ересь глаголемых Таскондругос, котории от Марка некоего обавника научени, 9) ересь Евномия, 10) ересь Пелагия и Келестина. Несомненно, что сведения об этих еreseх также почерпнуты Артемием из отеческой письменности, хотя источник его несколько затруднительно точно определить. Дело в том, что, каков бы ни был источник: будет ли то Панарий Епифания Кипрского или Пандекты Никона, где есть упоминание о еreseх, или, наконец, другой какой-либо памятник отеческой письменности,³²⁴ точное установление заимствования именно из определенного источника невозможно, так как Артемий передает сведения о еreseх в сокращении, в переработке, выбирая из учения еретиков только

то, что кажется ему сходным с новыми учениями современных ему проповедников. Иногда он дополняет и перефразирует, свой приблизительный источник. Привожу для примера сравнение.

Р. Ист. Б., т. IV, ст. 1311,35–43 –

1312,1–14. Пятая в них ересь

глаголемых претыкателей, иже в

обычных, сиречь в детелных,

притыкающеся и некая убо

поселения похвална суща

оклеветающе, некая же порочна

суща, яко благопочитающе, а ни

ведают, что суть деяние или

видение в душе; понеже деяние

многотрудно, лицемер же не

хочет тружати, но точию

показати.

Шестая в них ересь нарицаемых

Кривосказателей, иже некия главы

нѣкіа главизны бжѣствных

божественных писаний ветхаго

писаніи ветхагож завета и

же и новаго завета ложно

новаго на кривосказюще и к

сказующе, и к своему

своемоу разоумоу

домышлению сие ухитряюще,

прехитряюще. любопрително

безстудно паче иже в многих ѿ

впастьных и

многоизвестным и непорочным

непорочных сказаній сълежаше.

сказанием церковным

(М. Син. Б., № 193, XIV в., доб.:

противятся: ови от невежества и

грубости и оубо нѣкоем и

неразсужения се стражут, ови

нерасужением се стражюще).

же жидовствующе в таи, яже не

оутверждают бо zde нѣкаа ѿ

противятся истинне. еретических оученіи невѣдающе.

Пандекты, ркп. О. Л. Д. П. Ф.

СХС VII (5540), XVI в. л. 16.

обычае претыкателе. ересь чѣ.

иже в обычаех сирѣчь дѣланиих

пытающеся нѣкіа бо догматы

тѣх похвалны сѣща оболгюще.

нѣкіа же оукорны сѣща. як

благых проходяще.

В иных случаях, наоборот, мы видим сокращение, источника: напр., при изложении седьмой ереси – лампетиян, которых Артемий называет петиянами, он значительно сокращает текст Пандект.³²⁵

Установив близость мнений Артемия об отношении к еретикам к мнениям, высказанным о том же предмете в отеческой литературе, перехожу теперь к влиянию на воззрения Артемия третьего фактора – столкновения с действительностью,

так сказать, практикой жизни. Выше уже указывалось, что Артемий на соборе заявил митрополиту, что «ныне еретиков нет и в спор никто не входит». Действительно, около времени суда над Артемием мы не знаем случаев обнаружения каких-либо проявлений «ереси», за исключением разве процесса Башкина, повлекшего за собою и процесс Артемия, а также привлечение к суду Феодосия Косого и некоторых заволжских старцев. После того, как в начале XVI века была подавлена ересь жидовствующих и до половины столетия, можно указать лишь два–три процесса (Максима Грека, Вассиана), где подсудимому предъявляли обвинение в ереси. Но это были лишь отдельные случаи, спорадическое проявление вольномыслия; массового же увлечения какой-либо новой религиозной доктриной не было, и в этом случае Артемий был прав, определяя, что «ныне еретиков нет». Поэтому и рассуждения самого Артемия носят в московских посланиях характер отвлеченный, теоретический; напр., в послании к царю и в послании к вопросившему слова Божия автор между прочим касается и причины возникновения ересей и видит её в неправильном понимании Писания, в заблуждениях. Вообще, в посланиях этого периода еще не видно, чтобы автору пришлось уже вступить в более или менее близкую полемику с еретиками: он рассуждает о них хладнокровно, спокойно и как бы попутно, между другими предметами содержания послания. Совсем иное дело в посланиях периода литовского, где каждое послание носит всецело характер полемический и где автору приходится говорить о литовских «еретиках» уже не попутно, не мимоходом, а иметь их в виду на всем протяжении послания. Дело объясняется тем, что обстановка полемики в Литве была уже не та, и для преданного своей религии старца Литва казалась охваченной всякого рода «ересями», т. е. новыми учениями, правоту которых он признать не мог. Вступив в борьбу, Артемий вносит в неё принципы, вынесенные из заволжской школы: гуманность и кротость в увещании. Но борьба ведется упорно, ожесточенно; Артемий чувствует, что ему не всегда под силу тягаться с упорствующими противниками, и у него является мысль о том, чтобы уберечь тех, кто оставался еще верен своей

религии, результатом был известный совет его избегать общения с еретиками,³²⁶ о котором я уже говорил выше. Совет этот можно рассматривать отчасти даже как некоторое изменение во взгляде Артемия на еретиков, но, повторяю, это изменение не есть коренное, а лишь частичное, под влиянием условий полемики, ибо дальше совета избегать Артемий не идет и к жестоким мерам, подобно, напр., автору Многословного Послания,³²⁷ не призывает.

Выяснив взгляды Артемия на ереси и религиозные заблуждения, перейдем теперь к рассмотрению того, как защищал он учение православной Церкви от нападков со стороны еретиков. Источниками, на которых основывается христианское вероучение и обряды, служат книги *св. Писания*, т. е. Ветхого и главным образом Нового Завета, и *св. Предание*, не вошедшее в Библию, но сохранившееся в некоторых церковных установлениях (иконы, крест, литургия и проч.) и записанное у некоторых отцов Церкви. В виду того, что противники Артемия почти совсем отвергали Предание, а значение Писания суживали и подрывали своим учением, Артемий и считает необходимым выяснить значение этих двух оснований догмы религии и церковных установлений.

Из книг *св. Писания* противники православия ссылались почти исключительно на книги Ветхого Завета, а из последних главным образом на книги Моисеевы, полагая, что основы религии и морали были заповеданы Богом в десяти Моисеевых заповедях. Это дает Артемию повод приравнивать их учение к юдаизму и неоднократно говорить, что они «жидовская мудрствуют». Кроме того, он старается целым рядом доводов опровергнуть значение десятословия, как основания для вероисповедной системы.

Он доказывает, что Ветхий Завет был дан только евреям, что это был завет несовершенный, что время его уже прошло, так как Христос даровал нам новый и высший закон, упразднив тем закон Моисея. И те, кто непосредственно восприняли учение Христа, – его ученики и апостолы не придавали большого значения закону Моисея, как уже упраздненному законом Христа. Поэтому основание, на которое опираются

проповедники новых учений, шатко и уже давно отжило свой век; поэтому и мудрость их суетна, ложна. Чтобы постигнуть дух религии, укрепиться в истинной вере и исполнении наивысших христианских обязанностей, надо обратиться к Евангелию и стараться путем внимательного изучения его уразуметь заключающиеся в нем высшие принципы христианского учения. Некоторые из проповедников новых исповеданий, впрочем, называют себя евангеликами, но Артемий считает это название лживым, так как истинная цель этих проповедников – уловить в свои сети неопытных, прикрываясь именем евангеликов; на деле же, под видом евангельского учения, они проповедуют то же десятословие. Но предоставим слово самому Артемию: «христианы ся нарицающи и евангелския дети, жидовская же десятословия, а не евангелие, проповедуют...»³²⁸ Зрите убо христианского закона, егоже положи нам архиерей, иже не по закону заповеди плотския пришедый, но по силе жизни безконечныя. Писано же Моисеева, закона не в десятословии, но в двою заповедех, обдержавших вся вкратце указа, еже любити Бога всем сердцем и всем разумом и ближняго, яко себе, и в естестве того насажденна комуждо объяви рек: яко же хотите да творят вам человеци и вы творете им такожде...³²⁹ Что же апостоли не темже ли духом учаще проповедаху слово благовестия Июдеем же и Еллином от конец вселенныя до конец ея, како ни един от них по вас десятеро приказания не научи?... (следует упоминание о наставлении апостолов антиохийским христианам). Зрите, братия моя, како не именоваша десятословия, еще же и времени зовущу и понуждающим многим от ереси фарисейския веровавшим и всем по закону ревнителем, но ниже в таково время снидоша на десятерословие апостоли за еже не соблазнити их...».³³⁰ В дальнейшем изложении (ст. 1208–9) автор определяет сущность евангельского учения, которое он противопоставляет десятословию: «стойте в свободе Христове, а не паки под иго законныя работы покланяйтесь, ибо весь закон в едином словеси объят есть, еже възлюбиши ближняго, яко сам ся».³³¹ Артемий указывает своим противникам, что неправота их обнаруживается из их же собственного учения: «и не хотяще

своим учением ложь свою объявляете. Преже бо глаголете, яко евангельское учение проповедаете. И повнегда изложити вам учение свое, тогда глаголете, яко несть того в евангелии написано. И аще несть написано в благовестиях Христова учения, яже вы глаголете, явленну же и ведому всем, яко не евангельское учение, и несть нашего пастыря глас, но противление некое неприязненно, стадо Божие взмущающее. Иже бо не евангельским путем проходит, ниже дверми Христовыми, но инуде проявлено, яко татие суть и разбойници, иже от земля гласящих и от утробы прорицающих и в след духа своего ходящих». ³³²

Приведу еще несколько возражений Артемия против десятословия, которому он противопоставляет евангельский закон. «Сшедый нашего ради спасения, яко основание в начале учения своего, законоположи глаголя: «блажени нищии духом» и прочая. Сие убо есть начало истинныя жизни человеку. Сиа христианския дети измлада научают. И нест, кто бы сего не умел, учася книгам, а не десятословию, еже ни самом жидом нужно. Пришедшу уже проповеданному в законе, в подобии плоти греховныя, и тою сътворив жрътву за грех, и потреби грех плотию, яко да оправдание закона исполнится безбедне в всех, иже не по плоти ходящих, но по духу. Сущии бо в плоти Богу угодити в мудровании духа не могут». ³³³ «Не в десятословии всему закону и пророкам возглавлятися Господь наш указал нам, но в двоих сих обдержавших вся, еже любити Бога и ближняго яко сам себе». ³³⁴ «Аще бо евангелики ся сами называют еретици, не суть, но лжут! Аще бы евангеликове были, якоже именуются, то чего ради не евангелие Христово, но 10 слов, по образу 10 рог седмоглавнаго зверя, противника евангелию оногo, проповедают и подражают превъзносящагoся на всякаго глаголемаго Бога или святилище, по Павлу?». ³³⁵

Вообще Артемий неоднократно (см. ст. 1267, 1278 и друг.) касается десятословия, как главнейшего основания в писаниях, на которое ссылались его противники. При сем, как мы видели, все внимание он устремляет главным образом на опровержение представляемых ему возражений и сравнительно мало места отводит изложению положительной стороны христианского

вероучения, которую он затрагивает лишь попутно: черта, свойственная и другим полемическим произведениям XVI века.

Священное Предание также защищается Артемием от нападков противников. Существование Предания он объясняет желанием апостолов и отцов Церкви сохранить некоторую часть учения неписанной, чтобы она была неприкосновенной для непосвященных и не послужила бы им предметом осмеяния и ругательства. Тем не менее, эту неписанную часть религиозного учения надо хранить и исполнять свято, – так же, как и то, что вошло в новозаветные книги. Предание сохраняется в православной Церкви от времен апостольских в нерушимости: оно живо в установлениях церковных и в отеческих творениях; если бы возникло сомнение в православности какого либо церковного установления, опирающегося на Предание, то критерием для проверки должно служить согласие возбуждающего сомнение установления с духом Писания; Артемий между прочим и указывает именно на то, что существующие предания православной Церкви «непротивна суть писанным». Понимание и толкование церковного Предания не должно быть, по мнению Артемия, произвольным: в этом случае следует руководствоваться многовековым опытом Церкви и не отступать от принятого в ней толкования, освященного Духом Святым. От защиты Предания Артемий потом уже переходит и к защите основанных на Предании обрядов: иночества, постов, крестного знамения, икон, почитания святых и друг.

Защита Предания ведется Артемием в следующих выражениях: «Многа убо имат церкви от исписаннаго предания, яже потребна суть и нужна, ниже бо церковнаго здания писано во евангелии и по части чинов их указания. Не непотребна и непротивна суть писанным, яже не писанием съвършенным от святых преданная, но утвержающи писаннаа и поспешствующа к смотрению тех³³⁶... Сего ради и неписанными ученьми нам предана быша божественная, не токмо не священны ради множества, ниже ниже образов прикасатися праведно есть, понеже детски имуще смысл, смеху и руганию узрок творят божественно священнодействия. И ничтоже дивно! И отрочати

бо малу аще покажет кто некая от славных вещей, смеется, не бо разумеет, что есть видимое!³³⁷... Увесте, яко приятна суть Богу и человеческая предания, от любве приносимая, елика непротивна заповедем его. Многа бо такова обретаются в писаниих». ³³⁸ «Якоже рече божественый апостол: хвалю же вы, братие, яко всегда мя помните, и якоже предал вам предания дръжите. И паки: стойте и дръжите предания, имже научистесь, аще словом или посланием нашим³³⁹... (Еретики не хотят) дръжати законне церковная предания, яже всем обще от святого и поклоняемого Духа... хранить подобает и неписанием преданный церковный обычай, яко закон³⁴⁰... Не просто убо мы, не яко прилучися, святых предания и словеса учения их приимuem, но яко в истинну Духа Святаго законы, яже и дръжит церковь Божия съгласно и непоколебимо от начала и до ныне от конца вселенныя до конец ея». ³⁴¹

Указал заблуждения противников относительно источников христианского учения, Артемий дает целый ряд советов, как путем чтения «божественных писаний» можно открыть содержащуюся в них истину. Еще в московских посланиях касался он этого вопроса и, повторяя слова Нила Сорского, говорил: «а еже испытуеши: како не заблудити от истиннаго пути? и о сем съвет благ даю тебе: свяж себе законы божественных писаний, и последуй тем, писанием же истинным и божественным. Писания бо многа суть, но не вся божественна. Ты же истинная известне испытываеши от чтений сих и бесед духовных и разумный мужей». ³⁴² Те же мысли являются и в литовских его посланиях и притом выраженные теми же словами Нила Сорского. ³⁴³ Артемий отделяет истинные писания от ложных: «якоже мнози лжепророци изыидоша в мир, тако и ложная писания многа привныдоша, ихже ниже по именам представи можем». ³⁴⁴ Однако, избегая ложных писаний, надо умеючи читать и истинные, иначе, от невнимания, или непонимания их, также не трудно впасть в заблуждения: «книги убо велику силу в собе имут и преподают съкровеннаго в них духа онем точию, иже праве и неразвращенными мыслями въскормляющимися в них. Ибо и еретици прочитают писания и научаются в них, обаче развращают себе. Множицею бо

писание противу времени глаголет, или лица некоего или обычая, или места и случая, оно же смотрителне же от части и несть потребы таковая в обдержанье приимати. Но егда время таковое найдет, да не убо приимет кто и измет слово наго от словес писаний и оставив прочее и удръжит кто несмысленно в своих руках ко прелщению неведущих и ко своей погибели». ³⁴⁵ Писания следует испытывать, взвешивая и обсуждая высказанные в них мысли, и только при таком условии чтение их может принести пользу: «того ради нужда нам, паче в нынешнее время с многим тщанием испытovati истинны разум в божественном писании..., да не съотведени будем неправым учением растленных человек умом, лишенных истинны, мнящих користем приобретение быти». ³⁴⁶

Что касается источников высказанных Артемием суждений о св. Писании и св. Предании, то, конечно, таковых должно искать в патристической литературе. В частности, для суждения о том, что время Ветхого Завета миновало и десятословие должно уступить место высшему закону – завету христианской любви, – для этого суждения нельзя указать определенного источника, ибо эта мысль встречается во многих памятниках древней письменности: вспомним, напр., слово Иллариона о законе и благодати, Толковую Палею и вообще полемические сочинения против иудеев. У одного из духовных писателей, чьи сочинения по некоторым вопросам были, несомненно, в числе источников Артемия, находим мысль, близкую к высказанным Артемием по данному вопросу: «пришедшѸ. бо съвершеному частное оупразднитсѸ. и покровѸ законѸ. сп҃сова дѣла распаѣ и дх҃оу вгнѣны ꙗзыки изъяснившѸ. писма оупразднисѸ. плотнаѸ оусташа. и работныи закон скончасѸ. ти закон свободныи на^м дасть^{сѣ} и празднѸем совершенное покоище чл^{сѣ}чкого ес^{сѣ}тва». ³⁴⁷ Однако невозможно утверждать, что именно у И. Дамаскина Артемий позаимствовал мысль об утрате Ветхим Заветом прежнего значения: повторяю, мысль эта обща многим древним авторам, а определение хотя бы приблизительного источника её у Артемия затрудняется до крайности уже тем обстоятельством, что, повторяя её многократно, Артемий её каждый раз иначе перифразирует, так что нельзя было бы сделать какое-либо

текстуальное сличение; для выяснения этого обстоятельства, я выше и не довольствовался приведением одной какой-либо цитаты, содержащей трактуемую мысль Артемия, а привел их целый ряд, чтобы яснее отметить разнообразие способов выражения Артемием одной и той же мысли.

Иначе обстоит дело с вопросом об отношении к писаниям. Здесь влияние на Артемия определенного круга сочинений писателей мистического направления не подлежит сомнению. У Исаака Сирина, который по многим вопросам был главным источником Артемия, последний мог встретить мысль о том, что существуют и ложные писания, составленные еретиками с определенной целью поддержки ересеучений.³⁴⁸ Кроме того, в сочинениях Симеона Нового Богослова давалось указание на спасительность божественных писаний и на необходимость усердия к чтению их и внимательного к ним отношения, ибо в них заключается учение веры, ведущее людей к спасению: (ркп. М. Синод. Б., № 950, XV в., слово 5-е л. 48) ꙗкоже бо смрада и смѣртнаго жала сице ѿбѣгати достоит ꙗже ѿ страстных помыслъ пребывающаа стрѣлы. многа оубо нам потреба трезвѣнїа. многа потщанїа. многа ꙗже к бжѣтвенымъ писанїемъ ревность. ꙗже бо ѿ нихъ ползоу ꙗвляѧ намъ спѣсѣнїе гл҃ше. испытайте писанїа, испытайте сѧ многѡмъ ѡпасенїемъ и вѣрою съдержите гл҃емаа. ꙗко да извѣстно ѿ бжѣтвеныхъ писанїи оувѣдѣвше бжѣтвенѡую волю, възможете еже добрѣ рассоудити лоутшее ѿ горшаго. и не всакого дѣха послоушати ниже пакостными ѡбноситисѧ помыслы. вѣроуйте братїа моѧ ꙗко ничтоже сице оудобнѣше в еже спѣсѣтисѧ намъ. ꙗко еже послѣдовати спѣсовѣмъ бжѣтвнымъ повѣлѣнїемъ (л. 48 об.) обаче рекоу. многихъ намъ потреба слез. многъ страхъ многа терпѣнїа и иже ѡсобъ млїтв. да понѣ едина вл҃дчаго гл҃а сила ѡкрыетсѧ намъ ꙗко да познаемъ иже в малыхъ словесехъ съкровенѡе великоѡ таинство и даже до смѣрти и ѡ единои чертѣ заповѣдей бж҃їихъ дѣла наша положимъ.

Но главным источником суждения Артемия о необходимости испытывать писания все же является Нил Сорский: приведенный выше совет Артемия вопросившему слова Божия (ст. 1406), при том неоднократно повторенный в других посланиях, буквально воспроизводит подобный же совет

Нила Сорского: а́ ѿже ищѣши како не заблѣдѣти ѿ истиннаго пѣти и ѿ сѣм совѣт бл҃г даю ти. сважѣ себе законы бж҃тсвеныѣ писаніи и послѣдѣи тѣм писаніе^м же истинны бж҃твены^м. писаніа бо мно́го, но не всѧ бж҃твена соу^т. ты^ж истинна извѣстѣ испытѧ ѿ чтеніи си^х и бесѣд разбѣмны^х и дх҃овны^х мѡжей. понѣже не вси. но разбѣмніи разбѣмѡваю^т си^х и бе^з свѣдѣтѣства писаніи таковы^х не твори чѣто. (И. П. Б. Q. XVII, 50, лл. 72 – 72 об., Послание к Гурию Тушину).

Наконец, учение о Предании могло быть основано на знакомстве Артемия с Дионисием Ареопагитом, как уже замечено издателем посланий Артемия в прим. на ст. 1348.³⁴⁹

Говоря о взгляде Артемия на св. Писание и Предание, необходимо отметить, что, разделяя взгляд заволжской доктрины, выраженный Нилом Сорским, и повторяя за ним, что «писания многа, но не вся божественна суть», Артемий в этом отношении стоял выше многих своих современников и даже лучших из них, ибо навык к критике посланий предохранял его от пользования апокрифическими сочинениями, от чего не были свободны даже такие выдающиеся деятели, как митрополит Макарий: известно, что в макарьевские Минеи-Четы вошло некоторое количество сочинений подозрительного (апокрифического) характера, напр., житие Василия Нового в обеих основных редакциях (под 26 марта) и друг. Артемий же, как и Нил Сорский, подобными сочинениями не пользуется и в этом его несомненное преимущество.

Вопрос о Писании вызывал другой вопрос: что же потребно человеку для надлежащего понимания Писания? Этот вопрос Артемий разрешает своей теорией *об истинном и ложном разуме*, из которых присутствие только первого у человека может обеспечить последнему уклонение от заблуждений. В природе человеческого разума, точнее сказать в совокупности духовных сил человека, Артемий различает три элемента: низший, средний и высший и, сообразно им, классифицирует все проявления духовной природы человека, при чем высшее место предоставляется духовному, истинному разуму, так как

при помощи только последнего человек может постигнуть закон Христа в совершенстве: «не хочу вас неведети, братие, яко и все божественное писание глаголет три бо съставления суть разум человеком, еже глаголется:

плотское преестество	душевное	и	духовное
человеческое	естество		вышнее
	праведное		преподобное

Нарычютжся и иными имены, то же прямо же сих состав множицею и лише потребственне в писаниих речи нань глаголется...³⁵⁰ На трое письма словес противу лицу триех устроениях разум възводят. От плотцкаго убо лица егда глаголет человек, ничимже разнствует от скота и подобная. И якоже словесному глаголет: Бога бойся и заповеди его твори. И яко от душевнаго глаголет: и ничто есть ино под солнцем благо в всем поспешении человеку токмо ясти и пити. И яко от лица духовнаго глаголет: лучше есть поити в дом плача, нежели в дом пира».³⁵¹ За приведенной цитатой следуют еще примеры проявления этого высшего, истинного разума.

В другом месте Артемий даст определение истинного разума и указывает, каким путем этот разум является в человеке. Разум он ставит в тесную связь с верой и истинным разумом признает такое состояние духа человеческого, которое может явиться результатом ряда благочестивых упражнений: прежде всего, по мнению Артемия, человеку необходима вера, которая влечет за собою «страх Божий»; под последним, очевидно, автор понимает глубоко проникающее человека религиозное настроение, неминуемо влекущее за собой известного рода деятельное проявление: человек начинает «действовати заповеди Спасовы и тогда от действова заповедей рождается в нас разум духовный». Таким образом, истинный, духовный разум, по определению Артемия, есть конечный результат ряда благочестивых упражнений, очищающих душу человека и приводящих его к уподоблению Божеству: ибо человеку, просветленному высшим разумом, дается (говорит Артемий) дар сыновства.³⁵² Помимо указанного, в иных местах посланий Артемия есть черты, также обрисовывающие свойства этого высшего разума, которому

противопоставляется суетный разум – заблуждения врагов христианства. Так, на ст. 1216–1217 Артемий доказывает словами апостола Павла, что истинный разум отличается не гордостью, но скромностью, ибо обладающий им человек сознает свое ничтожество перед Божеством, от которого он получает все, в том числе и разум.³⁵³ На ст. 1382,16–22 автор отмечает, как главный признак истинного разума, согласие последнего с божественными писаниями: мысли, несогласные с писаниями, суть действия лжеименитого разума.³⁵⁴

Так как отличительным свойством истинного разума, по взгляду Артемия, является смирение перед Божеством и так как истинный разум должен быть направлен исключительно на исполнение закона Божия, то все, что уклоняется от религии, что представляется мудростью не Божеской, а человеческой, что может иногда привести к ошибочным толкованиям религиозных представлений, – все это Артемием осуждается. Вот почему он между прочим восстает и против светских наук, во всеоружии которых выступали его противники. Но тут было коренное недоразумение: не будучи сам знаком со светской мудростью, Артемий судил о ней по тому применению, какое извлекали из неё его противники, а так как это применение было не в пользу православия, то Артемий осуждал и самые светские науки, между тем как именно те науки, против которых он высказался (диалектические) были наиболее всего безразличными, отвлеченными, и из них и он мог бы почерпнуть не мало пользы для своей аргументации. Мнение Артемия о светской мудрости было высказано им в письме к Будному: «и паки о науце писал еси, як бы многи языки имети учителем добро. Но не в словеси, рече апостол, царство Божие, но в силе добрых дел! И паки глаголет: совесть помышления мудрых, яко суетна. И паки: мудрость мира сего буйство от Бога. Се бо обретаем многи научены во всех языцех напротив стоящих правыя веры и в нечестия и хулы и различныя ереси уклоншихся. И ничтоже ползова их многое учение. Наипаче бо таковии прельщают красноречием многим, сами прежде прельстившися... По чистоте бо ума кождо понимает божественная тайноучения, а не человеческими науками.

Очищает же ся ум съхранением Христовых заповедей... может бо истинное слово просветити и умудрити в благое правым сердцем без грамотикиа и риторикиа». ³⁵⁵ Впрочем, помимо впечатлений полемики с людьми, пользовавшимися светскими науками, несочувственное отношение Артемия к последним могло проистекать и из другого основания, – из источника его, где проводился сходный взгляд, чему мы скоро перейдем.

Таким образом, необходимым условием для того, чтобы при чтении «божественных писаний» не впасть в ересь, Артемий признает истинный разум, который рождается от страха Божия и побуждает человека исполнять волю Божию, хранить чистоту сердца и помыслов. Воспитывать в себе этот высший разум и стремиться к нему – долг человека, желающего быть достойным имени христианина. Этот разум далек от суетной мудрости, именно той, которая исходит от светских наук и поверхностного чтения священных книг. Надо углубляться в Писания, испытывать их и только при этом условии можно, с одной стороны, научиться оценивать писания, а с другой, – развивать в себе высший разум, защищающий от увлечения ложными учениями.

Источником суждений Артемия по данному предмету должно считать Исаака Сирина. Именно в сочинениях этого отца Церкви мы находим главы ³⁵⁶ о трех способах ведения и о вере, где Исаак Сирин проводит параллель между ведением и верой. Ведение и вера являются друг другу во всем противоположными: так, напр., ведение устанавливается помощью исследования, а это Исаак Сирин считает признаком колебания в истине, ³⁵⁷ тогда как вера «требуется единого чистого и простого образа мыслей, далекого от всякого ухищрения»; «ведение есть устав естества», а вера возвышается над природой; ведение не выходит за пределы законов природы, а вера может творить чудеса. Ставя, таким образом, веру выше ведения, Исаак Сирин оговаривается, ³⁵⁸ что он не отрицает ведения, а лишь считает необходимым наметить три ступени его. Он насчитывает «три мысленные способа, по которым, ведение восходит и нисходит; и бывает изменение, как в способах, какими водится ведение, так и в самом ведении; и

чрез это оно вредит и помогает. Три же способа суть: тело, душа и дух».³⁵⁹ Затем преп. Исаак разъясняет эти три способа, при чем особенно высоко ставит третий высший, возвышающий человека к Божеству. Говоря о трех способах ведения, он, очевидно, понимает при этом ведение духовное, которое отличает от естественного ведения, предшествующего вере и являющегося в сущности простою рассудительностью, здравым смыслом.³⁶⁰ Ведение духовное стоит выше такого ведения и является следствием веры: вера порождает страх Божий, который должен проявиться в действии, а результатом последнего и будет укрепление у человека высшего духовного ведения, т. е. того свойства, которое Артемий называет истинным разумом.

В общих чертах, суждения Артемия, очевидно, близки к мыслям Исаака Сирина и передают их в сокращении и в конспективном виде. Из этого же источника проистекало, конечно, и отношение Артемия к светской мудрости: то, что не есть ведение духовное, что не является действием веры и страха Божия, – не есть и разум истинный, ибо истинным разумом можно назвать лишь такой, который не входит в противоречие с верой.

Помимо общего сходства мыслей, пользование творениями Исаака Сирина, как источником, может быть доказано и теми местами посланий Артемия, где удержались некоторые выражения славянского перевода Исаака Сирина. Напр.:

Исаак Сирин, из слова 84 (ркп. Артемий, ст. 1342, 23–30. не М. Синод. Библия, № 451, Горск. рукопись просто, яко бы от 131, XVI в.). (л. 337) не рѣхом веры нам дан был разум яко ѿ веры сице рождается духовный; но от веры рождается простый разум духовный. нѣв нас страх Божий. И в страхе вера страх бжїи рождает. и в Божии вегда начнем страсть бжїи, егда начнем действовать заповеди Спасовы дѣйствовать в нем. ѿ дѣйстваи тогда от действия заповедей страха бжїа рождается размражается в нас разум духовный.

Исаак Сирин, из слова 25 (ркп. Артемий, ст. 1341, 17–20. Три И. П. Б., Q. I, 207, 1416 г.) (л. места суть, в нихже разум

128) три мѣста сѣтъ мыслена ввосходят в свое отечество, или
них же разумъ вѣсходит инисходит пасти свиния: як
нисхѣдит... (л. 132 об.) и сѣтъ погубит отеческое богатство
трѣе бѣлизѣ, в нихже вѣзводится...разсужения своего...
или исхѣдит пасти свинѣа. ꙗко
погубивъ богатство расхѣжденѣа
своего...

Кроме Исаака Сирина, возможно допустить в качестве
источника Артемия еще и послание Иоанна Дамаскина к
Козьме, епископу маюмскому. По крайней мере, определение
истинного разума у Артемия приближается к таковому же у
Иоанна Дамаскина:

Артемий, ст. 1341,5–7И. Дамаскин (И. П. Б. Q. I, 874, XVI в.).
Разум бо истинный сущих(л. 108) разумъ же глѣю истинный
есть разум. Аще ли жесоущих разум. аще ли не соущих
не сущих разум –разум. лѣжныи разум. ꙗко несоущоу
неразумие паче, нежелисѣщи разум. неразѣмѣе паче неже
разум. разум есѣ.

В этом же слове И. Дамаскин, между прочим, советует
читать и вникать в писания, тщательно разбирая их содержание,
поминает и о лжеименном разуме: все это мысли, близкие ко
взглядам Артемия, хотя здесь же встретим и такое место:
испытаем и внѣшних прѣдѣрецъ словеса. негли чѣтѣ и ѿ тѣхъ
пѣтребно ѿбращем и что дѣшеполезно плодѣстве^м. С этим, как
мы знаем, вряд ли вполне согласился бы Артемий. Поэтому
можно предположить, на основании указанной выше цитаты, что
Артемию могло быть это сочинение Дамаскина только
знакомо,³⁶¹ но оно не могло быть его основным источником в
данном вопросе: эта роль принадлежала Исааку Сирину.

Характерная черта полемики Артемия – *преимущественная
защита обрядовой стороны религии*. Вопросы догматического
характера им не трактуются вовсе, если не считать небольшой
заметки о догмате Троичности и опровержения лютеранского
учения об оправдании верою. Это обстоятельство было бы
странно для представителя учения заволжских старцев,
ставившего внутреннюю сторону религии выше
внешнеобрядовой, если не принять во внимание условий

полемики: ведь, полемические сочинения предназначались автором для современников его, которые главное внимание останавливали на обрядовой стороне, как в силу вообще преимущественного и характерного для того времени предпочтения обрядности, так и потому, что православным в Литве; когда они вступали в общение с протестантами, прежде всего бросалось на вид отрицание у последних обрядности, имевшей в глазах православных большое значение. Мы видели и знаем, что православные (и даже иерархи) в Литве были довольно слабы в отстаивании своей религии, чем и объясняется большой успех новых учений. Чтобы ослабить впечатление, производимое доводами новых проповедников, Артемий пишет свои послания, предназначая их к обращению в среде православного населения Литвы, для которого такая полемика была, конечно, более понятна и жизненна, чем была бы защита догматов. Догматическая полемика могла бы интересовать главным образом ученых богословов; для ведения её понадобились бы и философия и диалектика и вообще вся светская мудрость, которую отвергал Артемий; отнимая больше времени и труда, она давала бы меньше результатов, в смысле жизненности, осязаемости последних, ибо она защищала бы лишь отвлеченные религиозные положения. Артемий хорошо понял момент, запрос минуты и сумел ответить на него. Православное население Литвы нуждалось в проповеднике, который бы рассеивал сомнения, закрадывавшиеся в душу при знакомстве с протестантскими учениями. Между тем, духовные руководители – пастыри Церкви были небрежны, заботились более о своих личных выгодах, чем о пастве, оставляли без внимания духовные интересы пасомых. Мы уже имели случай касаться этого вопроса, и Артемий только подтверждает сказанное нами, когда жалуется: «мы заведены есмь пастыри небывалыми чужих посетителей и несвященными ереи, они же сами себе в попы поставляют».³⁶² А между тем время было тяжелое и протестанты действовали с большим успехом среди православных. В такую минуту нельзя было отдавать много времени отвлеченным богословским рассуждениям, а надо

было заняться практической деятельностью, т. е. утверждать то, что было слабо, укреплять малодушных и неопытных в вере, устранять те сомнения и соблазны, какие создавались протестантскими учениями. Артемий понял это и, отлагая догматическую полемику на неопределенное время,³⁶³ занялся настоятельной потребностью минуты – защитой церковных установлений обрядового характера, как главного, на что нападали его противники, – и противодействием их пропаганде, направленной к обращению православных. В этом главное значение его полемической деятельности

Как я только что говорил, у Артемия находим лишь одну небольшую заметку относительно *догмата Троичности*, именно в письме к Симону Будному.³⁶⁴ Направлена она против тех антитринитарианских мыслей, которые подметил Артемий в некоторых выражениях Будного. В своем месте я уже заметил, что в то время, когда было написано это послание, склонность к антитринитарианству у Будного проявлялась лишь временами, вследствие неосторожности. Понятно отсюда, что и Артемий возражает как бы мимоходом, считая, что подобная мысль может быть высказана только «под прикрытием невидения»,³⁶⁵ т. е. как бы по недосмотру: «не мню аз от невежества тако писати вам».³⁶⁶ Он выражает уверенность, что Будному не может быть неизвестен догмат Троичности; при этом Артемий ссылается на слова Дионисия Ареопагита и Григория Богослова и их авторитетом подтверждает, что разделять Лиц св. Троицы нельзя и что в понятии «Бог» мыслятся уже и три Лица Божества. Те же, кто не признает этого, подобно Будному, – «сице исповедающе на путь погибели сташа. Разлучив бо естества божественного единство, извещал еси смертныя глаголы богохулных ересей».³⁶⁷ При этом Артемий упоминает и об антитринитарианской пропаганде Козьмы-Андрея Колодынского в Витебске, как об одном из крайних проявлений («стремнины») деятельности новых проповедников.

Цитата из Дионисия Ареопагита, приводимая здесь Артемием, взята из «Глав иже о божественных именах» Дионисия, именно из 2-й главы. Артемий цитует довольно точно, без перефразы, что может быть отчасти объяснено и

неудобовразумительностью славянского перевода Дионисия, с трудом поддававшегося свободному пересказу. Привожу для сравнения разбираемое место Артемия с выдержкой из Дионисия Ареопагита, по изд. Археогр. Комиссии в Макарьевских Минеях, I окт. выпуск, под 3-м октября.

Артемий, ст. 1314,25–37 –

1315,1–3. се убо и в иных

испытано нами и указано

бысть, еже всем

присноблагоемным

богоименованиям

нечастне при всем и

отнюдем

сеудостойнем

исполненном божестве от

словес въспевается, и сиа

вся не от части отпущенне

всему от нудству

свесменного и всего

божества налагати, аще

ли не о всем божестве се

реченно быти речет кто,

хулити и расцепляти

незаконно

смеет

пресъединенную единицу

и прочаа. И помале: аще

каково

сказати

богоименование съборное

начнем, о всем то

божестве

достойт

разумети.

Дионисий Ареопагит, ст. 405–408. (ст.

405) се убо и в иных испытано нами

указанно бысть, еже всем

присноблагоемным богоименном

нечастне, но при всем и отпудием и

всем удостояннем и исполненном

Божестве от словес въспеватися, и

вся сиа, не отчасти, отпущенне,

отпущенне рекше, трем лицом

неназирателне. свесма, все

отнудству, свесменного и всего

Божества налагати. И убо якоже и

богословных подъизображениях

въспоманухом... (ст. 406) аще не о

всем Божестве речеть кто се реченно

быти, хулити и расцепляти,

незаконно смеет пресъединенную

единицу... (ст. 408) сим убо нами

въмале убо в сих и отчасти, в иных

же доволне от словес указанном же и

определенном, каково сказати

богоимение съборное начнем, о всем

то Божестве достойт разумети.

Лютеранское учение об оправдании верою хотя и затрагивается Артемием в некоторых посланиях, но также особенно подробному разбору не подвергается. Опровергая его, Артемий исходит, в сущности, из того же отправного пункта, что и в учении об истинном разуме: из своего взгляда на веру, которую он считает первым и необходимым условием для

спасения человека; но дело в том, что самое понятие о вере для него неразрывно связывается с понятием о благочестивой деятельности: вера производит страх Божий, а силой последнего человек обращается к активному проявлению благочестия – к подвигам добродетели.³⁶⁸ В московских посланиях Артемий определяет свойства истинной веры; так, она должна быть согласна с евангельским учением, изложенным в свящ. Писании: «мнози же мнятся веровати, но не якоже рече писание; сих не сут вера права; не предпочтоша бо разум Божий, но своим волям последоваша».³⁶⁹ Он предостерегает читателя от излишней доверчивости к людям, творящим чудеса: «вера бо истиннаа – от святого писания, а не от чудес познавается»;³⁷⁰ при этом он ссылается на 43-е слово Пандект Никона. В послании к царю³⁷¹ он снова повторяет, что истинная вера должна следовать закону Господню и считает «отпадением веры и гордости оглаголением» произвольное обращение с писаниями. Определяя таким образом критерием правоверия согласие с Писанием, Артемий, с другой стороны, неразрывным свойством веры объявляет добрые дела: «кроме бо дел добрых, вера ничтоже ино есть, разве еже в законе хвалитися, преступлением же закона Бога безчествовати».³⁷² Из этих слов особенно ясно, что для Артемия не только важна, так сказать, догматическая сторона веры – характер религиозных убеждений, но и особенно сторона практическая – нравственная жизнь.

Вступая в полемику, Артемий отказывается признать справедливым мнение протестантов, будто по вопросу об оправдании верою в свящ. Писании есть противоречие: «овъгда глаголют (святые) верою спастися, овъгда дела добрыми».³⁷³ На это Артемий возражает, что если в Писании речь идет об оправдании верою (как у ап. Павла), то всегда предполагается, что это есть «вера любовью действуемая». В тех же местах, где говорится об оправдании добрыми делами, также всегда предполагается и цель этих добрых дел – «угажати таковыми жрътвами Богу», а последнее, несомненно, предполагает веру в Бога. Таким образом, противоречия нет, и если можно говорить об оправдании верою без дел, то без дел именно закона

Моисеева, упраздненного с пришествием И. Христа. Примером Авраама подтверждается мысль, что для оправдания необходимы и вера и добрые дела, а вовсе не закон Моисея.³⁷⁴ Одно без другого мертво: вера без проявления её, без исполнения закона Божия есть вера не живая; добродетель, не одухотворяемая верою, к оправданию также не приведет. В послании к Будному Артемий отграничивает от веры еще «ведомость веры», которую признавал Будный: *ведать* значит *знать*, но не значит еще *веровать*, – «может кто ведати, а не верити; мнози веруют – бесове же и человеци лукавии, но от злости не престанут»,³⁷⁵ ибо они могут обладать только ведомостью, ведением веры, могут знать, во что и как надо верить, но это не есть горячая вера, сопровождаемая любовью; это мертвая вера, вера без дел. «Вера бо без добрых дел ничтоже ино, разве гордость есть, пачеже ругание, и большего осуждения ходатаи, и верными паче неверных, нетворящим дел веры, и неживущим по имени, ниже наречени быша».³⁷⁶ Но. с другой стороны, бесплодны и добрые дела без веры: «а иже пръвую веру поправый и обеты своя, яже дал ест Богу, отвръг и отшед вспят, възлюбив нынешний век, аще бы и вся заповеди исправил, в отступницх веры вменяем ест, и в побежденных причтен, и в книгах животных имя его не обрящется».³⁷⁷ Наконец, в послании к люторским учителям находим еще одну короткую заметку об оправдании верою: «а еже глаголют Люторы: «Христос уже за нас выполнил, не тебе ученики, рекше дела добрая», се глаголют суетно, сами прелщени умом своим и иных прелщают в свою погибель. От ихже учения да покриет нас Христос Бог наш».³⁷⁸

Прот. И. Морев в исследовании о «Камне веры» м. Стефана Яворского, определяет, что учение об оправдании в допетровской полемической литературе было раскрываемо с трех сторон: «1) со стороны божественных действий в акте оправдания; 2) со стороны участия в нем свободной воли человека и 3) со стороны протестантских заблуждений относительно этого вопроса».³⁷⁹ Артемий касался учения об оправдании, как видим, только с третьей стороны, имея пред собой, в виде возражения противников, мнение последних, что

Христос искупил нас уже своими делами и что в Писании иногда упоминается только о вере, а в других случаях только о делах. В своих возражениях он стоял на точке зрения неотделимости истинной веры от добрых дел, ибо такая вера нуждается в активном проявлении. В этом случае Артемий имел источником, по-видимому, Исаака Сирина, как можно судить по приведенной выше выдержке из 84-го слова преп. Исаака. В том же слове читаем: «естественныи разоум^м. еже е^с расхожденіе добру и зл⁸ ѿ ба^а вложеныи ес^ств⁸ нашем⁸. тѣ^ѣ повинѣть на^с ꙗко подобае^т вѣровати бѣи приведшем⁸ вса. и вѣра твори^т в на^с стра^х и понѣждаетъ на^с стра^х покаатися и дѣлати, и тако дается дѣховныи раз⁸м члѣк⁸, еже е^с чювьство таина^м. иже раждаетъ вѣр⁸ ин⁸ видѣніа». ³⁸⁰ Кроме Исаака Сирина, мысль о необходимости добрых дел при вере и обратно встречается весьма часто в патристической литературе. Напр., Иоанн Дамаскин в слове «ѡ крѣстѣ еже и ѡ вѣрѣ» говорит о необходимости веры: «без вѣры бо немощно спѣстисѧ. вѣроу бо и вса^чьскаѧ и дѣховнаѧ състоятьсѧ. ни ратаи бо без вѣры прочытеть земьноюу браздоу. ни коупецъ малоу древоу свою дѣшю пѣнащисѧ морьстѣ широтѣ предаѣть. ни браци ставѣляютьсѧ ни ино ничѣтоже в житии семѣ. вѣроу разоумѣваем ѡ небытыѧ в бытыѣ все бѣжиеу силоу преведеса вьсе и бж^ствѣнаѧ и члѣвчскаѧ вѣроу ѡправлаем...». ³⁸¹ С другой стороны, у Григория Синаита найдем обратную мысль – о «действуемой вере», т. е. о необходимости проявления веры в жизни: «едина тѣчїю ꙗже в блг^дти вѣра довлѣаше к спѣсенїю ра^д заповѣдеи дѣиствоуема дѣхомъ, ꙗже быхом съхранили. ꙗ не мрѣтвоу и недѣиствѣвноу паче живыѣ и дѣиствоуемыѣ о х^рѣ прѣдпочѣтше довлѣетъ бѣ вѣрномоу вѣѡбраженїе и жизнь, ꙗже о х^рѣ дѣиствоуемыѧ вѣры. вѣроу бѣ ꙗже в слѡвѣ мрѣтвоу и нечювьствѣн⁸ю невѣжѣство, ꙗ не ꙗже в блг^дти вѣр⁸ в блгочѣстивы^х нѣнѧ наоучило естъ». ³⁸² И в другом месте: «блг^дть, не тѣчїю вера естъ. нѣ и дѣиствѣмаѧ млѣтва. вѣроу бѣ истинн⁸ю имоущ⁸ю живот ісѣв ꙗвляемоу показѣть, любовїю дѣиствоуемаѧ дѣомъ. тѣмже съпрѣтивноу и мрѣтвоу ꙗ не животноу

имать вѣроу, иже недѣиствоуемоу вѣдаи тоу в себѣ. нѣ ниже вѣрен ктѣ вѣистиноу быти да глѣтса, иже слѣвом простѣм тѣчѣю вѣроуаи, а недѣиствоуемоу тоу заповѣдми илѣ дѣхом имѣа. похбаеть оубѣ ѡвляемоу тоу показовати прѣспѣанми. ра^д дѣл, илѣ дѣлы дѣиствоуемоу в свѣтѣ сѣающѣ имѣти. ѡкоже и бѣтѣвныи ѡпл рѣ. покажи ми ты вѣроу свою ѡ дѣл своих, и аз ти покажоу дѣла моа ѡ вѣры моеѣ. показѣа ѡтѣдоу, ѡко ѡ дѣл заповѣдны^х ѡвляетса блг^дтнаа вѣра. ѡкоже дѣиствоуемы соутъ заповѣди, ра^д в еѣе в блг^дти вѣры и сѣѣютъ. корѣнь бѣ заповѣдем естъ вѣра. пѣче же истѣчник к вѣзращенѣю сѣх напѣающѣи. на двѣе разделѣема, исповѣданѣе и блг^дть. аще и нераздѣлна естъ естѣством». ³⁸³ На ст. 1388, в послании к царю, Артемий ссылается на слово о вере Василия Великого, находящееся в Постнической книге. ³⁸⁴ Может быть, Артемию было известно и изложение учения об оправдании не только вероу, но и добрыми делами и в Диоптре инока Филиппа, ³⁸⁵ хотя текстуальной близости заметить нельзя. У Симеона Нового Богослова также читаем: «кроме бо дѣл, да прелѣщаетъ никто^ж на^с вѣроу единою ползоватиса мертва бо естъ мртѣви же живота не бывають прѣчастници». ³⁸⁶

Во всяком случае, можно одно заметить: в патристической литературе есть параллели к мнению Артемия об оправдании; но в силу того случайного характера, какой носят заметки Артемия по этому вопросу в посланиях, трудно указать, каким доподлинно источником он руководствовался в своей полемике: я бы предложил указанное выше соображение, что главным его источником было его собственное представление о, так сказать, деятельной вере, вынесенное, может быть, и от Исаака Сирина и от Григория Синаита, но ставшее собственным убеждением Артемия настолько, что его можно отнести на счет личных воззрений автора посланий, а не на счет влияния только литературного источника.

Защита обрядности была главнейшим предметом полемики Артемия и в то же время наиболее, трудною частью еѣ, так как требовала от автора особенно серьезной работы для надлежащего обоснования доводов его. Дело в том, что

большая часть обрядов основана преимущественно на церковных преданиях (крестное знамение, почитание святых, литургия и друг.), которые отвергались или заподозривались противниками Артемия, считавшими основным источником христианского учения только св. Писание. Поэтому на долю православного полемиста выпадал труд оправдания обрядовых установлений путем приведения доказательств в пользу того, что эти установления не только не противоречат основным догматам религии, но и прямо вытекают из них; с другой стороны, необходимо было подыскивать доводы из свящ. Писания, чтобы оправдать существование обрядов, а также приходилось возражать и против тех оснований для отрицания обрядности, на которые опирались протестанты, черпая их также из свящ. Писания. Некоторую помощь при этом Артемий мог находить и в патристической литературе, решавшей подобные вопросы неоднократно, так как они неоднократно и возбуждалась по поводу появления той или иной ереси во вселенской Церкви.

Почитание *креста*, как священного предмета, и крестное знамение вызывали со стороны проповедников новых учений (антитринитариев и лютеран) возражения: «кресту Христову не покланяйся, то ест виселица; и крестнаго знамени на лица не чини, не мотай руками».³⁸⁷ Это положение оценивается Артемием, как действие дьявола;³⁸⁸ тех, кто поддерживает его, он сравнивает с бесами, которые ненавидят крест.³⁸⁹ В своем возражении противникам Артемий ссылается на апостолов и святых и вообще на предание Церкви, которым утверждены как крест, так и крестное знамение. Чтобы сделать учение о кресте более ясным, Артемий очень подробно останавливается на нем. В почитании креста Артемий различает три стороны или степени: «ино бо есть образ креста, и ино деяние креста, и ино слава креста».³⁹⁰ «Образ креста» – не что иное, как крестное знамение, а также крест, как священный предмет, или изображение креста «на преддвериях дому, на стене, или на иконе, или верху святылища».³⁹¹ Этот «образ креста», как орудие мучений Спасителя, должен быть священным для христиан; почитание его основывается на предании, ведущем

свое начало от времен апостольских. При Констанине Великом он «на небеси явися звездами написан»;³⁹² то же явление, как можно вывести из слов Евангелия, последует и при кончине мира.³⁹³ Крест является как бы знаменем, символом христиан, отличающим их от неверных;³⁹⁴ этим символом, осеняя себя крестным знаменем, «во всех временах и местех и во всех начинаних своих знаменахуся вси святии»,³⁹⁵ и нам должно следовать примеру их. Артемий обращается даже к Ветхому Завету и там находит проображение того великого значения, какое получил крест после смерти И. Христа; он указывает ряд случаев употребления креста, отмеченных в Библии: «сего Иаков въобрази, благословляя сыны Иосифовы, премени руце. Сего Авраам назнамена, възложив древо на рамо Исакови. Сего образом Моисей, простирая руце, Амалика победи и Мерру услади. И уяде Исаак змиина от людей отгна. Того и Елисей пророк изятием сечива прообрази. И ина многая же в ветхих прообразиша крестную детель».³⁹⁶ «Иже по плоти мудрствующей», говорит Артемий, «стыдятся исповедати Христа распята, для того и знамена его отбегают».³⁹⁷ Но истинный христианин не должен стыдиться ни креста, ни Господа, пострадавшего на нем: «иже бо, рече Господь, постыдятся мене, и сын человеческий постыдится его, егда приидет во славе. Почто? Занеже мудрость мирская – вражда на Бога».³⁹⁸

Но почитание креста в смысле поклонения ему не исчерпывает еще всех обязанностей, какие должен нести христианин под знаменем креста: оно есть только первая и простейшая форма почитания креста, так как страдания И. Христа побуждают и нас следовать его примеру и также, во имя Его, потерпеть страдания в борьбе с греховными наклонностями. Это есть второй вид почитания креста или «деяние креста».³⁹⁹ Артемий делит его надвое: первая ступень деяния креста состоит в очищении человека от страстей и пороков путем борьбы с ними, путем порабощения плоти духом; затем, по очищения души, человек погружается в постоянное молитвенное настроение,⁴⁰⁰ и это возношение души к Богу составляет высокий удел немногих подвижников. Деяние креста

– долг каждого христианина; каждый должен проходить его последовательно, начиная от первой ступени, и не раньше можно вступить во вторую ступень, чем подвергнуться тяжелому искусу в первой. Поэтому Артемий и возражает против тех, кто, не обладая усердием («от лениности»), не желает переносить «подвиг скорбей» и «прежде исцеления страстей прескочит ко оной второй»: при таком условии прохождение второй ступени не может осуществиться, и хотя некоторые говорят «духом молимся», но они заблуждаются, так как духовная молитва «и святым в вещи сем не каждому дается».⁴⁰¹ Указание на то, что именно такое понимание деяния креста есть истинное, Артемий усматривает в приводимом из Евангелия наставлении И. Христа богатому юноше: отрешиться от земных благ и только тогда последовать Христу.

Наконец, те, кто прошел обе ступени деяния креста, могут удостоиться и высшей награды христианина – славы креста, т. е. прославления с Христом, общения с Ним во благодати. Но эта ступень достигается лишь теми, кто прошел обе первые – образ и деяние креста в обоих видах последнего, не уклоняясь в сторону, не впадая в заблуждения, не поддаваясь лжеучениям: «слово, рече (апостол), крестное погибающим убо уродство есть, спасающим же ся нам сила Божия есть».⁴⁰² Артемий связует все три ступени: он спрашивает, можно ли проходить деяние креста, если не почитать видимый образ креста? И может ли удостоиться славы креста тот, кто не проходил деяния креста, не страдал вместе с Христом? Таким образом выясняется обязательность первых двух ступеней для тех, кто стремится к третьей.

Источники Артемия при защите им учения о кресте можно определить довольно точно: Иоанн Дамаскин, Ефрем Сирийский и особенно Исаак Сирийский.

В том же слове И. Дамаскина «w крьсть еже и w вѣрѣ», откуда приведена была выше цитата о необходимости веры для спасения человека, можно указать и суждения о кресте, которые близко подойдут к тому, что Артемий говорит об «образе креста»: здесь выяснено значение для христиан креста по воспоминанию о крестной смерти Спасителя; так же, как у

Артемия, указывается, что знамение креста отличает христиан от неверных: «симъ бо вѣрнии ѿ невѣрныхъ отъстоупаем». Так же, как у Артемия, и у И. Дамаскина повторена мысль о явлении креста при наступлении второго пришествия; «тъгда сѣ авить знамение сѣна члвча». Наконец, и Иоанн Дамаскин приводит прообразы значения креста из Ветхого Завета: примеры благословения Иаковом детей Иосифа и потопления Моисеем фараона. По сходству аргументов это слово Дамаскина можно, с некоторой долей вероятия, считать в числе источников Артемия по вопросу об «образе креста».⁴⁰³

Еще более права считаться источником Артемия можно уделить творениям Ефрема Сирина, на которого ссылается между прочим и сам Артемий, говоря о печати антихриста.⁴⁰⁴ У Ефрема Сирина Артемий мог найти весь материал для своего учения об «образе креста»: здесь упоминалось и о многообразном употреблении креста в жизни человека (на дверях, на челе, на персях), и о значении креста, как оружия христианина, и о явлении креста при кончине мира.⁴⁰⁵ Несмотря на то, что дословно близких цитат из Ефрема Сирина (как и из И. Дамаскина) у Артемия нет, все же Паренесис Ефрема Сирина должен считаться в числе источников Артемия по данному вопросу, как по указанию на него со стороны самого Артемия, так и по сходству суждений и аргументов.

Но главным и несомненным источником были для Артемия подвижнические слова Исаака Сирина, именно по вопросу о деянии и славе креста. Указывая христианину высокую цель стремления к славе креста, Исаак Сирин, неоднократно в своих словах⁴⁰⁶ возвращается к вопросу о деянии креста или восхождении на крест, как средстве достигнуть высшего состояния – прославления со Христом: «два вбраза сѣ^т еже възыти на к^срт: един распятие тела. и вторыи, еже възыти в видѣние прѣвыи оубо твоеж свободы, вторыи же ѿ дѣиства дел бывает».⁴⁰⁷ Содержание соответствующих суждений Артемия о крестных подвигах христианина оказывается всецело позаимствованным из Исаака Сирина, при чем факт заимствования подтверждается не только упоминанием самого Артемия об Исааке Сирине, но и сличением таких суждений

Артемия, где источник не назван и где обнаруживается прямо-таки дословное сходство. Напр.:

Артемий, ст. 1298,9–40. Деяние Исаак Сирин, Q. I, 207 (1416 г.) креста сугубо ест, и се по из 2-го слова. (л. 31) дѣаніе крѣта сугубому естества нашего соугубо ѿ. и се к сѣгубомѣ бо, еже претерпети скорбы естества раздѣлѣемо в двѣ телесныя болезни и труды, еже чѣсти. ѿ ѿво ѣбо к еже ест распятие плоти у апостола прѣтрѣпѣти скръби плѣтскыя знайдеш, идеже глаголет: исплнѣмыа дѣитством удержу си тело мое и жаростныа чѣсти дшѣ ѿ и порабошу ѿ, и прочее. Сие нарицается дѣаніе. ѿво же в жаростная части души страсть исцеляет. Второе действовѣнцѣмъ дѣаніи оумѣ ѿ в любви душевныя, еже побѣдѣнѣмъ ѿбрѣтается глѣмленіи, исцелении души бываемо в ѿжеж и прѣбываніемъ в молѣтвѣ ѿ и похотней части в тонкости ума и прѣбываніе в молитве прочими (л. 31 об.) еже всегдашней. И аще кто всѣдѣвается в похотнѣи чѣсти первой части проходя прежде дшѣ. ѿ нарицается вѣдѣніе. ѿ исцеления страстей прескочит едино ѣбо рекше дѣаніе стрѣтнѣа ко оной второй рачителне, чѣсть дшѣ ѿчищаетъ в силѣ паче же от лености гнев Божий ревности. дрѣгоѣ же дѣйство приходит нанѣ. Что ради? Понеже не въсхоте законно любве душевныа. еже ѿ пострадати и умрѣтвити уды въжделѣніе естествоно еже сущая на земли, ино прозрѣчит оумнѣа чѣсть дшѣ. усладився слухом, или прочет писанная о таковых, потече въ Кѣждо ѣбо прѣдже съврѣшеннаго путь исполнен мраков. Паче же ѿбѣченіа в прѣвѣи чѣсти, сам слеп очима. Се же реченно прѣхѣда к ѿнои вѣорѣи. за есть древными святыми, якоже сладоусть еѣ рачѣтелнѣ, да не глѣ прежде даже умертвитися ѿ лѣности, гнѣвъ нахѣдитъ ѿмѣ. За чувствительницам от немощных еже не ѿмртити прѣвѣе ѣды своѣ еже отлучитися мыслем от ѿже на землѣи. сѣрѣчь, ѿже мира, аще въсхоушет ум възѣи исцѣлѣти немощь помысль, в на крест, гнев находит нанѣ.

Въсхождение же, наносящее трѣпѣни дѣланіа досады крѣта, гнев, не прѣвья части креста, дръзѣж мѣчтати в оумѣ своемъ еже есть распятіа плоти, нодръзѣж мѣчтати в оумѣ своемъ еже взѣти в видение, идеже и славѣ крѣта. Се же ѿ реиное ѿ Павел прежде любведревнѣ стѣх, ꙗко прѣже даже неключимо то показа. ѿмлькнѣти чювествѣтелница ѿ немощи. ꙗще въсхѣщѣт оумъ възѣти на крѣтъ, гнѣвъ бжѣи прихѣдит нанѣ. въсхѣжденіе наносящее гнѣвъ крѣта. не прѣвья части трѣпѣнїа скръбѣи. еже ѿ распатіе плоти, иже же възѣти в вѣдѣніе. ѿже втораа часть. по ицѣлени дшѣи бываемоѣ.

Попутно замечу, что, сравнивая вышеприведенную цитату из послания Артемия с её источником, можно видеть и характерный прием автора: наряду с дословным цитированием источника и следованием порядку мыслей последнего, у Артемия можно отметить и некоторые отступления от подлинного текста Исаака Сирина (сокращения, дополнения, перифразировку), показывающие, что приведение цитаты для Артемия не было делом чисто механическим: цитата (тем более при отсутствии упоминания, откуда она взята) должна была всецело служить аргументации автора, хотя бы для этой цели пришлось немного видоизменять её формулировку.

Лютеране не признавали *поклонения иконам*: «икону Спаса нашего, в образ сѣтворенную и святых его – идоли язычестии с поруганием именовати; и почитающих сими Христа – идолопоклонники прозываете».⁴⁰⁸ Это отрицание икон дает повод Артемию выступить с защитой этой стороны христианской обрядности. Лютеране говорили: «не заказал Бог в старом законе чинити всякого образа»;⁴⁰⁹ они ссылались на то, что Бог запретил «(чинити) сѣбе всякого подобїа, елика на небеси выше, елика на земли низу, и елика в водах, под землею, и не поклонѣшися чюжим богом, ниже послужиши им».⁴¹⁰ На это

Артемий отвечает возражением, здесь речь идет не об изображении истинного Бога, а о «чужих», ложных богах, а потому в указанных словах и нет запрещения поклоняться изображению «Бога единого в Троице покланяема и служима».⁴¹¹ Заповедь же эта дана была для ветхозаветных времен, когда действительно замечалась склонность к идолопоклонству, так: «Израильтене в пустыни телец сътвориша... Халдеи, планиты обоготворивше, образы учинили Крону и прочим звездам... Еллини... жрѣтвы приношаху не токмо животных, но и чада своя закалаху бесом».⁴¹² Поэтому-то и дана была Богом евреям заповедь о непоклонении идолам: она имела целью предохранить их от идолопоклонства и отпадения от истинной веры.⁴¹³ Поклонение иконам не было заповедано в Ветхом Завете по той же причине: неразумие людское могло заменить поклонения написанным на иконах ветхозаветным праведникам обоготворением самих икон, т. е. тем же грубым идолопоклонством. Однако и в Ветхом Завете были священные предметы, которым поклонялись евреи и которые были как бы прототипом икон: ковчег завета, скиния и изображение херувимов; но поклонялись не этим предметам самим по себе, ибо они были не более, как дело рук человеческих, а единому невидимому Богу, пребывавшему в храме. Так как Ветхий Завет служил для противников Артемия основанием для значительной части положений их религиозной системы, то Артемий останавливается в этом вопросе довольно подробно на доводах из области ветхозаветной истории, которыми старается подкрепить свои суждения. Особенно часто ссылается он в данном случае на пример Моисея, соорудившего скинию: «како сам Бог, заповедавый Моисеови не творити всяко подобие, и паки той повеле учинити ему подобия херувимом?... Се уже по вашему учению и Моисей и пророци – преступници закону, зане твари поклоняшася и служаху!... Вы глаголете, яко не подобает рукотворению покланятися. Давид же пророчествуя глаголет: поклонюся ко церкви святей твоей не просто, но и в страхе твоем. И о кивоте глаголет: поклоняйтеся подножию ногу его, яко свято есть... И еще възри в ветхиа сокровища и обрящеши тамо очистило, сиречь, дщку златую над

двема херувимы и киотом учиненную, из неяже Господь к пророком беседова. Не от вещи ли руками и от злата сиа сътворенна и вхождаху священници в святая святых, не прекланяху ли колен перед ними? Не яко злату и древу покланяхуся, но яко вещи почитаху во славу и хвалу Господню сътворены». ⁴¹⁴

С другой стороны, Артемий указывает, что в ветхозаветную пору нельзя было и написать образа Божия, так как Бог никому из людей не являл Себя; христиане же, хотя также не могут писать на иконах Бога, который невидим и неописуем, однако могут сохранить на иконе тот человеческий образ, который принимал Христос в период своего вочеловечения и, поклоняясь этому образу, они тем самым возносят поклонение и изображенному на нем: «почесть образа на первообразное восходит», неоднократно повторяет Артемий слова Василия Великого. ⁴¹⁵ Это соображение Артемий подкрепляет мыслью, что любовь и уважение к тому, кто изображен на иконе, заставляет чтить и самую икону: «никтоже бо любя царя, безчестит образа его, якоже бо почитание, тако и безчестие образа на пръвообразное въсходит». ⁴¹⁶

Кроме приведенных соображений в защиту почитания икон, Артемий обращается и к главнейшему источнику этого благочестивого обычая – к церковному Преданию. Он доказывает, что в Новом Завете нет запрещения поклонения иконам, а церковное предание, идущее непрерывно от времен апостольских, сохранило для нас образы Христа и Богоматери, какими являлись Они людям во время земной жизни, а также образы многих святых; взирая на иконы, мы пробуждаем в себе воспоминания о святой жизни изображенных на них лиц. Так как обычай поклонения иконам не заключает в себе ничего противного христианскому учению и находит подтверждение в словах св. Писания, так как, наконец, этот обычай освящен святостью многовекового христианского предания, то христиане должны соблюдать его, а те, кто относится к нему отрицательно, тем самым впадают в заблуждения. ⁴¹⁷

Главнейший источник суждений Артемия по вопросу об иконах вполне ясен (и не только потому, что Артемий на ст. 1284

вскользь упоминает И. Дамаскина, а и по самому содержанию аргументов): это слово Иоанна Дамаскина «о' икона^x се же и' ѿбразе их». ⁴¹⁸ Здесь Дамаскин возражает против иконоборцев; он оправдывает изображение Бога в человеческом образе словами Писания, что человек создан был по образу и подобию Божию; при поклонении иконам имеется в виду не самый образ, но изображенный на иконе (при этом Дамаскин приводит слова Василия Великого, часто повторяемые и Артемием, что почестъ образа на первообразное восходит). Пример Моисея, соорудившего скинию, и упоминание о иерусалимском храме – доводы, очевидно нашедшие свое отражение у Артемия: можно даже и некоторое сходство выражений заметить при этом: Артемий, ст. 1244. И еще възри'ви. Дамаскин, И. П. Б. Q. I. ветхиа сокровища и обрящеши874 л. 68 об. вижь створиши тамо очистило, сиречь дцку златуюпо ѿбраз8 показаном8 ти на над двема херувимы... не от вещигорѣ и хер8вим же ѿсѣнаю'щи ли руками и от злата сиаи' ѿцѣстило. не дѣла ли р8к сътворенна... члѣчъ.

Проведя параллель между эллинским служением кумирам и христианским почитанием икон, Дамаскин говорит о том, что образ И. Христа сохранен по преданию, и указывает на то, что воочеловечение. И. Христа дает нам основание изображать невидимого Бога в человеческом образе; но поклоняемся мы «не вещи, но ѿбразованому», т. е. тому, кто изображен на иконе, – будет ли то И. Христос, Богоматерь или святые. Далее следует упоминание об образе И. Христа, данном Авгарю, и совет твердо хранить предание, послужившее основанием нашему почитанию икон. (Подобный же совет у Артемия см. на ст. 1268).

Близость аргументации, подкрепляемая некоторыми сходными выражениями, дает основание признать за данным словом Иоанна Дамаскина право считаться источником Артемия. Однако, у Дамаскина Артемий мог позаимствовать существеннейшие свои доводы лишь в сжатых, кратких выражениях; живой интерес полемики требовал обстоятельного развития этих доводов, и потому Артемию пришлось сделать их удобопонятными придав им вид распространенных выражений.

На ст. 1272 и 1281 мы находим еще незначительные цитаты из Дионисия Ареопагита; можно поэтому прибавить к числу источников (хотя и далеко не в качестве главного) и творения Дионисия Ареопагита, хотя, по темноте и запутанности тяжелого слога их славянского перевода, пользование ими сильно затруднялось и было довольно ограничено. По той же причине Артемий не отступает значительно от текста славянского перевода Дионисия и при цитовании:

Артемий, ст. 1272,15–45.

Темже и реченья
невещественная
вещественными образы
уразличив предасть, яко
да по мере мы сами от
видимых священных
зданий на простыя и
необразныя възмемся
възводы и подобиа: яже
убо видимыя храмов
доброты благолепия
помышляя изображение,
и яже чювственного
кандила благоухание,
въображенъе умнаго
преданиа,
безвещественнаго
светоданиа образы,
вещная свеща, и тайное
священое действо
Иисусова причащения, и
елика и иная небесным
убо существом
премирне, нам же вся в
образех предашася.

Дионисий Ареопагит (Ч. Минеи митр.
Макария, 3 окт., ст. 278).
Служебеньство священноположно,
небесных священноначальств
премирному уподоблению сподобив, и
речения невещественная
священноначальства вещественными
образы и различными сложеніи
уразличив, предасть, яко да по мере
мы сами от священнейших зданий на
простыя и необразныя възмемся
възводяй подобиа... яже убо видимыя
доброты, невидимаго благолепия
изъображения помышляя, и якоже
чювственная благоухания въображения
умнаго преподавания, и безвещественнаго
светодания образы вещьная светила, и
еже по уму зрительнаго свершения
божественных писаний прочитание, и
еже съгожденнаго имьства, иже
овдешняго украшения чины Иисусова
приобщения божественнейшаго
благодарения причащение; и елика
иная небесным убо существам
премирне, нам же образне предашася.

Наконец, можно замесить у Артемия некоторое сходство и со словом Максима Грека «на люторы».⁴¹⁹ Именно. Максим Грек так же толкует заповедь, запрещающую идолослужение, как и

Артемий: запрещается творить изображения ложных богов; «аще ли же достойно сотвориши подобие в честь и славу Божию, то не согрешил еси». Он так же ссылается на скрижали завета, на изображение херувимов, скинию, сосуд с манной («ручка имущи манну»), и спрашивает, должно ли было оказывать поклонение этим предметам? А между тем им поклонялись ветхозаветные праведники: Моисей, Давид, Иона, Даниил, Ездра и другие. Присутствие столпа облачного знаменовало благоволение Божие к священному месту и присутствие там Самого Бога «И аще убо церкви поклонится достойно есть, то како не подобает поклонится образу Господа нашего Иисуса Христа и святым его и прочим божественным вещем, ихже ради сама та церкви свята есть?»⁴²⁰ Далее проводится аналогия между предметами ветхозаветного поклонения и предметами, священными для христиан, и выясняется необходимость поклонения иконам, которые вызывают в сознании верующего благочестивое воспоминание, и тогда «разумное учение пребывает в сердце нашем незабытно».⁴²¹ Автор возражает, наконец, против указания, что иконы, как и идолы, суть дела рук человеческих и потому не заслуживают поклонения: идолы – предмет поклонения для язычников именно как идолы, сами по себе, как материальный предмет; иконы же мы почитаем, не обоготворяя их, а лишь вознося, чрез их посредство, нашу мысль к Богу и святым: «мы же не идолы творим, ни тельцы, ни юнцы, но служим живому Богу и святым его; никтоже бо любя царя хоругв его бесчестит».⁴²² (Последнее выражение близко к цитованным выше словам Артемия, ст. 1253,34–36).

Как видно из изложения содержания слова Максима Грека, есть значительное сходство между ним и Артемием. Если припомним близость Артемия к Максиму и то уважение, которое он питал к великому святогорцу, то можно будет положительно утверждать знакомство Артемия с сочинениями Максима Грека, а следовательно, есть основание и это слово последнего присоединить к числу источников Артемия.

Таким образом, основные источники Артемия в данном вопросе – Иоанн Дамаскин и Максим Грек; цитаты из Дионисия

Ареопагита и Василия Великого показывают, что Артемию были известны сочинения и этих отцов Церкви; однако, здесь дальше отдельных цитат дело не пошло и сходства между сочинениями как последних двух писателей, так и других, писавших об иконах (напр., Иоанн Златоуст), – и Артемием указать нельзя, по крайней мере такого сходства, которое давало бы право заключать о неоспоримости заимствования Артемием всей аргументации

Возражения, выставлявшиеся противниками Артемия против частностей православного учения о молитве, побуждали последнего разъяснять учение как о *молитве* вообще, так и о *молитве за умерших, и о призывании святых в молитвах*.

Проповедники новых учений говорили: «служба и все церковное пение недобре... молитвы прежде писанныя от святых, яко непотребны, отставити...».⁴²³ Насмехаясь над православными, они укоряли их в том, что последние «за здравье и за упокой приносят».⁴²⁴ Артемий возражает, что ни молитвы о здравии ни об умерших не противны церковным правилам и даже прямо повелеваются в свящ. Писании. Ап. Павел, напр., пишет к Тимофею: «молю прежде всего, творити мольбы и молитвы, прошения и благодарения за вся человеки, за царя и за всех, иже в власти сущих, да тихо и безмольвно житие проживем, и прочая. Благодарение же сказуют святыи, еже над хлебом предложенным в священную службу, се есть, еже глаголется: за здравие».⁴²⁵ Далее, со ссылкой на Дионисия Ареопагита, Артемий продолжает: «еже и тайная святых поменник проповедь именуется, еже по нынешнему обычаю глаголют: за упокой».⁴²⁶ Ветхозаветная история дает пример поминания умерших: Иуда Маккавей послал в Иерусалим 12 драхм серебра, «да будет приношение за грехи умръших людей».⁴²⁷ И в апостольских правилах также повелевается молиться за умерших и «от имени их подавити убогим, яко велию ползу творят сия отшедшим душам. Се же (реша) глаголем о благочестивых. О нечестивых же аще и всего мира богатство отдаси убогим, ничтоже ползуеши и прочаа».⁴²⁸

В виду того, что еретики, по-видимому, отрицали наружную молитву, сопровождаемую внешними знаками, и настаивали на

преимущество внутренней, духовной, Артемий считает своей обязанностью выяснить правильное взаимоотношение внутренней и внешней молитвы. Он признает необходимость внутренней молитвы, в смысле религиозного настроения человека, но с тем вместе указывает на важное значение и молитвы наружной, которая служит первым, отправным пунктом и для молитвы внутренней, ибо вызывает её, способствует появлению того высокого религиозного настроения, которое Артемий называет «чистой молитвою, ея же мир вместити не может».⁴²⁹ При этом выясняется необходимость обоих видов молитвы, и Артемий предостерегает от тех, кто хвалится, будто «молится духом»: тех, кто действительно поклоняется Богу духом, не много, и ведомы они только одному Богу. Для всех же остальных людей внешняя молитва необходима, особенно потому, что люди далеко еще не достигли совершенства развития и нуждаются еще в внешних проявлениях того, что имеет духовное значение, какова и молитва: «нам же, яко телесным сущим, телесными образы божественная предана быша, дондеже очистится зрительное, внегда уврачеванна будет страстная часть души. Но ниже тогда прикладно ест отрицати образы будет, донележе частный разум упразднится».⁴³⁰ В сходных выражениях излагает Артемий свои мысли о молитве и в послании к Евстафию Воловичу: «которые хвалятся духом молиться... таковии не ведут, и сами глаголют. Ни бо пишет в евангелии, яко вси поклонятся духом, но таковых ищет Отец, являя, яко мало таковых, и оскудни суть и Богу единому видимо (sic). Духовная убо молитва от телесных рождается Рече бо: даа молитву духовную телесне молящемуся, понеже телесныя труды семени, иже сеют слезами, радостию же пожнут в свое время рукояти духовныя молитвы. Аще кто в мале неверен, никтоже вручает тому великая. Сиреч: аще телом ленив трудится в молитве предстоя Богови, не будет достоин высокости духовныя молитвы. Или аще кто не творит милостыня видимыя, и не спострадует братиам сущим в скорбех, не имать успети в любовь Божию и ближняго своего. Понеже вся духовная от телесных ражаются, якоже от нага зерна клас, тако бо предваряют духовных всегда телесная,

якоже и в начало създания прежде Бог от пръсти створи тело Адаму, и потом дунув на лице его дух живота».⁴³¹ Таким образом крайности предлагавшегося противниками Артемия учения о внутренней молитве, граничившие с отрицанием всякой молитвы, привели Артемия к мысли о необходимости усилить в посланиях значение телесной молитвы, резче и рельефнее оттенить его для того, чтобы побудить своих единоверцев не чуждаться внешней молитвы

Почитание святых и призывание их в молитвах, что также было отрицаемо протестантами и еретиками, – также должно было найти защиту у Артемия. Он говорит, что еретики не придают никакого значения святым, считают их только умершими людьми: «отшедших святых, иже даже и до крови противу грех подвигшихся и таковое течение скончавших и веру съблюдших, ни в чтоже вменяете; и умрълых святых нарицаете, и всем безумие свое объявляете».⁴³² Исходя из отрицания почитания святых, противники Артемия отрицали и призывание святых в молитвах, говоря: «аще не буду аз сам, яко Предотеча, или Павел, или Петр, то не буду царствовать с Богом. Нест ми потребы кланяться им и похваляти их, и како другу поклоняемся?».⁴³³ В своем возражении Артемий говорит, что православная Церковь в своем учении о святых стоит на твердом основании свящ. Писания и Предания. Он приводит доказательства, что и в Ветхом Завете существовало призывание святых в молитве: три отрока, брошенные в печь Вавилонскую, воспели песнь к Богу, упомянув в ней о праведных патриархах: «не предажд нас до конца, имени твоего ради, Авраама ради, и възлюбленнаго от тебе Исаака ради раба твоего и Израиля святаго твоего».⁴³⁴ В дни Езекии «глагола Бог: защищу град сей мене ради и Давида ради раба моего».⁴³⁵ Когда Соломон согрешил, Господь обещал «разделить царство его», отложив однако временно это наказание ради заслуг Давида, отца Соломона.⁴³⁶ От прикосновения к костям пророка Елисея мертвый ожил, при чем таким образом «мертваго възкреси мертвый».⁴³⁷ Свой обзор ветхозаветных примеров Артемий заключает такими словами: «тако Бог прославляет святых и любит почитаемым им, понеже

слава и безчестие святых на самого Бога восходит».⁴³⁸ Свидетельства новозаветного Писания еще яснее: «уведехом от самого Бога глаголюща: Бог нест Бог мертвых, но Бог живых; вси бо тому живи суть».⁴³⁹ Во время земной жизни святые удостоиваются только части будущего блаженства, которое им служит наградой вполне лишь после смерти их, когда они являются в роли наших заступников пред Господом: «зде убо святыи, обручение духа приемше, яко зеркалом в гадании, зряху божественная, по разрешении же тела лицом к лицу. Тем же и по отшествии отсюда святых душа действены в Дусе Святем, и молятся о нас, аще и мы сами поспешествуем, а не съпротивная творим».⁴⁴⁰ Наконец церковное предание также дает бесчисленное множество доказательств значения святых, приводя примеры многообразных знамений и чудес, совершенных святыми и при жизни и после смерти.⁴⁴¹ Артемий советует тем, кто хочет окончательно убедиться в предлагаемом им решении вопроса, обратиться к житиям святых и читать их с верою: оттуда можно вынести полное сознание необходимости чтить и призывать святых, и можно убедиться, что даже сами святые во время земной жизни часто обращались с молитвенными призываниями к святым, уже «отшедшим от жития сего» и удостоившимся небесного блаженства;⁴⁴² а это само собой, вопреки протестантской доктрине, решает в утвердительном смысле вопрос о необходимости призывания святых в молитвах.

Обращаюсь к источникам рассмотренных суждений Артемия о молитве и призывании святых.

По вопросу о заупокойных молитвах, как уже упомянуто было выше, Артемий ссылался на Дионисия Ареопагита, указывая, что «аще и инако днесь от неразумия бывают нека по человеческому разуму, но мы точию святых апостол и святых отец предания поминаем, якоже бысть от начала».⁴⁴³ В этом случае мы встречаем, вероятно, перифраз одного места из 7-й главы («о иже усопшая съвершаемых») из сочинения Дионисия о церковном священноначалии. В данном месте Дионисий Ареопагит так же, как и Артемий отделяет «несвященных»; т. е. незнакомых с догматами веры, от тех, кто, «Иисусу

наставляющу», сознательно относиться к церковным молитвам за умерших; при этом высказывается мысль и о будущем загробном воздаянии.⁴⁴⁴

Безусловным источником Артемия по этому же вопросу (о заупокойных молитвах) должно признать также и Пандекты Никона. Дело в том, что ст. 1287,10–17 мы находим выдержку из апостольских правил; далее же словами: «а еже пишет» (строка 17-ая) Артемий вводит в свое изложение еще несколько мыслей о молитве. Мысли эти оказываются взятыми (в несколько перифразированном виде) из Иоанна Дамаскина, хотя Артемий и не называет его. Сопоставление данного места из посланий Артемия с 52-м словом Пандект дает возможность заключить, что Артемию это слово было известно, ибо в Пандектах совершенно та же последовательность: сначала апостольское правило, а потом цитата из И. Дамаскина. Поясню сказанное сличением:

Артемий, ст. 1287. (строки 10–17). И апостольское правило повелевает заповѣдехъ стѣхъ а҃п҃лѣмъ въ слѣдѣхъ и ѹмръшихъ молитися, отмлѣвахъ и милостынѣхъ бывающихъ въ имени ихъ подавати оуспѣвшихъ глѣть. ꙗко сѣа оубо въ убогимъ, ꙗко велию ползую бл҃гочѣстивыхъ глѣмъ о нечѣстивыхъ же творятъ сѣа отшедшимъ аще и въсего мѣра богатство даси душамъ. Се же (реша) нищимъ, ничтоже ползѣтъ ихъ. емѣ же глаголемъ о бл҃гочѣстивыхъ. бо живѣ сѣи ѹ врагъ бѣ бѣ ꙗвѣ ꙗко и О нечѣстивыхъ же аще и по смѣрти. нѣтъ бо неправда ѿ бѣа. всего мѣра богатство праведенъ бо глѣ и правды възлюбѣ. и отдаси убогимъ, ничтоже се члѣкъ и дѣло еѣго и ты въздаси ползуеши, и прочаа. комѣждо по дѣломъ еѣго.

(строки 17–26). А еже ѿаанна дамаскина о оуспѣвшихъ ѣже пишетъ: въ аде же кто оубо рѣчи ꙗко ты въздаси комѣждо исповѣсться, и еже ты въздаси комуждо по деломъ по дѣломъ еѣго и пожънетъ кто ѣже его, и прочая таковая невѣста и ꙗже симъ послѣдѣщаа, въ ныне, но во второмъ пришествѣи сѣидитѣль въсѣко и еѣже пришествѣи мѣсто имать тогда страшнаго ѿвѣта речена бышѣ.

исполниться. Ныне же ещеї ѿ мира сего скончани. тогда бо
торг не разыдѣся, другѡмъ помощи не бѣдетъ вѣмѣ, нѣ
другу тяготы носимъ и въсѣка молба бездѣльна. трѣжествѣ
помагаемъ, исполняющебо расыпавшѣся. нѣтъ кѣпли
законъ Христовъ, занекѣпѣванїа...
любовь смертию не
пресекается.

В том же 52-м слове Пандект находим еще и цитаты из
Дионисия Ареопагита, Афанасия Великого и других авторов,
которые своею аргументацией могли подкрепить мысль Артемия
о необходимости заупокойных молитв.⁴⁴⁵ Интересно то, что
здесь, напр., Артемий мог встретить мысль Д. Ареопагита о том,
что должно, не полагаясь на молитвы и приношенья за
умершего, «пещися о своих душах» при жизни. При
сопоставлении с высказанным на соборе суждением Артемия о
том же предмете, последнее может быть более разъяснено:
высказывая на соборе мысль, что заупокойные молитвы не
действительны, когда приносятся за людей, живших
«растленным житием», Артемий, по видимости, исходил из
положения Дионисия Ареопагита, что прежде всего необходима
нравственная жизнь, заупокойные же молитвы действительны
лишь в том случае, «аще малая и хѣда сѣтъ съгрѣшенїа
оумръшаго», «аще ли тяжка и люта сѣтъ, затвори бѣ ѿ немъ». Но
на соборе, по-видимому, не было сделано со стороны судей
попытки выяснить подробнее взгляды Артемия, тогда как
последний мог бы сослаться (как он это делает в цитуемом
послании) и на правило апостольское: «о нечестивых, аще и
всего мира богатство отдаси убогим, ничтоже ползуеши». При
отсутствии упоминания в возражении Артемия об условиях
действительности заупокойных молитв, собор вывел
заключение о разногласии его в этом пункте с господствующим
учением Церкви. Если дело обстояло так, то, значит, в ходе
судебного разбирательства была допущена ошибка, и Артемий
был осужден по пункту, недостаточно еще выясненному. А в
таком случае трудно судить (как то делает Садковский, стр.
135), изменил ли он в Литве свое мнение по этому вопросу, или

оно было в Литве в таком же виде, как в Москве, но только более развито, чем то было на соборе.

Говоря о необходимости молитвы внешней (т. е. внешних знаков молитвы) при внутренней, Артемий имел источником суждения преп. Исаака Сирина о том же предмете: у этого писателя нашел он мысль о необходимости внешних знаков при молитве внутренней, духовной. Привожу (по ркп. И. П. Б. Q. I, 207) две цитаты из Исаака Сирина, отмечая курсивом те места, с которыми у Артемия замечается буквальное сходство:

Из слова XVI, л. 72 об.: ꙗкоже ѿбо въсѣка сила закон и заповѣди. данны^х члѣкѣмъ^м ѿ ба^а даже до чистоты ср^дчны жставлѣжтса, по словесѣмъ ѿчѣскѣмъ^м. сице и въси ѿбрази, и ѿбраженїа млтвы, ꙗже бѣи молатса члѣци даже до чистыа молитвы ѿставлѣжтса. *въздыханїа бѣ и колѣнопаданїа и ср^дчныа молбы и сл^дчаиши плачь и въси иже в млтвѣ ѿбрази ꙗкоже рѣ^х даже до чистыа млтвы прѣдѣл има^т.*⁴⁴⁶

Из слова LVI, л. 251: *тѣлесное дѣланїе прѣдварѣ^т дшѣвно, ꙗкожъ прѣстъ въздохновенныа в ѿдама дшѣ.* не стажавыи тѣлесное дѣланїе, ниже дшѣвное имати может. занеже се изъ ѿного ражд^{ае}тса, ꙗкожъ ѿ нага зрѣна клас.⁴⁴⁷

С вопросом о внутренней и внешней молитве связан весьма важный вопрос о молитве вообще и о тех её видах, которые приближаются к созерцанию. Имея здесь в виду только указать ближайший источник суждений Артемия, я ограничусь пока высказанным, но с тем, чтобы снова вернуться к этому вопросу в VI главе, когда речь пойдет об учении заволжских старцев и отношении последних к византийским мистикам.

По вопросу о почитании святых в числе источников Артемия могли быть не только жития святых, на которые ссылается он сам⁴⁴⁸ и которые могли внушить ему общую мысль о величии подвигов святых и их значении, – но и 40-е слово из Богословия И. Дамаскина – «о святых и мощах».⁴⁴⁹ Правда, не все аргументы Артемия найдутся в этом слове, но ведь частные примеры (песнь трех отроков, Езекия и друг.) Артемий мог и сам подыскать или взять еще из какого-либо иного источника; в

слове же И. Дамаскина он мог найти общие положения: святых нельзя приравнять к мертвым, «мертва бо плоть како может чюдеса творити»; они являются заступниками нашими пред Господом; должно чтить их память и изображение на иконах; их жизнь должна служить для нас примером. Повторяю: я допускаю, что названное слово И. Дамаскина могло служить источником общих суждений Артемия о почитании святых; к этой мысли меня склоняет то обстоятельство, что факт знакомства Артемия с этим словом не подлежит сомнению:

Артемий, ст. 1224,19–26. Сие И. Дамаскин, слово 40-е, по ркп. М. Синод. Библ., № 442. (л. 80) иже...
бо въобразиша нам святии, ѿбходиша в милотех ѿ в козіих
ходившии в милотех и в козях кожах, иже не бекожах и лишаеми пекѹщеса ѿ
достойн мір вес, в пустынях злоби мира. в пѹстынях скитающѣ и
скитающеса и в горах, и в горах и пещерах и пропастьех
пропастьех земных, и в земленых. и ѿмъж не бѣ достойн
вертепех... весь мир...

При такой текстуальной близости хотя бы и одного места, думаю, можно предполагать, что Артемию было известно и все слово.

В числе других обрядовых установлений христианской религии Артемий трактует в своих посланиях и о *посте*. Об этом предмете говорит он и в одном из московских посланий и в посланиях литовского периода.

В послании «к вопросившему слова Божия» Артемий, на ст. 1417–1420, дает адресату ряд советов по поводу тех крайних выводов, которые, очевидно, делались некоторыми лицами из христианского учения о браке и о посте. Он говорит, что слышал, будто «неции хулят брак узаконенный от Бога» и советуют «удалятися от брашен, яже Бог сътвори в снедение с благодарением верным и познавшим истинну».⁴⁵⁰ Артемий признает и то и другое суждение неправильным: брак установлен Богом, а осуждаются только блуд и прелюбодеяние; что же касается брашен, то не должно делить их на чистые и нечистые, отметные и приемлемые: «всяко създание Божие добро, и ничтоже отметно с благодарением приемлемо.

Освещает бо ся словом Божиим и молитвою».⁴⁵¹ Затем следует ряд цитат, помощью которых автор старается оправдать свое несогласие с узкоформальным пониманием поста: в этих цитатах проводится одна общая мысль, – что ту пищу, от которой следует воздерживаться во время поста, нельзя считать ни нечистой, ни скверной, и самое требование поста вызывается совсем иными, внутренними мотивами. Артемий восстает против слишком узкого понимания поста – как воздержания от пищи, и старается даже показать, что если пост служит к соблазну для окружающих, то он уже не может быть поставлен человеку в заслугу,⁴⁵² ибо надо помнить всегда о благе ближнего: «не заповедь положи ясти или неясти, но всюду уча ближнему вгаждати в благое».⁴⁵³ На место ограничиваемого им формального значения поста Артемий, очевидно, ставит воздержание, как идею поста, хотя и не формулирует точно положительной стороны своего взгляда. Но взгляд этот очевиден хотя бы даже из приводимой автором⁴⁵⁴ цитаты из 51-го апостольского правила, где говорится: «аще кто брака и вина и мяса отрицается, *не ради въздержаниа...*». Рассуждения Артемия заключаются выводом: «темже не брашно зло и питие, но зло – объядение и пианство, ниже жена зло, но блуд»,⁴⁵⁵ а в этих словах ясна мысль, что достойно осуждения лишь невоздержание.

Причиной, почему Артемий в данном послании коснулся поста, вероятно, было слишком узкое, формальное отношение к этому религиозному установлению со стороны каких-либо близких ему лиц; известно, что в московском государстве обрядность часто ставилась выше догмата, по крайней мере привлекала к себе больше усердия и внимания, чем догматическая сторона религии. При этом условии понятно старание Артемия ограничить значение исключительно внешней стороны поста и указать на необходимость его внутреннего значения, как воспитательного средства, которое, в виде воздержания, составляет благочестивое упражнение христианина.⁴⁵⁶ В Литве Артемию пришлось натолкнуться на мнение лютеран; «еже поста уставленна не имети»;⁴⁵⁷ они говорили, что И. Христос «ни среды, ни пятка и никакого поста не

требует».⁴⁵⁸ Артемий возражает на это вопросом: «кое убо есть законопреступление или кий грех, еже уставлены посты церкви Божой предати на обучение верным?».⁴⁵⁹ Далее он приводит ряд доводов в защиту поста: пост служит благочестивым упражнением для христиан и составляет первое начало в борьбе с грехом;⁴⁶⁰ существование поста оправдывается церковным преданием и свидетельствами Евангелия; сам И. Христос постился в пустыне и после того победил искушителя, заповедав нам тем самым оружие на диавола – пост; благочестивому примеру Основателя религии должны последовать и те, кто принял эту религию. От поста внешнего Артемий отделяет воздержание: «ино убо есть пост и ино въздержание. И пост убо есть, иже временем бываемый, еже ничесоже вкусити до уреченнаго времени. Въздержание же всегда есть и присно бывает хотящим благочестиве жити».⁴⁶¹ Сам И. Христос дал заповедь воздержания: «рече бо Господь: горе вам, насыщенные! И паки: блюдите, да не отягчают сердца ваша объядением и пианствы и печальми житейскими, еже бо о мнозе пещися».⁴⁶² Воздержание состоит в соблюдении меры и удаления не от одних только брашен: иночество и пустынножителство, соблюдение обета девства – это также своего рода воздержание. Наоборот, невоздержание сквернит человека, а также и неумеренность в пище: это «въспалает в нем похоти, и пианици царствия Божия не наследят, и сластолюбци не бывают боголюбци, имже бог чрево».⁴⁶³ Что касается поста, то Артемий советует не примыкать к мнению тех еретиков, которые, признавая два противоположные начала (материю и дух, добро и зло), объявляют брашна скверною, «глаголют лукаваго твар быти».⁴⁶⁴ Однако нельзя делать и заключения (подобно арианам и другим еретикам), что посты излишни. Те, кто делает такой вывод, опираются на слова Христа: «не сквернит, рече, в уста входящее»; «но (замечает Артемий) тамо ясно объяви Господь разум слова, рек: а еже неумовенными руками ясти не сквернит человека».⁴⁶⁵ Таким образом, это выражение – «не сквернит входящая и проч.» – было высказано при исключительных обстоятельствах и с специальной целью указать на неправильное толкование поста

иудеями, державшимися крайностей обрядового закона Моисеева. Для христиан же оно вовсе не имеет и не может иметь значения довода против постов. Последние, по мнению Артемия, являются, наоборот, весьма полезным упражнением в христианском благочестии.

Между суждениями о посте, высказанными Артемием в московских и в литовских посланиях, очевидно, нет существенной разницы. Если в Литве Артемий раскрывает свои мнения полнее и яснее, то это объясняется условиями полемики: его противники, исходя из учения о духовном, внутреннем значении поста, приходили к отрицанию и самого поста, как воздержания от пищи; православному полемисту приходилось отстаивать необходимость и внешних проявлений поста и внутреннего его значения.

Аргументация Артемия при защите поста оказывается в значительной степени позаимствованной у Исаака Сирина, как показывает нижеследующее сравнение:

Артемий, ст. 1255,15–32. Исаак Сиринъ, (И. П. Б. Q. I, 207).
Въпрос некоего от премудрых (л. 95) въпрѣ: ꙗже ѿвержет ѿ святыхъ сие глаголюще: кое себѣ, вса мльвж; и ѿнидетъ въ пръвое начало человеку прати грѣха? И отвѣщая: яко сие убо подвигъ, кое ѿ начало ѿгò в рати грѣха? И отвѣщая: яко сие убо грѣха и ѿкждò начинается подвига, еже противу грѣху бореніе. ѿвѣт: се въсьмь знаемо. человеку пост самому Господу ꙗко коёмждо подвигъ грѣха и указавшу. По крещении божеланіа, трѣд поста ѿ начало... абие дух изыиде его въ (л. 98) ѿ спсѣже, ѿгда видѣнь бѣ на пустыню и постися дний 40. И ѿрдани, ѿсждò начат. по крещеніи тако победи искушителя. И вси убо, исходящеи въ следбò ѿведе егò дхъ въ пѣстына. и Христа, на сем основаниипостися днѣи мѣ. и нощѣи мѣ. назидаютъ и прочая такожде и въсьи ѿсхѣдащеи добродетели. Сие данное намъ послѣдоваті емò, на сѣ ѿснованіе оружие от воеводы нашего. И полагаѣтъ начало подвига своегò. неимеяй поста наго входитъ въ ѿржжіе бо ѿ, съдѣланное ѿ ба. кто подвигъ, и удобь побежаемъ ѿне радитъ въ сего и неѿкоритсѣ. ꙗже бывает. И аще убо изложивый

закон постися, кольми паче ѿзложивый закон поститѣ. кто ѿ
верующим ему и последующе ихже съблюдающих закон не
закону его. трѣбуетъ поститися;... (л. 98 об.)
сила е҃го (диавола) пожи҃зается
ѡр҃жїем данным нам ѿ во҃водѹ
нашего.

Толкование изречения «не сквернит в уста входящая» взято было Артемием, должно быть, из 57 слова Пандект Никона, где это изречение толкуется довольно подробно и в выражениях, близких к употребленным Артемием: здесь выясняются обстоятельства, при которых были произнесены эти слова; делаются возражения против невоздержных, «ѿмже бѣ чрево»;⁴⁶⁶ указывается, что воздержание от мяса и пресыщение в то же время другими яствами «ничто҃ж полз҃жеть». Все это – мысли, близкие к высказанным Артемием.⁴⁶⁷

Наконец, можно заметить некоторую близость суждений Артемия о воздержании к одному из слов св. Василия Великого в Постнической книге. По отношению к страстям, говорит Василий Великий, есть только одна мера воздержания – совершенное от них удаление; по отношению же к пище могут быть различные меры воздержания, смотря по возрасту, по привычкам тела, по степени искуса («по начинани҃х»); поэтому нельзя для всей братии указать одну точную меру приятия пищи, или одно время. Василий Великий и ограничивается указанием лишь самого общего требования: «не преисполнати оутробоу и ѡта҃гчевати пища҃ми... г҃у рекшю. горе ва҃м насыщени҃». ⁴⁶⁸ В дальнейшем изложении высказанная мысль развивается подробнее отдельными частными положениями. ⁴⁶⁹ Зная, как часто цитует Артемий Василия Великого, можно думать, что и это слово последнего не осталось без влияния на Артемия и, хотя за исключением одного незначительного выражения, текстуального сходства указать нельзя, однако общая мысль св. Василия – о необходимости воздержания – могла перейти и к Артемию. Впрочем, мысль эта была довольно обычна во всех почти аскетических сочинениях и потому

приписывать её всецело влиянию Постнической книги, конечно, нельзя.

Отстаивает Артемий также и *иночество*, как состояние наиболее близкое к идеалу христианской жизни и могущее привести человека к святости. Его противники-лютеране полагали должным: «иконам не кланяться и служба Божия инако имети, и великого и чистаго постническаго жития уставы отметати».⁴⁷⁰ Артемий упрекает их, говоря, что это «несть от святых проповедаема обрести, ни от апостол, ниже от пророк, яже о вас ныне слышится. Не от Христа приастве науку, якоже сами глаголете, но от некоего мниха латинянина, обещания своего отврѣгшася».⁴⁷¹ Те, говорит Артемий, кто из любви к Богу удалились от мира, скитаются в пустынях, погружившись в безмолвие, терпя лишения и телом и духом, люди, которых даже весь мир не достоин, – они лютеранами сличаются «за скотину и зверя дивыя».⁴⁷² Между тем, возражает полемист, сам И. Христос дал первый пример иночества, неоднократно удаляясь для молитвы в пустыню или на гору Елеонскую. Его примеру следовали многие великие подвижники, каковы: Антоний Великий, Арсений, Иоанн Фиваидский и другие. Они покидали мир и уходили в пустыню, чтобы там вполне предаться подвигам веры, будучи «безстрастни и съврѣшенни премудри, яко юроди вменишася».⁴⁷³ И если эти «светила, ихже весь мир требоваше и словесе, и ведения, и помощи», удалились от мира и предпочли всем радостям его юдоль плача и лишений, – тем более следует нам, грешным людям, подражать их примеру и бежать от соблазнов мира, пред которыми трудно устоять немощным людям. Не хулить иноческую жизнь, но подражать ей мы должны, погружаясь, подобно инокам, в смиренное безмолвие и плач о своих беззакониях: «от плача бо приходит кто в чистоту душевную... плача бо ест нынешнее время».⁴⁷⁴

Вообще Артемий неоднократно и довольно подробно останавливается на сущности иноческой жизни, значении её и на обетах иночества. Эту жизнь он ставит особенно высоко, и даже готов признать, что иноки исполняют даже больше того, что должны делать по обязанности христианина («мниси,

хранящей яже выше заповедей», ст. 1265). Сущность монашеской жизни есть безмолвие и воздыхание о прегрешениях. «Молчание, говорит Артемий, – таинство будущего века, а словеса же сосуд мира сего есть... Рече некий от премудрых святых: въздыхаяй един час о души своей лепше ест ползующаго весь мир в видении своем; лучше ест кому възкресити умръщвление душа своя от страсти, нежели възкресити умерших».⁴⁷⁵ Особенно советует прибегать к безмолвию Артемий в «нынешнее время», которое есть «плача время»: безмолвие и погружение в сосредоточенное размышление о вопросах нравственной жизни может содействовать воспитанию в душе человека чувства христианской любви».⁴⁷⁶

Цель иночества, таким образом, сводится, к очищению и возвышению личности человека путем покаяния, безмолвия, воздыхания и соблюдения всех вообще монашеских обетов. Иночество имеет в виду личность, а не общество, служит к личному совершенству человека, принимающего его. Поэтому понятна мысль Нила Сорского, повторяемая и Артемием: «в нынешнее время похвальнее общаго особое житие».⁴⁷⁷ Это «особое житие», как понимали его Нил Сорский и Артемий и как оно выразилось в реальной форме у учеников Нила Сорского, – был скитский образ жизни. «О общежителнем же чине обретохом писано от святых, яко прежде многих лет разрушися таковое жительство. Аще же и дръжали, то неции ныне в своих волях дръжат, а не якоже общежителный устав. И воля Божия есть, такоже игуменства духовне погибша. Тем же не тебе ныне игумен, но потреба ныне служителем о церкви же и странноприимстве. В нынешнее бо время похвалнея общаго особое житие, и спасая спасет свою душу».⁴⁷⁸ «Похвалено убо ест от отец, еже со едином или много с двема безмолствовати: средний путь быти съ глаголют. Иде же бо, рече Господь, два или трие събраны в имя мое, ту есм посреде их».⁴⁷⁹ Для иноков, собранных «во имя Господне», Артемий указывает занятия: «странничество истинное и любодружное уединение, и прочитание книжное в безмолвии, и въпрашение искусных, и еже к трудолюбивой молитве упражнение всякому потребно

есть, дѡндеже примет учительства духа внутрь незабытнаго разума».⁴⁸⁰

Таким образом, в своих воззрениях на иночество Артемий примыкает к Нилу Сорскому и другим заволжским старцам: он выдвигает на первый план «скитское житие», как наиболее целесообразное средство осуществит заботу о спасении души, – это есть «средний путь» между общежительным уставом и подвижничеством в одиночестве. Стоя на этой точке зрения и, следственно, признавая за монашеством значение религиозно-воспитательной школы для совершенствования отдельной личности, Артемий, естественно, не мог признавать широкой общественной роли монашества, как особого рода государственного учреждения, и не сочувствовал стремлению к материальным льготам и выгодам, за которыми гнались сторонники противного ему взгляда. Мы знаем, что еще в Москве он явил себя противником монастырского землевладения, как обычая, несогласного с правилами иноческими. Этот же взгляд замечаем у него и в Литве, где он раздражается укоризнами по адресу стяжателей.⁴⁸¹ При условиях религиозных брожений в Литве, вполне понятно, если Артемий, сдерживавший свои суждения по трактуемому вопросу в Москве, – здесь должен был высказаться в весьма категорической форме: стремление к стяжаниям служило, с одной стороны, к большому соблазну для населения, подрывая в нем уважение к духовенству; с другой стороны, оно не соответствовало идее иночества, как отвержения от мира, и пагубно отзывалось на нравственных качествах монашества, понижая его моральные достоинства. Но не одни иноки были повинны в стремлении к стяжаниям: право подаванья широко деморализовало и белое духовенство, и Артемий должен был высказаться также по этому поводу. Указавши, что «продают и купят священничества же и игуменства и богокрѣмствуют, яко же Июда и Симон вѣлхв»,⁴⁸² Артемий как бы извиняется перед читателями в том, что он инок, решается выступить с обличением.⁴⁸³ Тем не менее, он ведет обличение и белого духовенства: ссылкой на Дионисия Ареопагита он доказывает, что священник, совершающий поступки, недостойные своего

высокого сана, «несть сие священник, но злый лстец и поругатель себе, волк на Божия люди, в кожу (овчью?) оболчен».⁴⁸⁴ Он удивляется, как может священник «възвестити людем божественныя добродетели, не увидевше тех силу. Или како божественнаго преподадят Духа, ниже аще ест Дух Святый имством и истинною веровавше?»⁴⁸⁵

Артемий с сожалением видит, что и общество как бы само не желает иметь истинных пастырей и более сочувствует тем, кто готов потворствовать страстям.⁴⁸⁶ В виду этого, он советует «отревати чуждаа» писаниям и с осторожностью относиться ко всем, кто держится противных свящ. Писанию мнений (очевидно, предостерегая тем от влияния таких лиц из среды духовенства, которые поддались влиянию новых учений). В дальнейшем изложении⁴⁸⁷ он повторяет совет держаться заповедей Господних; при этом он цитует Постническую книгу Василия Великого,⁴⁸⁸ словами которой доказывает, что настоятель, отдавая приказания («в нихже заповедует или завещает»), обязан сообразоваться не со своей волей, но с Божией. Отсюда ясен вывод, что главное руководство для христианской жизни – в свящ. Писаний, которого должны держаться и пастыри и пасомые, почему Артемий немедленно переходит к вопросу о неправильном толковании Писания у лютеран.⁴⁸⁹

В качестве источника по вопросу об иночестве под руками у Артемия могла быть вся громадная область аскетических сочинений, занимавших видное место в святоотеческой письменности. Обсуждение условий и требований иноческой жизни составляло содержание этих сочинений, при чем истолковывались и общие задачи иночества и более мелкие, частные правила, устанавливаемые, как вид благочестивых упражнений и регламентировавшие собою обиход личной жизни инока. Несомненно, что эта письменность была хорошо известна Артемию, и у него, действительно, можно заметить следы влияния её.

Так, некоторые отдельные выражения обнаруживают влияние Исаака Сирина, подвижнические слова которого, как уже неоднократно указывалось, были в числе главнейших

источников Артемия и по многим другим вопросам. Приведу примеры:

Исаак Сирин, И. П. Б. Q. I, 207, л. 351
Арт., ст. 1223,27–32 об. Птищъ нарицаемыи ѿрѡдіе, в ѿно
Птищъ, глаголемый
еродие, тогда радуется, врѣмѣ радуется и вѣлится по словеси
внегда отлучатися прѣмѣдром. егда ѿлоучить себе ѿ
вселенныя и идет въ вселенныѣ и деть в поусто мѣсто и
пустыню непроходну въселятся в не, сице и доуша
сотворити птенца своя. иночествующагѡ, в ѿно врѣмѣ
Инок премудрый спешит
в селение безмолвно, в пріемлетъ радѡ нбѣжа егда оудалится ѿ
еже сътворити плодѣ, и ѿидет и въселится в страну
жизни. безмѣвѣа. и тамо поетъ врѣмѣ и сѡда
своего.

Артемий, ст. 1224,4–6.

Молчание – таинство Исаак Сирин, та же ркп., л. 175 об.
будущаго века, а млѣчаніе таинство ѿ бѣдѣщаго вѣка.
слова же – сосуда слова же съсѣд сѣт сего мира.
мира сего есть.

Неоднократные ссылки Артемия на Василия Великого показывают, что ему хорошо была известна Постническая книга этого писателя, заключающая в себе ряд наставлений инокам и указаний относительно обихода монастырской жизни. Конечно, из этого обширного сочинения, целиком посвященного вопросам иноческой жизни, трудно было бы выбрать все отдельные места, внушившие Артемию ту или иную мысль; в некоторых случаях помогает, правда, то обстоятельство, что по большей части Артемий цитует без существенной перифразировки,⁴⁹⁰ но это бывает не всегда. Поэтому я ограничусь кратким пересказом содержания лишь одной главы этого сочинения, интересной тем, что она представляет как бы свод мнений св. Василия Великого об иноческой жизни.⁴⁹¹ Начинается она словами, что «достоитъ иноку преже всех нестяжательно житѣе имети»: мысль, очевидно, близкая и Артемию. Далее следует ряд указаний относительно тех нравственных качеств, которыми должен отличаться инок: безмолвие, скромность, трудолюбие,

терпение в скорбях, стремление помочь окружающим и не возноситься пред ними гордыней и т. п. Религиозные обязанности инока определяются, как твердое сохранение веры и следование всему тому, чему учит религия (избегать клятв, не давать серебра в рост, удерживаться объедения, пьянства, уныния, лести, клеветы, ярости, похоти, гнева, лести; предпочитать быть на месте страдающего и обижаемого, чем быть самому обидчиком; избегать бесед женских и т. д.). Оканчивается слово советом помнить о загробной жизни и страшном суде и поступать в земной жизни так, чтобы не лишиться небесного блаженства по смерти. Общий характер всех этих наставлений сводится к необходимости для инока совершенного отречения от всякой житейской суеты, от всех людских пороков; жизнь его должна протекать в подвигах благочестия, в которых инок должен быть образцом для окружающих его. Именно этот общий характер суждений Василия Великого, заметный на всем протяжении Постнической книги, сообщился и Артемий и с такой-то точки зрения он вооружается, напр., против сильной привязанности к мирским благам, замечавшейся им у литовского духовенства, преимущественно монашества.

Встречаются у Артемия ссылки и на Дионисия Ареопагита, словами которого наш полемист старается подтвердить, напр., свои мысли о высоком значении монашества или о необходимости священникам быть достойными своего звания. Цитаты из Дионисия Ареопагита носят двоякий характер: одни из них, как на ст. 1347, воспроизводят текст Д. Ареопагита с дословной точностью;⁴⁹² другие – в виде более или менее свободного пересказа.⁴⁹³ О содержании одной, более важной из этих цитат (на ст. 1237–8) было упомянуто выше.

Наконец, несомненным источником Артемия должно считать и Нила Сорского. Виднейший представитель заволжской доктрины и основатель у нас скитского жития должен был, конечно, оказать влияние на характер суждений Артемия и о нестяжательности и о том, что похвальнее общего житие скитское. Так как в VI главе мне придется подробно говорить о Ниле Сорском и о том направлении, во главе которого стоял он,

а в частности и о его взгляде на иночество, то здесь я позволю себе ограничиться только общим указанием на близость суждений Артемия к идеям Нила Сорского.

В двух-трех кратких заметках опровергается Артемием также и возражение проповедников новых учений против *литургии*. Они говорили: «литургия не тебе; аще ли възсхощет кто причащаться, то кознодея дает хлеб прежде, а потом вино».⁴⁹⁴ Сущность литургии есть таинство Евхаристии, за которым протестанты не признают значения жертвы.⁴⁹⁵ «Тамо (у протестантов) не нарицается причастие тела Христова, но простой хлеб, паче же блзньство некое самозаконныя прелести».⁴⁹⁶ Протестанты считают это «великое священнодействие» противным Богу. Артемий возражает, говоря, что и ему известно «яко противно Богу их. Кто же ест Бог их? Бог века сего, его же назнаменовал Павел, который ослепил разумы их зловерием, не възсиати им свету благовестия славы Христовы, иже ест образ Бога невидимаго. А от сего может разумети, яко затмени суть в Евангелии Христове».⁴⁹⁷ Не мудрено, если, будучи «затмени», они впадают в ложную мудрость и ставят Моисеев закон выше Христова. Артемий касается и другого возражения протестантов против литургии и Евхаристии. Они ссылались на слова ап. Павла: «яко Христос единою о гресех пострада» и толковали: «сие рече Павел, яко не быти приношению и жертве безкровной и прочему священнодействию». Артемий объясняет,⁴⁹⁸ что это сказано было иудеям, чтобы отвратить их от Ветхого Завета, который требовал также приношения жертв, – т. е. чтобы упразднить Моисеевы жертвы, имевшие значение прообраза искупительной жертвы Спасителя и ставшие излишними после совершения последней. Защищая вообще христианское богослужение, Артемий уподобляет его «Христовым службам»: «Христовых же служб священнодействие образ сут небесным, и елика небесным существом невещественне и премирне, нам же вся в образех предана бяху. Темже посреде законнаго же и небеснаго наше священнодействие средою края некако обоих касаяся, исполнение бо законныя службы, яже в нас священная служба».⁴⁹⁹

В другом месте Артемий упоминает, что лютеране называли литургию «чарами» и говорили «о заклении агнца, яко то есть вещь противна Богу».⁵⁰⁰ По этому поводу он замечает, что «о таковых божественных и неизреченных вещех... нест лзе глаголати... Подобаєт же нам смиритися пред Богом, а не высъкая мудрствовати, и не внимати прелщенным ругателем и досадителем».⁵⁰¹

Из сказанного можно заключить, что нужды нет подыскивать источник суждений Артемия о литургии, ибо защита им этого установления церковного очень слаба и сводится в сущности к одним только общим суждениям, не разбивая возражений лютеран по существу. Можно прямо сказать, что у него нет фактического опровержения учения лютеран. Чем объяснить это? Вопрос трудный: может быть, лютеранские проповедники не выдвигали на первый план в своем учении свое толкование литургии; может быть, Артемий чувствовал себя бессильным отвечать за неимением достаточно основательных источников.⁵⁰² Характерно только то, что и у других допетровских противолютеранских полемистов вопрос о литургии не затрагивался, если не считать краткой заметки в ответе Иоанна Грозного Роките.⁵⁰³ Но и эта заметка носит такой же характер общего суждения, как и суждения Артемия, и так же мало касается существа лютеранского возражения; нечего и говорить, что о положительном обосновании православного учения и речи не было ни у Грозного ни у Артемия.

Из предыдущего разбора суждений Артемия, надеюсь можно вывести справедливость высказанного мною раньше общего положения, – что, в силу условий полемики, православное учение раскрывалось Артемием не во всех частях, не в полном объеме, а лишь поскольку это вызывалось возражениями его противников. Чем более резки и ожесточены были нападки последних и чем более касались они внешне-обрядовой стороны религии, тем подробнее рассеивал доводы своих противников Артемий и тем полнее выяснял он православное учение (напр., по вопросу о кресте, иконах и друг.). Но его аргументация направлялась главным образом на опровержение иноверных мнений, и в этом причина, почему у

него почти не найдем положительного изложения православного учения: он по преимуществу полемист и апологет.

Раньше, чем сделать общие заключения об историко-литературной стороне полемики, укажу содержание тех *нравственных воззрений* Артемия, которые были высказаны им в посланиях как бы случайно, попутно, не будучи вызваны прямыми интересами полемики.

В основе нравственных воззрений старца Артемия лежит любопытный взгляд на *происхождение добра и зла*. Божество есть источник добра и потому оно не могло внести зла в человеческий мир, «злое убо Бог не сотвори, ни созда». ⁵⁰⁴ Возникает вопрос: откуда же в таком случае зло в мире и несовершенство в людях? Артемий отвечает, что недостатки и порочные наклонности не врожденны людям и не составляют их постоянных, природных свойств; но человек впадает в них, если извращает свою духовную природу. Бог вложил в душу человека стремление к совершенству, вложил материал для совершенствования – задатки благих качеств и способностей. Однако, человек, не развивая надлежащим образом этих способностей, уклоняет их от первоначального назначения и сам приближается к порочности. «Не естества бо страсть, но произволения», говорит в одном месте своих посланий Артемий. ⁵⁰⁵ Те, кто считает порочность врожденным, природным качеством, ошибаются: «прелщаются неции, глаголюще естествены быти страсти некия в души, не разумеюще, яко съставлению естеству свойства, мы же от небрежения в страсти претворихомся; яко бо естеством в нас семя чадородия ради, мы же преложихом то на блуд; естеством в нас ярость на змия, превращаем же ту на ближнего; естеством в нас ревность на добродетели, мы же на зло ревнуем; естеством души, еже славы желати, но вышняя, а не нынешняя суетныя в нас есть, еже гордетися над бесы, мы же на разум Божий и на святых его възносим себе». ⁵⁰⁶ Таким образом, все лучшие природные силы и стремления человека, получая неверное направление, извращаются и приводят к порокам. «Блуд, говорит Артемий, есть всеизлишие или в словесех, или в вещех, сие убо в телесных. Душевный же блуд – всяка ересь и нечестие». ⁵⁰⁷ Все

пороки и недостатки (и, главным образом, ересь и нечестие) являются, следовательно, ни более ни менее, как извращением природных свойств человека. Это извращение происходит весьма часто по неведению. Поэтому Артемий дает совет читать свящ. Писание и разбираться в нем с тщанием, ибо это есть вернейший путь сохранить себя от заблуждений.⁵⁰⁸ Поучаясь в божественных писаниях и постигая дух их, человек получает звание и того, в каком направлении должно развивать свои силы. Поэтому христианину, желающему достойно провести жизнь на земле, Артемий советует не только читать свящ. Писание, но и вникать не в одни лишь слова его, а в общий дух, стараясь овладеть общим настроением священной книги: «писмя бо умерщвляет, дух живит».⁵⁰⁹ Задача христианина облегчается еще тем, что закон Христа прост и не сложен; он сводится к заповеди о любви к Богу и ближнему: «ничтоже ино, токмо любовь и съединение нам закон полагают».⁵¹⁰ О заповедях блаженства Артемий отозвался: «сие убо есть начало истинныя жизни человеку».⁵¹¹

Воззрения на добро и зло, подобные высказанным Артемием, часто встречались в патристической литературе. Так, у Исаака Сирина, в 3-м слове, находим мысль, что душа от природы свободна от страстей; страсти суть нечто придаточное и в них виновна сама душа; выражения Писания о страстях душевных и телесных должно относить к причинам страстей, а душа по природе бесстрастна. Светская мудрость не согласна с этим, но мы, говорит преп. Исаак, веруем, что Бог «сътвори (человека) сѣщагѡ по ѡбразѣ бѣстрѣтна».⁵¹² В другом месте Исаак Сирин дополняет свой взгляд: Бог на пользу душе допустил, чтобы она была доступна страстям, так как это служит для неё как бы испытанием; пребывать в страстях – нагло и бесстыдно, ибо душа должна стремиться к Богу. При этом указываются и пути, которыми душа должна приближаться к Божеству.⁵¹³

Подобные же мысли встречаются и у Иоанна Дамаскина в 43-м слове⁵¹⁴ его Богословия: Бог не виновен во зле, в которое погружается душа своим самовластием; следует, однако, говоря о зле, различать две категория его (на двое рече^тсѧ злѡ и́ма):

одна есть противление добру и Божественной воле, другая – скорби, напасти и страдания, постигающие человека: зло первого рода губит человека, второй род зла служит испытанием твердости веры и нравственных качеств человека. Как увидим дальше, мысль о спасительности страданий была близка и Артемию.

У Максима Исповедника в 3 и 4 изречении 3-й сотницы также высказывается мнение, что причиною зла и дурных страстей служит произвол человека, извращающий природные свойства.⁵¹⁵

В главах Григория Синаита также можно отметить мысли, сходные с мнением Артемия: Бог не создал отрицательных качеств ни души ни тела, – душа была создана бесстрастной, а тело нетленным, но впоследствии та и другое уклонились от первоначальной чистоты и были лишены своих высоких достоинств.⁵¹⁶

Одним словом, патристическая письменность знает мысли, высказанные Артемием, ибо вопросы о зле, о страстях и т. п. легко могли возникать в монашеском быту, при подвигах иночества, а следовательно, должны были получить отражение и в аскетической литературе. Определить точнее источник суждений Артемия затруднительно, если стать на точку зрения непременно дословного сходства. В противном случае, – если сходство мыслей может приблизить к источнику, – таковым есть основание считать, может быть больше других, Исаака Сирина, под влиянием которого Артемием высказывалось очень много суждений и общее направление поучений которого близко подходило к направлению воззрений Артемия.⁵¹⁷ Впрочем, могли быть и другие источники.

На вопрос, что же надлежит делать христианину, чтобы избавиться вообще от зла и прочных наклонностей, Артемий предлагает свое учение о *деянии креста*, о *покаянии*, *смирении*, *безмолвии* и вообще целый ряд различных наставлений нравственного характера.

Деяния креста я уже касался выше. Артемий особенно подробно останавливается на первой его части, которая состоит в борьбе с плотью; эта первая часть, как известно, служит

подготовительной ступенью ко второй – совершенству духа. Борьба с плотью Артемию представляется необходимой особенно потому, что путем её человек, умерщвляя свои страсти и пороки, может приблизиться к идеалу первобытной чистоты души. Евангельский совет И. Христа богатому юноше – продать все имение и раздать неимущим, т. е. отречься от благ видимых, материальных, подтверждает, по мнению Артемия, необходимость отбросить всякое, попечение о материальных вещах, а также смирить в себе плоть, чтобы удостоиться высшего совершенства духа.⁵¹⁸

Прекрасной нравственной школой для человека Артемий считает страдания, о которых неоднократно беседовал в своих посланиях. Взгляд его всегда один и тот же: христианин не должен в дни страданий и невзгод впадать в уныние; следует утешать себя примером страданий И. Христа и апостолов. Страдания есть пробный камень для человека: «в мире скорб имети будете, и аще кто мне служит, мне да последует, рече Господь».⁵¹⁹ Назначение человека – приготовить себя к будущей, загробной жизни: «не имам бо zde пребывающаго места, но грядущаго взыскати»;⁵²⁰ для этой же цели пригодны страдания: ниспосылая их, Бог желает испытать твердость веры и нравственных убеждений человека. Последний же должен подвигами веры и благочестия стремиться побороть если не самые страдания, то по крайней мере сопровождающее их чувство уныния и беспомощности. Христианская любовь и надежда суть те качества, которые человек должен укреплять в страданиях.

Другие средства нравственного очищения и совершенствования – покаяние, смирение, безмолвие, молитва. «Нест бо в нас никтоже, иже бы не требовал покаяния», говорит Артемий.⁵²¹ Покаяние необходимо всем грешникам, и тот, кто не признает нужды в нем, «нест истинно праведен». Христос пришел для спасения кающихся, а не превозносящихся; «зане высокая в человецех мръзость пред Богом ест. Ни един же бо, рече, чист от скверны».⁵²² Поэтому Артемий призывает к покаянию, ибо по смерти этого сделать нельзя, и каждый принесет с собою в загробный мир все, «яже содея с телом», –

и достоинства свои и недостатки. Между тем покаяние дает возможность человеку уразуметь свои недостатки и исправить их; поэтому на покаяние должно смотреть, как на благочестивое действие, упражнение, ведущее к спасению души. Достоин вследствие этого всяческих похвал подвиг иноков, убегающих от мира в пустыню и там предающихся воздыханию о душе своей, т. е. покаянию. С покаянием следует соединять и другие нравственные качества, каково, напр., безмолвие: не должно осуждать недостатки других, а следует углубляться в себя и скорбеть о своей греховности. Наконец, молитва и смирение, которое есть «Христово подобие»,⁵²³ завершают собою ряд особенно рекомендуемых подвигов благочестия.

Такими чертами рисуется взгляд Артемия на углубление человека в свои пороки и недостатки с целью самопознания и исправления. В основе этого взгляда лежит та же основная мысль о происхождении зла: если зло проистекает от произволения человека, от недостаточного развития им своих духовных сил и слабого сознания своих нравственных обязанностей, то лучшее средство для борьбы со злом есть именно познание собственных недостатков и работа над личным усовершенствованием. Человек должен смириться, познать, что он и его мудрость ничто пред Божественным Разумом, должен покаяться, признать свое недостойнство, с верою молиться, взять на себя подвиги деяния креста, – одним словом, выразить на деле свое стремление к совершенству. Только при таком условии возможно будет для него это совершенство, долженствующее, по мнению Артемия, состоять в приближении от зла к добру, к Божеству, которое есть источник добра.

Источники только что рассмотренных суждений Артемия о делах христианского подвижничества, несомненно, так же как и в предыдущем случае, заключаются в произведениях аскетической письменности, но так же, как и там, довольно трудно их точно определить: с одной стороны, у многих духовных писателей по названным вопросам высказываются весьма сходные суждения, с другой, – суждения Артемия по тем же вопросам отрывочны и разбросаны в виде отдельных

замечаний по многим посланиям, не представляя нигде свода отдельных суждений: еще раз повторяю, что вообще нравственные воззрения Артемия определяются из суждений, большею частью высказанных попутно, при полемике. При всем том, можно положительно сказать, что, несмотря на сходство многих аскетических писателей по трактуемым предметам, все же неоспоримо пользование постоянным главнейшим источником Артемия – Исааком Сирином:

Артемий, ст. 1364,28–33.Исаак Сирин, Синод. 457, из сл. Умльчу привести в память⁹¹, л. 262. Ѹмльча принести в святыя мученики, еда како непамят стѣя мѣнны. еда како не возмогу стати предъ глубиноювъзможъ стати предъ глѣбиножъ страданий ихъ, елико победистрѣсти ихъ елико побѣди часть часть трѣпениа, еже отъ силытрѣпѣнїа еже ѿ силы любве любве Христовы, многиа скорбихвъ. многѣ. скорбь и болѣзнь и болезни телесныя. телеснѣ

Равным образом, можно, кажется, в виду близости Артемия к Нилу Сорскому (т. е. к направлению последнего) сблизить его суждения с таковыми же Нила Сорского. Напр., у последнего в рассуждении о пятом помысле («печальном») даются указания, что скорби должны быть переносимы кротко; страдания вообще ниспосылаются Богом на пользу людям, которая, если не очевидна теперь, то проявится впоследствии. Поэтому на страдания должно смотреть, как на милость Божию, которая ведет вас к спасению («вѣнчаны боудем ѿ него»). Нил Сорский различает два вида скорби: скорбь «яже по Бозе», которая ведет к спасению, ибо «Ѹсердна сътворѣ^т члѣвѣка», и другую скорбь «съпротивную, еже ѿ бѣсов на^м приносимую», которая, как и все злые страсти, должна быть отметаема, ибо ведет человека к гибели.⁵²⁴ Как видим, все это суждения, близкие и Артемию.

Если дело касается нравственных воззрений, т. е. того, что составляет принадлежность главным образом сердца и чувства, то не одно только литературное влияние должно быть принимаемо в расчет: непосредственное чувство, личное убеждение высказывается в словах автора и руководит им в его советах, даваемых им ближним с целью помочь последним на

пути нравственного совершенствования. В данном случае суждения Артемия о нравственности вскрывают нам нравственные качества его собственной личности. Не трудно заметить одну общую черту во всех произведениях Артемия: это – горячая любовь к человеку и уважение к личности другого. В силу обстоятельств, побуждавших Артемия братья за перо, ему приходилось касаться главным образом вопросов веры и обрядности. Тем не менее, несмотря на сравнительную немногочисленность в его посланиях мест, затрагивающих вопросы морали, мы все же можем ясно видеть гуманные чувства, воодушевлявшие его. В заблуждающемся ли, в «хотящем ли истину навикнути», – в каждом человеке он видит брата, к каждому относится по-братски. Он проникнут мыслью, что исправление всегда доступно человеку, как бы он низко ни пал, если только он сам желает исправления и не упорствует в заблуждении. И вот Артемий кротко и терпеливо увещевает заблуждающихся, видя в каждом из них только брата, хотя бы и отступившего. Для времени Артемия этот гуманный взгляд был редкостью: не даром же в Москве упрекали Артемия в том, что он еретиков не проклиняет. Большинству современников чужды были и новы те мысли, до которых дошел путем критики Писания и «умного делания» старец Артемий. А эти идеи были высоки и чисты: Артемий познал заповедь Христа о любви к ближнему, проникся ею и не раз в своих посланиях ссылается на долг христианской любви. Мы видели, как обращается он к Будному, к «отступившему брату», каких отношений требует к еретикам. Он за всеми признает человеческое достоинство и, уважая личность другого человека, не думает брать оружием увещания угрозы или призыв к жестоким мерам против отступивших: он хочет действовать кротким словом в сознании действительности такого оружия, в убеждении, что в душе человека всегда сохраняется искра добродетели, – стоит только уметь найти её и подойти к ней.

Под влиянием этого гуманного чувства он с терпимостью относится к исповедующим другую религию. Свою веру он считает безусловно правою; других – уклоняющимися от правой веры, но, вследствие заблуждения, считающих себя также

правоверными. С этими-то уклоняющимися он вступает в полемику, далеко не страстную и не ожесточенную: до этого его не допустит чувство братской любви и желание не обидеть противника, а кротостью и путем убеждения склонить его на свою сторону

Несомненно, что гуманностью своих воззрений Артемий в широкой мере был обязан также влиянию взглядов заволжских старцев. Среди них выработалось стремление овладеть духом религии и, выполняя эту задачу, не трудно было прийти к тем мыслям, какие высказал и Артемий. Воспитав в себе эти гуманные идея во время пребывания в московском государстве, Артемий перенес их потом в Литву, где применению их давался большой простор, а вместе с тем и возможность проверить их практическую приложимость, – и мы знаем, что Артемий применял их к жизни, что он проводил в общество гуманные взгляды, что для него служили вечным девизом слова апостола высшей любви – евангелиста Иоанна: «Бог есть любви».⁵²⁵

Перехожу к общему обзору источников Артемия. Здесь я должен прежде всего повторить общее замечание, высказанное мною в предисловии к настоящему исследованию: переводная и оригинальная патристическая литература в истории её на Руси слишком мало разработана еще у нас, и то громадное количество материала, которое существует в области церковно-учительной письменности, сравнительно еще очень мало затронуто исследованием. К подобному же неутешительному выводу приходит и проф. А. И. Пономарев в своих замечаниях по поводу книги Морева: даже по изучению творений И. Златоуста, имевшего огромное значение в истории древнерусского просвещения, до сих пор нет не только специального исследования, но не сделан и первый шаг – издание тщательно проверенного по *всем* греческим спискам перевода с привлечением и древлеславянских переводов: существующее же издание Златоуста в русском переводе оказывается неудовлетворительным;⁵²⁶ «но если и для Златоуста у нас так мало сделано в смысле научного и научно литературного ознакомления с ним, то для других отцов, учителей и писателей греко-восточной Церкви, творения

которых и отдельными богословскими трактатами (напр., из сочинений Василия Великого, Григория Богослова, Дионисия Ареопагита, Иоанна Дамаскина и многих других), и в многочисленных отрывках и извлечениях по греческим отеческим сборникам находились в древнерусских переводах, – сделано, разумеется, и еще меньше в указанном отношении. Об этих переводах из них мы можем знать, главным образом, по «описаниям» рукописей, в которых они сохранились и сохраняются в разных библиотеках; но этого слишком недостаточно, чтобы определить их значение в древнерусском богословии: кто, напр., из них имел в нем руководственное или преимущественное значение в вопросах догматических, богословия нравственного, канонического и пр., все ли важнейшие сочинения их были известны нашим старинным богословам, как пользовались этими сочинениями и в силах ли были справляться с ними, как понимали наиболее важные и трудные места из них, и т. под. Все это требует непосредственного и детального изучения, как самых переводов, так и способов принятия, усвоения и пользования ими...⁵²⁷ Предстоит и ожидается огромная работа на этой ниве, в полном смысле на ней – «жатва многа», а делателей, работников почти незаметно, и не видно даже, чтобы в наших ученых богословских кругах существовал живой интерес к подобной работе, сознание её важности и неотложности».⁵²⁸ Пусть эти глубоко-справедливые слова уважаемого профессора послужат мне хотя бы некоторым оправданием в недостатках моей работы при суждениях о вопросах патристической литературы.⁵²⁹ Прибавлю к этому только, что не для одной лишь богословской науки, но и для истории нашей древнерусской литературы и просвещения было бы весьма важно возможно широкое изучение и освещение нашей древней церковно-учительной письменности. К сожалению, такие труды, как А. С. Архангельского, Е. В. Петухова и некоторых других, слишком еще немногочисленны, и невыясненных вопросов в этой области еще очень много.

Как видно из предыдущего изложения, Артемий широко пользовался, в качестве источников, сочинениями Исаака

Сирина, Василия Великого, Иоанна Дамаскина, Дионисия Ареопагита, Нила Сорского, Никона Черногорца и некоторых других церковных писателей. Сначала сообщу краткие сведения о важнейших источниках Артемия.

Подвижнические слова преп. Исаака Сириянина (писателя VII века) были известны в славяно-русской письменности, по крайней мере, уже во второй половине XIV в.⁵³⁰ В рукописях они попадают в двух разновидностях списков, которые можно отметить даже именем редакций: одна из этих разновидностей (редакций) составляет совокупность 91 поучения и встречается гораздо чаще другой, о которой составители описания Синодальных рукописей отзывались, что «она (редакция Афонского списка, принадлежащего Московской Духовной Академии) содержит в себе слова преп. Исаака не в том порядке и не в том полном виде, в каком обыкновенно они встречаются в рукописях».⁵³¹ Эта вторая редакция в списке, которым пользовались Горский и Невоструев (М. Д. Акад., № 151-б, представлена в 92 главах,⁵³² но ни порядок этих глав, ни объем содержания их не совпадают с тем, что находим в редакции, состоящей из 91 главы. Ни та ни другая редакция, в свою очередь, не совпадают с греческим переводом,⁵³³ изданным в 1770 г. в Лейпциге иеромонахом Никифором Феотокосом. Как заключают Горский и Невоструев: «афонская (М. Д. Акад.) рукопись представляет перевод слов преп. Исаака Сирина в первоначальном его виде; в последствии, как показывают дополнения на полях и новый порядок слов, как свидетельствуют и самые изменения в языке, перевод был исправлен. Но и по исправлении следы сербского происхождения перевода сохранились в Синодальных списках».⁵³⁴ Есть указания на то, что перевод был сделан каким-то Закхеем,⁵³⁵ сербским монахом на Афоне, как принимает решительно архим. Леонид при описании Уваровской ркп. № 210 (54). Заимствования из Исаака Сирина, как показывают сличения по ркп. М. Синод. Библ. 131 и И. П. Б. Q. I, 207, делались Артемием по той редакции, которая состоит из 91 поучения и которая издана в русском переводе при

Московской Духовной Академии в 1854 г., а позднее перепечатана вновь в 1893 г.⁵³⁶

Слова Исаака Сириянина обращены к инокам и имеют целью дать ряд руководящих наставлений по вопросам монашеской жизни. Для инока, поставившего своею целью приближение к Богу, преп. Исаак считает необходимым полное удаление от мирских дел.⁵³⁷ «Для отвращения предзанятых душою расположений к непотребству и для устранения восстающих в плоти тревожных воспоминаний, производящих мятежный пламень, ничто не бывает так достаточно, как погружение себя в любовь к изучению Божественного Писания и постижение глубины его мыслей. Когда помыслы погружаются в усаждение постижением сокровенной в словесах премудрости: тогда человек в какой мере извлекает из них уяснение, в такой же оставляет позади себя мир, забывает все, что в мире... самая душа пребывает в восторге при новых представлениях, встречающихся ей в море тайн Писания».⁵³⁸ Св. Исаак признает необходимым при чтении Писания «доискиваться цели слова, чтобы проникнуть в глубину мысли святых и с большей точностью уразуметь оную».⁵³⁹ Довольно много места в своих поучениях он отводит вопросу о страстях, искушениях и вообще той внутренней борьбе, которую приходится вести аскету: «человек даже до смерти, пока он в жизни этой плоти, не может не иметь помыслов и брани»;⁵⁴⁰ но задачей человека должно быть стремление к чистоте ума и чистоте сердца. Чистота ума достигается старанием к чтению божественных Писаний, постами, бдениями, безмолвием и другими благочестивыми подвигами; сердце же достигает чистоты многими скорбями, лишениями, удалением от общения со всем, что есть в мире мирского и умерщвлением себя для этого.⁵⁴¹ Человек, обладающий естественным, природным разумом, совершая дела добродетели, борьбы со страстями, приобретает высший разум – духовный, который порождает истинную веру и поглощается ею. Эта истинная вера есть опять-таки не обычная, так сказать, естественная вера: это есть вера созерцания, являющаяся следствием благодати, воссиявшей в душе человека. Говоря о молитве, преп. Исаак признает

необходимость и внешних знаков молитвы, но главное, высшее значение её полагает в том молитвенном созерцании, которое бывает результатом духовной молитвы: к последней должны стремиться все, но не все её удостаиваются. В учении о созерцании и о молитве преп. Исаак Сирин не заходит так далеко, как позднейшие исихасты (о чем будет еще речь в VI главе), и главное внимание направляет не на изображение и анализ самого процесса созерцания, а на то, чтобы указать высокое значение созерцания, как просветленного состояния духа, и определить пути, какими должно стремиться к созерцанию. В его представлении вера и высший разум неразрывно связаны с активным проявлением – делами благочестия, из которых он особенно высоко ставит те, которые были всего более необходимы в монашеском быту: безмолвие, удаление от мира и всего смущающего ум, смирение, покаяние и т. п.

Для Артемия, как мы видели, слова Исаака Сирина служили источником преимущественно по тем вопросам, которые соприкасались с моралью: так, говоря об истинном разуме и определяя его согласие с верой, Артемий соединял, подобно Исааку Сирину, появление у человека разума духовного с «действием» по духу заповедей Христовых. Говоря о почитании креста, Артемий излагает свои суждения о деянии креста, следуя почти дословно Исааку Сирину. Доказывая необходимость добрых дел при вере, он следует, между прочим, тому же источнику. То же найдем мы и во всех других случаях, когда приходится Артемию касаться тех или других церковных установлений, связанных с вопросами благочестивой жизни, каковы: иночество, молитва и пр. При этом характерно то, что, черпая иногда значительные по объему цитаты из Исаака Сирина, Артемий почти нигде его не называет;⁵⁴² между тем других авторов, напр., Василия Великого, именует довольно часто. Дело, может быть, объясняется тем, что сочинения Исаака Сирина были слишком хорошо знакомы Артемию, он вчитался в них в такой степени, что стал мыслить выражениями преп. Исаака, и, конечно, не видел нужды в том, чтобы всякий раз указывать, кого он цитует, особенно если и цитата не всегда

бывала дословной. Аналогичный пример – суждение о необходимости испытывать писания, взятое Артемием у Нила Сорокого, которого он при этом случае нигде не называет: очевидно, мысль Нила Сорского стала вполне собственностью Артемия.

Постническая книга св. Василия Великого неоднократно упоминается Артемием,⁵⁴³ при чем по большей части он называет имя автора её и делает ссылку на ту или иную главу её, иногда даже не приводя цитаты.⁵⁴⁴ Под именем Постнической книги в древнерусской литературе была известна часть сочинений Василия Великого, трактующая о вопросах монашеской жизни.⁵⁴⁵ Переведены были поучения, входящие в состав этой книги, по замечанию А. С. Архангельского, очень рано: некоторые из них встречаются в одном из сборников XII века.⁵⁴⁶ Древнейшие полные списки «Постничества» встречаются уже в XIV веке, каков, напр., Чудовской № 10 и другие, перечисленные в известном труде акад. А. И. Соболевского.⁵⁴⁷

Состоит Постническая книга из ряда поучений и отдельных советов, в виде ответов на вопросы, предлагаемые автору. При этом первая часть её⁵⁴⁸ представляет краткие нравственные правила, подкрепляемые подбором подтверждающих их цитат из свящ. Писания. Здесь речь идет о покаянии, времени покаяния и свойствах его, о плодах покаяния, о любви к Богу и к человеку, о страхе Божиим, о лжи и истине, о празднословии, о соблазнах, о страданиях за Христа и т. п. В остальной части – слова Василия Великого о подвижничестве и правила монашеские в пространном и кратком изложении, а также уставы для подвижающихся в общежитии и отшельничестве.

В кратких чертах общий взгляд св. Василия Великого на задачи иноческой жизни был изложен уже, когда речь шла о защите Артемием монашества. На монаха Василий Великий смотрит, как на воина Христова на земле: подобно воину, инок должен беспрекословно подчиняться приказу Небесного Царя; он не должен «ни строить себе дома, ни приобретать во владение полей, ни вмешиваться в различные купли для приумножения имуществ»,⁵⁴⁹ ибо все нужное он имеет от Царя.

«Многотрудна жизнь его в военное время, но светла во время мира. А награда за доблести, а венец прекрасных заслуг? Ему вверяется начальство, он именуется другом царевым, имеет близкий доступ к царю, удостоивается прикоснуться к царской деснице, принимает отличия из царских рук, властвует над подчиненными, ходатайствует за друзей, посторонних, за кого угодно».⁵⁵⁰ Исходя из этой метафоры, Василий Великий определяет и условия иноческой жизни: целью её служит осуществление заветов Христа путем постоянной борьбы с грехом, наградой за которую человеку может послужить спасение души и святость. С другой стороны, образ жизни инока подчиняется этой главной цели и должен соответствовать ей: безмолвие, покаяние, молитва, воздержание, нестяжательность – вот существенные черты, которые должны быть присущи иноку. Советы св. Василия касаются не только общих принципов, но даже и мелких подробностей монашеского быта: «что должно наблюдать при занятии места и возлежании во время обеда или ужина?»,⁵⁵¹ «какая одежда прилична христианину?»,⁵⁵² «о поясе»,⁵⁵³ «надобно ли в одном селении открывать многие братства?»,⁵⁵⁴ «как надобно производить продажу изделий и вести себя во время отлучек».⁵⁵⁵ Данное обстоятельство еще более увеличивало цену этой книги в глазах древнерусского читателя, для которого одинаково дороги были и отвлеченная религиозная истина и малозначительный обряд или житейское правило. Книга становилась поэтому ценной не только для монаха, но и для мирянина, и мы видели, напр., что Артемий усердно советует царю читать её.

В Постнической книге Артемий встретил суждения об иноческой жизни, несколько не противоречащие Исааку Сирину. Только, если у Исаака Сирина главнейшее внимание обращалось на общие принципы иноческого жития, то у Василия Великого было изложено подробнейшее применение этих принципов ко всем сторонам монашеского быта. Существенные черты взгляда Артемия – представление о необходимости нестяжательности и воздержания – находили поддержку и у того и у другого писателя, а «средний путь» подвижничества – скитское житие – должен был равно сообразоваться и с

правилами общежительного устава и с уставом пустынничества.

Отдельные цитаты показывают, что не только там, где дело касалось подвигов иночества, но и в некоторых других случаях Постническая книга служила Артемию источником; напр., на ст. 1388–89 мы находим выдержки из нескольких слов её и между прочим из того слова, где речь идет о причинах раздоров в церкви, на ст. 1408–9 речь идет о хранении воли Божией и о том, что должно уклоняться от лжеучителей (со ссылкой на 72 главу); неоднократно пользуется Артемий одной цитатой («почесть образа на первообразное восходит») из Василия Великого и при защите почитания икон. Все это – предметы, не имеющие строгого отношения к уставам монашеской жизни и упоминаемые св. Василием лишь попутно.

Если поучения Исаака Сирина и «Постничество» Василия Великого служили для Артемия источниками преимущественно при изложении положений христианской морали, то *Богословие Иоанна Дамаскина* давало ответ на те вопросы, которые связывались главным образом с основными положениями догмы христианства и вообще вопросами веры.

Перевод этого сочинения на славянский язык относится к первым векам славянской письменности и принадлежит Иоанну, экзарху болгарскому.⁵⁵⁶ Впрочем, Иоанном экзархом были переведены не все 100 глав греческого оригинала Богословия, а лишь 48, «в которых содержатся: а) общее учение о существе Божьем и о св. Троице; б) учение о твари, или о мире видимом и невидимом, в особенности о человеке и его свободе нравственной; в) о промысле Божиим; г) о воплощении Сына Божия; д) о крещении, евхаристии и других предметах, относящихся до богослужения; е) о св. Писании; наконец, ж) об антихристе и о воскресении».⁵⁵⁷ Более полный перевод – Епифания Славинецкого – относится к 1665 г.⁵⁵⁸

Богословие Дамаскина (в переводе Иоанна экзарха) было известно в русской письменности уже в очень раннюю пору; по крайней мере, в XII веке встречается цитата из него:⁵⁵⁹ древнейший список – Синод. 108 (Горский и Невоструев, 155) относится к XIII веку. В рукописях Богословие известно под

именем: «слово о правой вере», «книга небеса»; автор жития Бориса и Глеба именует эту книгу «уверием».

Старец Артемий, как видно из предыдущего изложения, пользовался в значительной степени Богословием Дамаскина. Если в некоторых случаях пользование это еще может быть оспариваемо, в виду существования параллелей в святоотеческой письменности (напр., по вопросу об отмене значения десятословия), то в других случаях пользование Богословием доказывается заимствованием и всей аргументации и отдельных выражений. Сделанные ссылки на слова И. Дамаскина о кресте и о вере, об иконах, о святых, о том, «яко несть злу виновен Бог», – показывают, что Богословием Артемий руководствовался именно в тех случаях, когда надо было оправдать какое-либо церковное установление, какой-либо вопрос веры христианской. В этом случае ясность и простота языка славянского перевода, а также убедительность доводов И. Дамаскина являлись большим подспорьем для православного полемиста. Артемий высоко ценил творения И. Дамаскина и, когда Будный резко отозвался о последнем, Артемий упрекает его в бездоказательности суждения и замечает об Иоанне Дамаскине: «аще бо и едино от святых богословных его сложений принесем, абие заградит уста еретик!». ⁵⁶⁰ Но, кроме этого упоминания да еще другого на ст. 1284, Артемий нигде больше не упоминает об этом главном своем источнике в вопросах православного вероучения: явление, аналогичное тому, которое мы видели и по отношению к Исааку Сирину. Не та же ли и причина?

Творения св. Дионисия Ареопагита, также бывшие в числе источников Артемия, были известны в славянской письменности в переводе инока Исаии, совершенном в 1371 году. Исаия перевел творения св. Дионисия вместе с толкованиями к ним, написанными Максимом Исповедником. К этим толкованиям он отнесся довольно свободно, – в смысле допущения пропусков и значительных сокращений. ⁵⁶¹ Перифразы Георгия Пахимера едва ли были ему известны, ⁵⁶² а если он и знал их, то, во всяком случае, не пользовался ими. ⁵⁶³

Вторичный перевод (русский) творений св. Дионисия был сделан в 1675 г. Евфимием, учеником Епифания Славинецкого, причем в основу этого перевода был положен тот же труд инок Исаии, но с добавлением и перевода перифрастического объяснения Георгия Пахимера.⁵⁶⁴

Сочинения Дионисия Ареопагита – о небесном священноначалии, о божественных именах, о церковном священно

272ййй

началии, о таинственном богословии, а также послания его – пользовались большим распространением и подвергались широкому изучению главным образом в Западной Церкви,⁵⁶⁵ где стали известны довольно рано. Нельзя того же сказать о славянской богословской письменности, где и самые творения стали известны значительно позднее – в переводе Исаии впервые, – и перевод творений отличался настолько буквальной точностью, что, особенно при темноте самого подлинника, вполне заслуживает название «маловразумительного»;⁵⁶⁶ а это обстоятельство, в свою очередь, тормозило распространение и широкое пользование творениями.

Выше были уже отмечены те вопросы, по которым Артемий пользовался творениями Дионисия Ареопагита: о предании, о догмате Троичности, о почитании икон, о заупокойных молитвах и друг. При этом он обыкновенно называет Дионисия Ареопагита источником цитаты⁵⁶⁷ и цитует, как видно из приведенных на своем месте примеров, довольно близко к тексту творений, отчасти, может быть, уже потому, что сама архаичность речи перевода Исаии с трудом допускала перефразировку такую, где бы не изменились оттенки мысли, которую тоже не всегда легко было попятить. Но, с другой стороны, если, таким образом, творения Дионисия Ареопагита были для Артемия источником в вопросах христианской догматики, то можно думать, что и близость цитат Артемия к тексту Дионисия являлась следствием того, что Артемий ценил произведения отца Церкви, столь близко стоявшего к временам апостольским: у Дионисия Ареопагита можно было, очевидно, найти не столько даже

защиту тех установлений христианской Церкви, которые основаны на Предании, сколько само Предание. Уже одно упоминание у св. Дионисия, напр., о почитании икон, для богослова-полемиста было важным фактом, которым он мог пользоваться для доказательства древности и святости соответствующего христианского предания о данном обряде.

Собственно говоря, названные произведения свято-отеческой письменности (подвижнические слова Исаака Сирина, Постническая книга Василия Великого, Богословие Иоанна Дамаскина и творения Дионисия Ареопагита) должно считать главнейшими источниками Артемия как по тем значительным проявлениям пользования этими сочинениями, которые были уже указаны, так, главным образом, и по тому влиянию, которое названные сочинения оказали на развитие воззрений Артемия. При этом надо помнить, что из названных четырех авторов только Исаак Сирин обнаруживает некоторую склонность к мистицизму, особенно в толковании духовной молитвы и её воздействия на внутреннюю природу человека: остальные же три автора остаются в пределах данных, предлагаемых свящ. Писанием и Преданием, и не делают попытки к открытию или разъяснению таинственного общения человека с Божеством, происходящего в акте высшей молитвы или духовного созерцания. Это обстоятельство является довольно знаменательным для истории мистического направления в России, о чем будет сказано ниже, в VI главе. Чтобы лучше оттенить его здесь, напомним, что пользование творениями Симеона Нового Богослова и Григория Синаита у Артемия крайне незначительно и далеко не неоспоримо. А эта черта роднит его с Нилом Сорским и другими нашими мистиками и позволяет сделать некоторые общие выводы...

Помимо указанных главнейших четырех источников, Артемий, по-видимому, был хорошо знаком с произведениями и многих других писателей-богословов, как отечественных, так и иноземных – греческих (в переводе, конечно). Вкратце укажу и эти второстепенные источники. Во главе их нужно поставить сочинения *Нила Сорского*,⁵⁶⁸ как бы ни показалось странным считать в числе второстепенных источников именно того, кто

был одним из первых насадителей у нас мистического направления, к каковому в значительной степени примыкал и Артемий. Но дело в том, что: 1) *литературное* влияние Нила Сорского не может быть доказано (именно как преобладающее) такими подчас дословными сопоставлениями, как это обстоит по отношению, напр., к Исааку Сирину. А если дословных сближений сделать нельзя и текстуального сходства отдельных мест нет, тогда можно говорить лишь о сходстве идей. Но еще вопрос, считать ли идеи Артемия результатом *исключительного* влияния Нила Сорского или же плодом самостоятельной работы мысли и самого Артемия? Кое-где, напр., в вопросе о критическом отношении к Писанию, где есть и текстуальное сходство, можно с неоспоримостью утверждать, что Артемий руководствовался Нилом Сорским. Но в других пунктах, напр., при вопросе о монашестве, источником Артемия с равным правом можно считать и Нила Сорского и других авторов, бывших в числе источников самого Нила Сорского. Ведь, несомненно, что Артемий знал патристическую литературу не из вторых рук – не в передаче отдельных мнений патристических писателей Нилом Сорокин, Никоном Черногорцем или другим каким-либо автором: по многим вопросам, трактуемым Артемием, мы у Нила Сорского не найдем соответствующих цитат из патристических писателей, напр., о ересь, о высшем разуме и друг.; не найдем многих цитат, приводимых Артемием, и в Пандектах Никона – энциклопедическом сборнике. А если сопоставить с этим указания Артемия на главы, напр., Постнической книги, то придем к выводу, что Артемий знал патристическую литературу, так сказать, в оригинале, не из вторых рук. Если принять это положение, то сходство идей между Артемием и Нилом Сорским может быть во многих случаях возводимо к общему источнику, чем ослабляется роль литературного влияния Нила Сорского. В самом деле: Артемий, напр., высказывается против монастырского землевладения; монашеское нестяжание – одна из идей Нила Сорского; но только ли его? В своем месте было показано, что и у других духовных писателей являлась эта идея (против стяжаний высказались, напр., Исаак Сирин, Василий Великий), а если так,

то близость Артемия к заволжским старцам в этом пункте может быть объяснена не исключительным только влиянием Нила (или Вассиана), но и другими влияниями, если не предшествовавшими названным, то безусловно их поддерживавшими, да вдобавок еще и освященными именем старины и авторитетом святости отцов и учителей Церкви. Ясно отсюда, что нельзя Нила Сорского ставить в числе главных источников.

2) Если предыдущее заключение сделано на основании предположения о происхождении сходства между Артемием и Нилом Сорокин, то нужно принять во внимание еще и, так сказать, количественные пределы влияния: Артемий полемист и потому ему приходится отстаивать, в силу условий полемики, и такие пункты учения православной Церкви, которых не касался Нил Сорский. Круг трактующих последним вопросов довольно ограничен и сводится главным образом к нормировке обихода монашеского быта и к выяснению тех общих нравственных вопросов, которые соприкасались с этим бытом. Между тем, Артемию приходится защищать и догмат Троичности, и поклонение иконам, и почитание креста, и наконец самое существование монашества, как духовно-религиозного учреждения. В этом случае не Нил Сорский, а другие церковные писатели приходят ему главным образом на помощь, а с тем вместе устраняется и первенствующее значение влияния Нила Сорского.

Однако, при всем том, влияние сочинений преп. Нила на Артемия все же несомненно в двух важных пунктах: в вопросе о критическом чтении Писания и во взгляде на скитский образ жизни и на цель и значение монашества. В этих пунктах можно и больше текстуального сходства заметить и легче согласиться с неоспоримостью влияния, особенно если принять во внимание те хотя бы скудные сведения, какие мы знаем о первой половине (до игуменства) жизни Артемия: вероятнее, что чтение Нила Сорского дало первый толчок умственной работе Артемия и побудило его впоследствии заняться изучением патристической литературы, – обратное положение едва ли можно было бы доказать.

В пользовании сочинениями преп. Нила Сорского у Артемия замечается, не в первый уже раз, характерная особенность: он не упоминает о своем источнике даже тогда, когда буквально говорит словами последнего. Объяснение этой особенности уже давалось выше, а по отношению к Нилу Сорскому оно может быть особенно правдоподобно, если припомнить, что в заволжских пустынях чтили память этого знаменитого в истории русской Церкви деятеля и, конечно, хорошо знали его сочинения.

Говоря о взгляде Артемия на заупокойные молитвы, а выяснил выше, что в этом пункте он имел несомненным источником *Пандекты Никона Черногорца*. Пандекты были известны в русской письменности очень рано: в М. Синод. Библиотеке есть список 1294 года (№ 836, по Горскому и Невоструеву – № 217, см. отд. II, ч. III). По содержанию, Пандекты представляют собой своего рода энциклопедический сборник, где интересовавшийся религиозными вопросами читатель находил ответы по этим вопросам в виде подбора цитат и из Свящ. Писания и из патристической литературы при чем последняя была использована в довольно широких размерах. По трактуемым предметам главы («слова») Пандект были весьма разнообразны: здесь можно было найти и слово о том, «яко от еже не ведети нам божественная писания впадаем в сети диавола» (сл. 2), «о отвержении мира» (сл. 4), «о различии соблазн» (сл. 7), «о различии учителей» (сл. 8), «о укоризне и всякой досаде и празднословии» (сл. 10), «о любодеянии и о блуде» (сл. 13), «о клятве и различии лжи», (сл. 14), «о нестяжании» (сл. 34), «о Божиих судьбах» (сл. 42). «яко добро и приятно Богу еже делати по праведному слову» (сл. 44), «о смирении» (сл. 49), «о покаянии и исповедании от божественных писаний свидетельства» (сл. 51), «како подобает причащаться божественных Тайн» (сл. 53), «о праздниках и постех» (сл. 57), «о снеди и питии инокам подобающим» (сл. 60), «о снеди подобающей иже в мире живущим» (сл. 62) и друг.

Артемию Пандекты Никона Черногорца были, без сомнения, хорошо известны: выше отмечалось некоторое сходство в суждениях Артемия о лжеучителях с 3-ей главой Пандект;

подобное же сходство было отмечено и в перечислении ересей; суждения Артемия о заупокойных молитвах имеют в числе несомненных источников 52-е слово Пандект; сам Артемий ссылается в одном месте посланий⁵⁶⁹ на 43-е слово Никона Великого. Да и странно было бы, если бы такой богатый всякого рода поучительными словами и цитатами сборник остался неизвестным писателю полемисту, когда именно здесь можно было в нужный момент с удобством подыскать справку по всякому представившемуся вопросу. Впрочем, пользование Пандектами по отношению к Артемию должно быть ограничено в том смысле, что вообще он пользовался *полными* списками творений отцов Церкви, *иногда* же, при случае, пользовался и Пандектами. Что это так, можно подтвердить хотя бы тем, что: 1) далеко не все те цитаты, которые имеются у Артемия, находятся и в Пандектах; даже, больше скажу, – лишь очень незначительная часть цитат совпадает, а огромное большинство не вошло в Пандекты (о разуме – из Дамаскина и Исаака Сирина, о подвигах деяния креста – из Исаака Сирина, почти все цитаты из Дионисия Ареопажита и мн. др.). 2) Артемий делает весьма часто ссылки на отдельные главы разных патристических сочинений, указывая при этом №№ глав (напр., когда говорит о Василии Великом, Григории Богослове и друг.); между тем в Пандектах указания на №№ глав вообще очень редки: очевидно, Артемий черпал сведения непосредственно из отдельных списков, а не из энциклопедического сборника. 3) Стоит только просмотреть оглавление Пандект по любому описанию (хотя бы №№ 218, 223 и друг. по описанию Горского и Невоструева), чтобы убедиться, что Пандекты вовсе не главный источник: далеко не по всем трактуемым вопросам Артемий мог найти в них вообще какие-либо сведения.

Из других писателей церковно-учительного направления, на которых делает Артемий ссылки и которые должны быть отнесены, по размерам своего влияния, к разряду второстепенных источников Артемия, должно отметить: Ефрема Сирина,⁵⁷⁰ Григория Богослова,⁵⁷¹ Иоанна Златоуста,⁵⁷² Максима Исповедника,⁵⁷³ Григория Омиретского.⁵⁷⁴ Вероятно, были ему известны и византийские мистики – Симеон Новый

Богослов и Григорий Синаит: по крайней мере, есть возможность делать некоторые сближения, как старался я показать в предыдущем изложении. Нельзя не признать также, что Артемий не мог не знать сочинений своего друга – Максима Грека и одного из видных представителей заволжской партии – князя-инока Вассиана Патрикеева; однако, вполне вероятное в предположении, знакомство с названными двумя писателями не может быть подтверждено текстуальными сличениями: единство же или сходство мыслей не есть, само по себе, ручательство в верности предположения о заимствовании, ибо может быть объяснено так же, как и сходство с Нилом Сорским. Возможно допустить, что Артемию были известны и другие произведения отеческой письменности, особенно если принять в соображение его начитанность и умение вчитываться, вдумываться в читаемое, что являлось, конечно, результатом интереса к «писаниям». Припомним, что его и в Москве и в Литве ценили за его книжность: как видим, слава о его книжности была небезосновательна.

Перейдем к рассмотрению приемов Артемия в пользования источниками.

Прежде всего, должно отметить, что форма посланий для Артемия была своего рода литературным приемом: даже в тех случаях, когда послание приближалось в типу личной переписки, Артемий знал, что оно будет прочтено не только адресатом, но и другими близкими автору людьми,⁵⁷⁵ а это налагало на автора обязанность придать содержанию послания более общий интерес; последнее тем более было необходимо в посланиях, не имевших совсем характера личной переписки (напр., «к Люторским учителям»). Вот почему Артемий заботится о литературной обработке посланий, на которые и нужно смотреть как на литературные произведения, тем более, что элемент личной переписки как бы сам собою отступает на второй план.

При анализе литературного произведения первое место, естественно, должно быть отведено его источникам. Какие произведения патристической письменности можно считать источниками Артемия, – это было выяснено выше. При этом я

указывал, что, приводя цитаты, Артемий далеко не всегда обозначал свой источник. Как бы мы ни стали толковать эту особенность, она все же приближает Артемия к типу древнерусского книжника: ведь известно, что безыменность есть черта, характеризующая древнерусскую литературу; произведение, даже если при нем было имя автора, все же не переставало быть безличным: его переписывали, внося изменения, сокращая и дополняя, словом, смотрели как на достояние общее. Нечто подобное находим и у Артемия: когда автор дословно цитует, не называя источника, он, очевидно, смотрит на этот источник, как на нечто ему лично принадлежащее; могло быть, что он вчитался, хорошо запомнил мысли источника и даже их словесное выражение; могло быть, что он делал непосредственно при составлении посланий выписки из источников. Во всяком случае, он не отделяет плодов самостоятельной работы мысли от результатов заимствования и считает себя вправе смотреть на заимствованное, как на свое. Иногда Артемий, правда, называет свой источник, но делает это не столько в силу требований литературных правил, сколько для того, чтобы больше убедить читателя авторитетом имени того или иного писателя.

Что касается цитат, то в большинстве случаев они приводятся довольно точно, дословно, в чем не трудно убедиться из предыдущих сличений; реже попадаются примеры приведения цитат с перефразировкой,⁵⁷⁶ при чем в таких случаях перефразировка не настолько обыкновенно бывает сложна, чтобы нельзя было определить источника автора. Дословное и в то же время безыменное приведение цитат интересно еще в том отношении, что оно вносит известную пестроту слога: у Артемия, напр., попадаются архаизмы, что даже послужило одному исследователю поводом приписать Артемию «Многословное Послание», где также встречаются сходные архаические слова и формы.⁵⁷⁷ Но на поверку выходит, что значительное большинство этих слов и форм – результат дословного заимствования. Приведу несколько примеров: выражение «сия вся не от части отпущенне *всему отнюдству свесменнаго* и всего божества налагати»,⁵⁷⁸ в котором г.

Боцяновский видит столько своеобразности Артемия, может быть объяснено гораздо проще – дословным заимствованием из Дионисия Ареопагита: это выражение слово в слово см. у последнего на ст. 405, по изд. Археогр. Комиссии. Оттуда же, из Дионисия Ареопагита, вошли в речь Артемия и формы архаического характера – такие, как приводит Боцяновский,⁵⁷⁹ и им подобные: светодания, подобиа, предания, възводы, възмемся, уразличив и др.⁵⁸⁰ Выражения: «слово Божие корчемствовати» (ст. 1294,23), «богокорчемники», вероятно, обязаны своим происхождением переводу Никона Черногорца, во 2-ой главе «Тактикона» которого они попадают и т. д. Отсюда хотелось-бы сделать один вывод, может быть, и хорошо известный, но, как правило, часто игнорируемый: делать заключения, основываясь на слоге произведения, – об историко-литературной судьбе последнего – опасно, и пример г. Боцяновского кажется довольно убедительным: сходство слога часто есть лишь результат общности источников.

В своей полемике Артемий нередко прибегает к приведению цитат из Св. Писания, являющихся в его глазах одним из самых веских аргументов. Пользование цитатами этого рода различно: иногда автор довольно пространно толкует цитруемые места, иногда силу аргументации он придает самой цитате, не сопровождая её сколько-нибудь значительными пояснениями. Примером приемов первого вида может послужить хотя-бы толкование цитаты из апостола Павла. «Христос единою о гресех пострада...».⁵⁸¹ Приведя эту цитату, Артемий немедленно ограничивает произвол её толкования: эти слова ап. Павла не должно понимать, как отрицание Евхаристии и «прочего священнодействия» (при этом ссылка на Дионисия Ареопагита, но без указания источника), – но апостол сказал их, «отвъдя съмнение Иудейское от службы сени ветхаго закона». Затем приводится справка из церковной истории по поводу причин, вызвавших приведенное суждение ап. Павла: в начале апостольской проповеди приняло крещение множество уверовавших иудеев, но далеко не все они были знакомы с догматами новой веры, между тем иудеи, не принявшие крещения, осуждали их, говоря, что они, не принося жертв,

спастись не могут. Вот почему и ап. Павел должен был изложить учение о службах и тайнах Христовых. Артемий, словами Дионисия Ареопагита (отчасти в собственной перефразе), толкует внутренний смысл церковных служб, высказывая, что «Христовых служб священнодействие образ сущ небесным, и елика небесным существом невещественне и премирне, нам же вся в образах предана бяху». Затем он устанавливает, что «наше священнодействие» занимает среднее место между ветхозаветным и небесным («средю края некако обоих касаяся»), и определяет отношение учения И. Христа к Ветхому Завету: «не прииде бо разорити закона Христос, но на лучшее престоити». Ссылка на пророчество Малахии завершает толкование. Примеров подобных пространных толкований у Артемия достаточно: см., напр., ст. 1413–1414, где разъясняются слова И. Христа: «не судите и не осужени будете», или – на ст. 1404–5, где приведен и истолкован Евангельский рассказ о богатом юноше.

В других случаях Артемий на первое место выдвигает цитату, не приводя своих пояснений или ограничиваясь выводом лишь в самых немногих словах. Примеры: ст. 1338,35–1339,15, где на протяжении 22 строк идут цитаты из Евангелия и апостольских посланий, без всякого толкования; ст. 1359,21–35 – цитата из 2-го послания к коринфянам ап. Павла, которою автор начинает послание «к сущим в скорби», также не давая приводимой цитате толкования; ст. 1391,30–1392,21 – целый ряд отдельных цитат из Евангелия и апостольских посланий с самыми краткими замечками по поводу их; ст. 1280,18–24, где автор, приведя цитату, как-бы делает из неё прямой вывод (не толкование): «видите сами, каково строптиво разумеваете и не боитесь своя вечная погибели!»

Вообще, по-видимому, Артемий, приводя цитаты, руководствовался чувством меры и соображениями действительной необходимости, и потому больше толковал те места из Свящ. Писания, которые могли быть ложно истолкованы или не поняты, чем те, смысл которых был вполне ясен и которые не имели значительной или решающей силы в его аргументации.

Прот. И. Морев в своем исследовании о «Камне веры» отмечает характерную особенность православных противопротестантских полемистов XVI–XVII вв.: почти исключительное пользование лишь Библией и святоотеческой письменностью и сравнительно очень малое значение, придаваемое доводам рассудочного характера.⁵⁸² Хотя это замечание применимо в широкой мере и к Артемию, однако должно сделать по отношению к последнему и некоторое ограничение. Правда, главнейшими источниками и для него служат Библия и патристическая литература, однако важно знать, как и что он заимствует оттуда. Во-первых, припомним, что Артемий не слепо подчиняется авторитету всякого «божественного писания», лишь бы только оно было отмечено именем какого-либо святого, отца Церкви и т. п.: Артемий устанавливает критическую точку зрения на писания и требует предварительного подробного рассмотрения и испытания их раньше, чем последовать высказанным в них мнениям. Во-вторых, заимствуя из сочинений отцов Церкви, Артемий не только не избегает тех мест, где последние пользуются доводами рассудочного характера, но даже именно на эти места направляет свое исследование и именно такими местами пользуется особенно охотно: вспомним, напр., его теорию происхождения зла и страстей, его суждения о трояком составе духовной природы человека, его взгляды на разум истинный и ложный и на качества разума истинного. Все эти суждения, по-видимому, потому именно и извлечены Артемием из патристической письменности, что он не был вовсе врагом аргументов рассудочного характера. В этом, так сказать, проявился своеобразный вкус нашего автора, бывшего любителем мудрого критического исследования. Вспомним, для доказательства справедливости этого мнения, что Артемий цитует глубокомысленные отвлеченные сочинения Иоанна Дамаскина, что он довольно широко пользуется Дионисием Ареопагитом, требовавшим немалых усилий и критических приемов для своего понимания, что, наконец, он часто по указывает своего источника, как-бы тем показывая, что хочет убедить не силою авторитета известного писателя, а именно

силою самой аргументации, рассудочностью приводимых доводов; а это не совсем уже то, что представляло бы собою приведение цитат из «божественных писаний» с целью доказать этими цитатами верность какого-либо положения; неоспоримую, в глазах автора, уже потому, что подтверждающие цитаты взяты именно из «божественных писаний». Артемий далек от такой узости взгляда: не даром в послании к царю он возражал, между прочим, против тех, кто говорил: «не чти много книг, да не во ересь впадеши». Чтение и изучение «божественных писаний» Артемию представлялось необходимым, но именно только чтение сознательное, критическое. В таком чтении Артемий видел средство «не заблудити от истиннаго пути», от пути истинного разума, который ему представлялся не противоречащим религии. А если все это так, тогда, при определении источников Артемия, необходимо оговорить, что принцип, положенный им в основу пользования патристической литературой, не вполне тот-же, что был (как отмечает о. Морев) у других полемистов, и доводы «от разума» ценились Артемием не ниже, чем доводы от авторитетов в вопросах веры, хотя, в большинстве своем, эти доводы почерпались из сочинений тех-же авторитетов, почти всегда без ссылок на имена авторов.

V. Автор посланий – Артемий

Соображения о единстве автора для всех посланий.
Доказательства авторства Артемия

Обозрев сведения о предполагаемом авторе, выясняв главные предметы, трактуемые им, определив, наконец, источники его суждений, перейдем теперь к решению вопроса о том, кто был или мог быть автором посланий. Предварительно я попытаюсь указать данные для решения другого вопроса, очень близкого к намеченному и до некоторой степени обуславливающего его, а именно к вопросу: следует-ли все послания приписывать одному лицу или-же они принадлежат разным лицам и лишь некоторые могли быть написаны Артемием?

Я решительно склоняюсь к мысли, что все послания – плод авторства одного лица и именно Артемия. Изложу свои доводы.

I. Уже при самом чтении посланий замечается некоторое сходство слога их. Но, не разделяя мнения о возможности делать историко-литературные заключения по сходству слога (вопреки г. Боцяновскому и др.), я и здесь имею в виду не сходство лексики, не выбор отдельных слов и выражений, а иную особенность, довольно часто встречающуюся у Артемия и обращающую на себя внимание уже при первом мало-мальски внимательном чтении посланий: я говорю о *сходных местах*, совпадениях отдельных фраз, а иногда и целого ряда фраз. Приведу примеры.

Ст. 1267,25–27 десятословие проповедают, егоже ни Христос сам, ниже апостоли его духом научиша (Посл. к Черторыйскому); сравн ст. 1278,8–10 десятословие проповедают, егоже ни сам Христос, ниже апостоли духом его научиша (Посл. к Ив. Зарецкому).

Ст. 1212,32–33 писаниа суть многа, но не вся божественна; сравн. ст. 1383,14–16 (Посл. к царю) и ст. 1406,4–5 (К вопросившему сл. Б.).

Ст. 1268,5–7 не разумеюще же ни яже глаголют, ни о нихже утверждаются (К Черторыйскому); сравн. ст. 1276,22–24 (К Ивану

Зарецкому).

Ст. 1407,22–27 мнози же мнятся веровати, но не якоже рече писание. Сих не суть вера права. Не предпочтоша бо разум Божий, но своим волям последоваша. (К вопросившему слова Божия): сравн. ст. 1382,27–31 понеже мнози вероваша, но не якоже рече писание, но своим волям и ересям последоваша, никакоже разумевше еже веры слово (К Царю).

Ст. 1296,35–36 сим (крестом) знаменанующесе христиане разнствуют от неверных (Посл. к Симону Будному); сравн. ст. 1335,18–20 (Посл. к князю).

Ст. 1247,10–14 ниже бо, рече Господь, яко вси поклонятся духом, но таковых ищет Отец являя, яко мало таковых и оскудни сут и Богу точию единому ведоми (Посл. к Люторским учит.); сравн. ст. 1444,43–1445,5 ни бо пишет в евангелии, яко вси поклонятся духом, но таковых ищет Отец, являя, яко мало таковых и оскудни суть, и Богу точию единому видимо (Посл. к Евст. Воловичу).

Ст. 1213,13–16 [подобает] кротостью наказывати противищася и молитися о них, да даст им Бог покаяние в разум истинны възникнути от диаволския сети (К Люторск. учит.); сравн. ст. 1275,13–15 паче молитися о них, еда когда даст им Бог покаяние в разум истинны възникнути им от диаволския сети (К Ив. Зарецкому).⁵⁸³

Ст. 1373,13–34 (Посл. к сущим в скорби): Григорие Богослов глаголет: егда к Ироду приведен будеши, не отвечаая вяще, Ирод же всяк плотский иже не приемлет духовнаа. Зриши ли, яко не отечески, ниже братски хотяще исправити вопрошают, но яко волки... и т. д. – большая тирада, дословно повторяющаяся на ст. 1399,1–22 (Посл. к неизвестному).

Ст. 1272,26 sqq. яко убо в лепоту предложишася образы безобразных, ни едину вину речем меры человеческого разума немогущим кроме видимых на умная взятися видения (Посл. к Черторыйскому); сравн. ст. 1281,21–24 (К Ив. Зарецкому) – цитата из Дионисия Ареопагита.

Ст. 1394,10–11 Вемя бо известно, яко ни отлучению, ниже паки разрешению неправедному суд Божий не последует, по великому Деонисию Ареопагиту (Посл. к неизв.); сравн. ст.

1410,32–33 – та-же цитата из Дионисия Ареопагита, но в несколько сокращенном виде (Посл. в вопросившему сл. Б.).

Ст. 1237,38–1238,7 Аз же отвечаю к сим, рече великий Деонисие, аще священник удобрение просвещателное весма отпал ест, священническаго чина же и силы иже непросвещателен и непщуя Богу не видети, яже той събою разумел ест, и прелстити мнит, иже лжеименны от того отца нарицаемого и смеет сквернаваа своя злохулениа, не бо имам рещи молитвы и на божественых знаменах Христова видение глаголати, – несть сие священник, но злый лстец и поругатель себе, волк на Божиа люди, в кожу оболчен (Посл. к Люторск. учит.); сравн. ст. 1345,3–17 (Посл. к князю).

Ст. 1370,38–41 и паки: Александр Ковачь многа ми зла сътвори, от него же, рече, и ты хранися: зело бо противится словесем нашим (Посл к Ив. Зарецкому); эта цитата из ап. Павла повторена и в послании к вопросившему слова Божия, на ст. 1414,38–42.

Ст. 1218,25–26 племя бо умерщвляет, дух живит (К Люторским учит.); сравн. ст. 1430,25–27 (К Симону Будному).

Ст. 1276,28–30 аще кто себе мнит видети что, не уразуме якоже достоит разумети (Послание-отрывок); сравн. ст. 1215,31–32 (К Люторск. учит.).

Ст. 1389,4–14 чюжуся, како о упражняемых и престающих толико имут человецы тцание и устрашение? О пребывающих же, и пачеже о большей всех любви, знаменующей христианина, не токмо тии ни едино слово творя, но и потщавшимся съпротивляются, и ратующесе исполняют реченное: ни сами входят, ниже хотящих внити оставляют (Послание к царю); сравн. ст. 1403,41–1404,7 (К вопросившему слова Божия).

Ст. 1240,5–9 глаголет же Великий Василие, яко подобает слышателем слова неученым писаниам чюждая же отревати и в таковых пребывающаго ученых отвращатися зелнейше (К Люторск. учит); сравн. ст. 1409,34–40 (К вопросившему сл. Б.): от Великого Василиа глава 72: яко слышателем слова неученым писанием, искушати яже от учителей глаголемая и убо съглашающая божественым писанием приимати, чюжая же

отревати и в таковых учениях пребывающего отвращатися зелнейше; сравн. еще ст. 1389,37–42 (Послание к царю).

Ст. 1337,30–43 – толкование и перифраз Евангельского текста о лжеучителях, приходящих в одеждах овчих (Послание к князю); сравн. тоже и на ст. 1380,18–32, в Послании-отрывке.

Подобных примеров можно было бы привести много, но думаю, что и теперь уже очевидно сходство в выражениях между отдельными посланиями; среди этих выражений есть и принадлежащие лично Артемию и цитованные им из св. Писания или из патристической литературы. Решающее значение, конечно, остается за выражениями первой категории: ведь, вполне естественно, если при необходимости передать сходные мысли автор в разных посланиях пользовался одними и теми же выражениями. Но, указывая примеры повторения также цитат, я полагаю, что и эта категория сходных выражений в вопросе о единстве автора имеет свое значение, обнаруживая его наклонность к приведению одних и тех же цитат-аргументов, его излюбленные цитаты, часто им повторявшиеся. Мне кажется более естественною мысль, что автор был один для всех посланий, а не два (или несколько), из которых один подражал бы другому даже в словесных выражениях его личных (а не цитованных только) мыслей.

II. Некоторое основание утверждать единство автора для всех посланий дает и *единство источников*. Выше много говорилось об источниках и было определено, что главнейшими источниками автора должно считать Исаака Сирина, Постничество Василия Великого, Богословие Иоанна Дамаскина, творения Дионисия Ареопагита. Этими источниками автор посланий широко пользуется на всем протяжении последних. Например, цитаты из Постнической книги находим в посланиях: к Люторским учителям (ст. 1217, 1240), к кн. Черторыйскому (ст. 1268, 1272), к Ив. Зарецкому (ст. 1281), к Симону Будному (ст. 1304), к князю (ст. 1334), к царю (ст. 1388, 1389), к вопросившему слова Божия (ст. 1403–4, 1408–9), в другом послании к царю (ст. 1440), к Евстафию Воловичу (ст. 1446) и т. д. Ссылки на Дионисия Ареопагита находим в посланиях: к Люторским учителям (ст. 1228, 1236, 1237), к

Черторыйскому (ст. 1272), к Ивану Зарецкому (ст. 1281), к князю (ст. 1351–53), к неизвестному (ст. 1394), к вопросившему слова Божия (ст. 1410) и друг. При всем том, самый характер пользования источниками, а также и область влияния каждого источника везде одни и те же; для решения вопросов вероучения автор преимущественно во всех посланиях пользуется Дионисием Ареопagitом и Богословием Дамаскина; с другой стороны, творения Исаака Сирина и Василий Великий дают автору руководство в вопросах морали, практической действительности. Это преимущественное влияние одних и тех же источников, заметное во всех посланиях, тоже содействует признанию единства автора.

III. *Единство воззрений* автора могло бы прибавить важный довод в пользу доказываемого единства авторства. Порядок рассмотрения высказанных автором взглядов, принятый мною в предыдущей главе, избавляет от необходимости вновь обращаться к рассмотрению суждений автора по отдельным вопросам в разных посланиях: разноречия во взглядах между отдельными посланиями не замечено, а там, где можно-бы предположить существование такого разноречия, последнее опровергается самыми естественными соображениями. Если, напр., к концу своей полемики Артемий высказал совет избегать еретиков, а в начале своей деятельности относился к ним с беспримерной для того времени терпимостью, – то не следует-ли искать объяснения этого факта именно в тех обстоятельствах, какими была окружена деятельность Артемия и которые не могли не вызвать некоторую эволюцию в его взглядах? Или, если по условиям религиозно-литературной полемики в Литве Артемий должен был там подробно остановиться на выяснении всех сторон учения о посте и отстаивать необходимость поста-обряда, тогда как в Москве он более останавливался на уяснении внутреннего значения поста, – то следует-ли отсюда заключать о том, что послания принадлежат не одному лицу, и не будет ли правильное дело объяснить теми-же историческими условиями полемики? А в виду этих условий, а также в виду разновременности написания посланий, вполне допустима частичная эволюция воззрений

автора. В самом деле, если даже признать единство автора и при том именно Артемия – автора, то это единство не может нарушиться указанными яко-бы отступлениями: ведь общий характер воззрений, общий дух их, общее гуманное направление – все-же служит существеннейшим признаком содержания посланий, а это не идет в разрез с предположением об единстве автора: ведь, автор был живою личностью, способной и увлекаться и развиваться и, наконец, сообразоваться с обстоятельствами, поскольку это не заставляло его отступать от коренных его убеждений; а такие коренные, основные убеждения у автора везде одни и те-же.

На основании всех приведенных только что соображений, я заключаю, что *автор посланий был один для всех посланий*, последние, будучи написаны разновременно, отразили в себе взгляды автора, вынесенные им из патристической литературы и из личной работы мысли; единство авторства подтверждается единством мыслей, источников и внешней формы выражения мыслей.

Есть основания думать, что автором был Артемий. Эти основания – следующие:

I. *Совпадение данных автобиографического характера, находящихся в посланиях, с данными, известными из других источников об исторической личности Артемия.* Таковы: отношение Артемия к царю; суждения о монастырском землевладении; известия о страданиях, испытанных им во время суда и заточения; защита им православия в Литовских посланиях; авторитет его, как борца за православие, побуждавший обращаться в нему за советом и разрешением недоумений. Применимость этих данных, извлеченных из посланий, к личности Артемия была доказана во II главе, и мне остается здесь только сослаться на заключительные слова той главы. Разбор воззрений Артемия, произведенный в IV-й главе, может свидетельствовать, что и высказанные в посланиях воззрения вполне подходят к тому, что известно об образе мыслей Артемия: он является сторонником учения заволжских старцев как в отношении к еретикам, так и в вопросе о чтении писаний, о монастырском землевладении, о внутренней

молитве. Не повторяя доводов, высказанных в указанных главах, ограничусь лишь выводом: авторство Артемия едва-ли может подлежать сомнению при наличии полного соответствия между личностью Артемия и личностью автора посланий. Предела сомнению, конечно, быть не может, но если признать правдоподобие за предположением, удачно разрешающим все случаи действительно серьезного сомнения и затруднения, то можно приблизиться к окончательному решению вопроса, или к такому решению, которое не вызывало-бы противоречий. Эта общая мысль находит свое оправдание и в нашем случае: при допущении мысли об авторстве Артемия, серьезных затруднений или препятствий мы не встретим, и эта гипотеза легко разрешает связанные с памятником (посланиями) историко-литературные вопросы. Между прочим замечу, что едва-ли какому-либо другому современнику Артемия можно было бы приписать эти послания: все наши данные выставляют единогласно его полемистом начитанным, книжным, энергично действовавшим в интересах православия и частью своими доводами частью личными качествами склонявшим на свою сторону противников; другого подобного деятеля мы не знаем в ту эпоху (к Зиновию Отенскому, Курбскому и друг. не подойдут, напр., отдельные указания на личность, положения, знакомства автора и т. п.).

II. *Существование прямых указаний на авторство Артемия.* Правда, подобные указания касаются лишь одного послания, но они дают право делать и более широкие выводы. Эти указания находим:

а) в поморских ответах: «подобне и артемий старец острожский на симона блуднаго во обличении четвертыя их ереси повествует: яко Господь наш Иисус Христос поклоняя колена и падая на лице свое моляшеся».⁵⁸⁴ На ст. 1311 посланий Артемия читаем: «четвертая в них ересь глаголемых непоклонителей, котории непоклоняхуся по преданию церковному, якоже Господь наш в время прилежных молитвы показал своим учеником, поклоняя колена и падая на лица; и в толице подвиже бе, яко видетися поту его, подобну крове, каплющей на землю» и т. д. Очевидно, что указание поморских

ответов относится именно к нашему автору и вместе с тем указывает, кто был автором цитованного послания к Симону Будному.

б) Еще более значительным по размерам и опять-таки с прямым указанием на Артемия оказывается отрывок того же послания Артемия в ркп. Киевской Духовной Академии, № Аа 148, лл. 184 об. – 186.⁵⁸⁵ Привожу его полностью:

(л. 184 об.) Кнѣга артеміа старца острѣжскаго посланіе егѣ к сімѣнѣ будному сѣце. Ино⁵⁸⁶ ѣ ѡбра³ крѣта і іна слава крѣта,⁵⁸⁷ ѡко же со всѣми стѣми ѡснѣ скажет ісаѡк сирианин: ѡбра³ крѣта ѣ илѣ знаменіе крѣтѣное (л. 185) еже крѣтитиса, илѣ знаменати лицѣ илѣ вса ѡуды илѣ брашно, илѣ на предверѣа^х домѣ на стенѣ, илѣ на иконѣ написати крѣт, илѣ верхѣ стѣлища. сѣа вса ѡбра³ крѣта. сѣй ѡбра³ предан бѣ ѡ стѣх апл православным хрѣтѣѡном и бѣгонѣсных ѡцѣ ѡутверженѣ знаменіе не токмо простѣм люде^м но и во всѣх бѣжественных^х црѣковных^х сщѣеннодѣйств, и при константѣнѣ велицѣм на нбсѣ ѡвиса звѣздами написан, тако и при егѣ снѣ константѣн томѣ же подобно (л. 185 об.) показал бѣ, ѡко то ѣ знаменіе хрѣтѣѡнское⁵⁸⁸ и на врагѣ побѣда, сѣ^м знаменахѣса всѣ стѣи во всѣх времѣнѣх и мѣсте^х, и во всѣх начинанѣи^х своих. сѣ^м знаменающиса хрѣтѣѡне ра³ньствѣю^т ѡ невѣрных^х. ѡще ли ктѣ ѡ горды^х паче же рещѣ⁵⁸⁹ ѡ прелщенных^х не³наменовав лица своего животворѣщаго крѣта знаменіем ѡкоже ѡма^т преданіе црѣковное, прѣто поклѣнитсѣ⁵⁹⁰ молѣса бѣгови, аще и мнѣтсѣ хрѣтѣѡнин бѣти, не хрѣтѣѡнски, но жидѣвски илѣ погански мѣлитсѣ. рѣгаѣтсѣ паче (л. 186) нѣжели мѣлитсѣ хрѣтѣ.

Послание к Симону Будному, из которого взят этот отрывок, напечатано в Русской Ист. Библиотеке, т. IV, ст. 1287–1328, а данный отрывок от слов: «ино бо есть образ креста...» – на ст. 1296,11–1297,6. Таким образом, как и в предыдущем случае, тожество «Артемия, старца острожского», и автора посланий подтверждается. Значение указанного Киевского отрывка

двойко: во-первых, он находится в рукописи, которая своим уже веком показывает, что в XVII–XVIII вв. Артемия знали, как автора послания к Симону Будному. Так как это – века, близкие к XVI-му, к которому относится деятельность Артемия, то, очевидно, показание Киевского отрывка имеет право на достоверность; иными словами, следует признать, что с именем Артемия названное послание перешло из XVI века (конца) в XVII-ый, откуда и попало и в Киевскую рукопись начала XVIII в. и в ответы поморян. Во-вторых, – и это самое главное, – Киевский отрывок подтверждает принадлежность именно Артемию одного из тех посланий, которые приписывались ему до сих пор только по догадке. В самом деле, – если мы находим отрывок из известного и безыменного послания, – но уже отрывок с именем автора, естественно, мог бы возникнуть вопрос: действительно ли принадлежит данное послание именно названному лицу? Но в нашем случае нет в нужды решать подробно этот вопрос: принадлежность Артемию послания была установлена соображениями, высказанными Ундольским и другими исследователями: Киевский отрывок превращает эти соображения по догадкам в несомненный факт.

Если таким образом устанавливается авторство Артемия относительно данного послания, то невольно выдвигается и новый вопрос: в какой мере возможно продлить выводы из этого факта и на другие послания, иными словами, – можно ли говорить теперь увереннее о том, что и прочие 13 посланий также принадлежат Артемию?

Первым делом, несомненна принадлежность Артемию другого послания к Симону Будному, напечатанного на ст. 1423–1432: оба послания не только связаны общим именем адресата, но из содержания их видно, что между ними существовало некоторое временное взаимоотношение, а именно, – сначала, в 1563 г, Артемий написал только что упомянутое (ст. 1423–1432) послание, а затем, в 1564 г., и более подробное (ст. 1287–1328), цитату из которого и представляет собою Киевский отрывок.⁵⁹¹

Что-же касается остальным 12-ти посланий, то хотя вопрос о них не имеет таких очевидных доказательств (имени автора), однако едва-ли можно сомневаться в необходимости решить

его в положительном смысле: я указывал выше на существование сходных мест и на сходство идей, связующее все послания и дающее основание утверждать единство автора. Если прибавим, что все намеки на личность автора в этих посланиях вполне приложимы к Артемию и что, может быть, не случайно чья-либо заботливая рука собрала в один сборник все 14 посланий, – то, думаю, можно сказать, что при настоящем положении дела единственная личность, которой можно приписать послания, все же есть Артемий.

К тому же выводу можно прийти и несколько иным путем: если сравним бесспорно принадлежащие Артемию послания к Симону Будному с прочими посланиями. Содержанием обоих посланий к Будному служит опровержение лютеранских учений о кресте, иконах, оправдании и обличение тех, кто уклонился от правого пути истинной веры. Мнения, высказанные автором в этих двух посланиях, повторяются (и даже в сходных выражениях) и в других посланиях и подробное сравнительное рассмотрение этих мнений приводит к признанию общности автора. Возьмем для примера учение о кресте. На ст. 1295–1301 Артемий развивает следующие мысли: отрицание крестного знамения есть «знамение оного противника (Христово)»; оно есть «действие в нас прелестника печати, которую дает на челе и на десней руке»; при этом автор ссылается на свидетельство Ефрема Сирина. Находя нужным, «сказати святых отец праваа сказания» для большего убеждения читателей, Артемий делает ссылку на Исаака Сирина и всех святых и затем выясняет мысль: «ино есть образ креста, и ино деяние креста, и ино слава креста». Он дает определение термину «образ креста»: «образ креста есть или знамение крестное, еже крестится или знаменати лице, или и вся уды, или брашно, и на преддвериах дому, на стене, или на иконе написати крест, или верху святилища». «Образ креста» есть достояние христианского предания, идущего от времен апостольских. Он являлся при Константине Великом «на небеси звездами написан»; тоже и при Констанции, как символ победы. Этот «образ креста» чтили все святые и осеняли себя крестным знамением при всех делах своих; последнее, т. е. крестное знамение, является обрядовым

символом христиан в отличие от людей другой веры. Высказавшись с осуждением по отношению к тем, кто стыдится крестного знамения, Артемий замечает, что крест, как символ христианства, заслуживает почитания: «истинною же веровавшим в Христа – не бесчестие, но слава Христова крест». Далее автор напоминает слова И. Христа о том, что при втором пришествии «явится знамение чудесем сына человеческого на небеси» и говорит, что этим знамением будет именно крест. Затем автор переходит к изложению своего учения о деянии креста и о славе креста.

Приведенные мысли о почитании креста высказывались и в других посланиях. Так, в параллель к мысли, что отрицание крестного знамения есть действие антихриста, можно привести из послания к князю следующее место для сравнения:

К князю, ст. 1335,1–8: антихристова безакония тайники, враги креста Христов не токмо деянием тесного пути его, имже причастници бываем страстем Христовым, и смерти его съобразованию съпротивостоятеле, якоже и вси по плоти мудрствующей, но и самого образа крестного, яко и бесове ненавидят.	К Симону Будному, ст. 1295, 22–27: и паки другое знамение в вас оного противника признаваем, еже незнаменовати вам лица Христовым знамением крестным, якоже изначала приат от святых апостол съборная церковь.

Отрицание крестного знамения есть печать антихриста: Там же, ст. 1336,37–1337,6: ничтоже бо ино таковыи творят, разве знаменаша себе и запечатлешася печатю антихристовою, еяже дает на челе на десней руке, якоже пишет откровении Иоан апостол богословеснейший. Тако бо великий таиник пришествия Спасова Ефрем Сирин, и инии преподобный Ефрем Сирин знаменание печати противника быти сие, еже незнаменатися	Там же, ст. 1295,27–34: и действо в вас прелестника печати, которую дает на челе и на десней руке, якоже сказует великий таиник пришествия, Спасова Ефрем Сирин, и инии мнози богоноснии отци, якоже все вернии предпочитаху всюду и

образом животворящаго креста, имже знаменуются, и хвалятся знаменяхуся вси святии. крестом Христовым.

Крестное знамение – отличительный признак христиан:

Там же, ст. 1335,18–21: сим Там же, ст. 1298,35–36: знаменующеся, христиане разнѣствуют сим знаменанующеся, от неверных, да не всегубитель христиане разнствуют коснется прѣвородным их помыслом. от неверных.

Постыдиться крестного знамения – постыдиться самого Христа, и равносильно отречению от Христа:

Там же, ст. 1336,19–37: Там же, ст. 1296,36–1297,26: аще ли кто по плоти мудрствующи от гордых или, паче рещи, от срам вменяют си, еже прелщенных, незнаменав лица своего исповедати Христа животворящаго креста знаменiem, распята, темже и якоже имать предание церковное – знамения его отбегают. просто поклонитися молясь Богови, – Истинною же аще и мнится христианин быти, таковый веровавши ми не христиански, но жидовски или безчестие, но слава погански молится, ругается паче, Христовы силы крест. нежели молится Христу. Понеже иже по Иже бо, рече, плоти мудрствующи стыдятся постыдится мене, исповедати Христа распята, для того и сиречь еже познамения его отбегают. Истинною же человечеству жити и веровавшим в Христа – не безчестие, страдания, и сынно слава Христова крест. Иже бо, рече человеческий Господь, постыдится мене, сиречь, еже постыдится его, когда по человечеству жити и страдания приидет в славе Отца моих словес, сиречь, евангельскаго своего. То же учения, – и сын человеческий пострадати, имут, рече, постыдится его, егда приидет в славе. словес его. Посто? занеже мудрость мирская – преобидницы, еже ест вражда на Бога. Закону бо Христову не евангельскаго учения. покарается, аки может. Не дано бо есть. Аще бо сам Господь место не съвлекшуся не съвлек новаго знамения смиреннаго человека поити в путь Христова своего и еже в немощи смирения. Таковыи вси, котории силу непобедиму крестом поставили Христово учение, а к старому нарече, иже ест верен закону вернулись, якобы изобрет вину

всех словесех своих, оттуду противитися христианскому
явленно отпадению закону и благочестивым обычаем их.
веры ест и гордости
сатанския оглаголение
отметающих Христово
знамение.

Второе пришествие И. Христа будет предзнаменовано
явлением креста на небе:

Там же, ст. 1336,8–19: верным же Там же, ст. 1297,33–43: едино
всех достовернейша сутже ест тебе приложити, яко и
Христова евангелиа словеса, сам Христос о втором
глаголюща: тогда явится пришествии беседуя глаголет:
знамение сына человеческого натогда, рече, явится знамение
небеси, тогда когда яве в второе чудесем сына человеческого
пришествия его. О сем бона небеси, и тогда
беседуя, глаголет: тогда въсплачутся вся колена
въсплачутся вся колена земная. земная. Яве, яко крест
Церковнии же учителя сказахъ Христов явится, въсплачут же
оно знамение кресту Христовуся вси неверовавшие. Аще и
явится в обличение и врагом креста Христова не
постыждение врагом его, жидом и угодно се, но мы внимаем
еретиком. Въсплачутся бо тогда словесем Господним и святым
вси неверовавшии. его.

Таким образом, сравнительное рассмотрение суждений
Артемия о почитании креста, высказанных в послании к Симону
Будному, с суждениями, высказанными в послании к князю,
обнаружило сходство между названными посланиями и в
аргументации и даже в словесных выражениях. К подобному же
выводу придем и после сравнительного рассмотрения других
суждений Артемия в послании к Симону Будному и в остальных
посланиях (напр., по вопросу об иконах). Чтобы избежать
излишнего распространения исследования, я не делаю новых
сопоставлений, ибо и только что сделанное подтверждает
высказанную в начале этой главы мысль о единстве автора.
Должен оговориться: конечно, само по себе сходство двух
произведений вовсе не есть решающий довод в пользу
единства или общности их автора. Но при наличии других

соображений, черты сходства служат весьма доказательным доводом в пользу такого единства.

Подводя итог сказанному в настоящей главе, я нахожу возможным считать оправданной мысль, что автором всех 14-ти посланий было одно лицо и что это лицо есть именно Артемий. По крайней мере, при всех тех данных, какими мы располагаем в настоящее время, другого автора указать нельзя; гипотеза же об авторстве Артемия, не встречающая противоречий и удовлетворительно разъясняющая все сомнения, должна быть принята, как обоснованное положение, истинность которого не оспаривается.

VI. Место посланий в литературе XVI века

Общие замечания о направлениях умственной жизни русского общества XVI века и их литературном отражении; направления: консервативное рационалистическое и мистическое. Отношение русского мистицизма к византийскому; характерные черты русских мистиков и степень самобытности их учения. Отношение Артемия к культурным движениям XVI века и отражение последних в его общественной и литературной деятельности. Полемическая деятельность Артемия и её место в истории противолютеранской полемики. Общие выводы об Артемии и его посланиях

Перейдем теперь к выяснению того значения, которое должно быть признано за посланиями старца Артемия в ряду других литературных произведений XVI века. Как всякое литературное произведение, послания могут получить полную надлежащую оценку лишь по соображению с теми историческими обстоятельствами, которые были наиболее характерными для эпохи появления их (посланий) в свет; установление связи посланий с культурными и литературными явлениями русской жизни XVI века и является теперь нашей задачей.

В духовной жизни русского общества XVI века можно заметить три направления, связующие этот век с явлениями как предыдущей эпохи, так и последующей. Этими направлениями были:

во-первых, стремление объединить духовную жизнь Московского государства и утвердить старину, как основу духовного преуспеяния общества;

во-вторых, стремление к освобождению от византийского влияния и, на ряду с этим, проникновение влияния западного, выразившегося сначала в острой форме рационалистических ересей;

в-третьих, направление мистического характера, шедшее из Византии и отразившееся главным образом в учении заволжских старцев.

Эти три направления, как и все вообще явления культурной жизни общества, должны быть поставлены в теснейшую связь с общими условиями исторической жизни русского общества, среди которых, на ряду с моментами чужеземного культурного влияния, должны занять свое место и причины политического характера. С последними особенно приходится иметь дело, говоря о первом из этих направлений – стремлений консервативного характера. Стремление это имело своею причиною политическое объединение всей Руси вокруг Москвы. Объединение это, как известно, почти закончилось к XVI веку, и Москва явилась центром общерусской государственной жизни. Этот факт нашей истории В. О. Ключевский формулирует так: «завершение территориального собирания северо-восточной Руси Москвой превратило Московское княжество в национальное великорусское государство и таким образом сообщило великому князю московскому значение национального великорусского государя».⁵⁹² Результатом этого политического объединения русских областей было, во-первых, национальное самовозвеличение московских политиков, выразившееся в ряде соответствующих фактов:⁵⁹³ во-вторых, – стремление продлить объединение и подальше внешних, политических отношений отдельных областей, ныне связанных в единое государственное целое, – продлить это объединение и на другие стороны культурной жизни: право, религию, быт, литературу. И вот начинаются попытки такого полного объединения русской земли: в области права уже в конце XVI века (1497 г.) появился Судебник Иоанна III, имевший целью установление обязательных общерусских правовых норм; в 1550 г., при Иоанне IV, этот Судебник пересматривается вновь. В области религии предпринимается канонизация русских святых: соборы 1547 и 1549 гг., рассмотрев данные о жизни святых в разных местах Руси, установили общерусское поклонение для большинства их, оставив местное поклонение лишь очень немногим.⁵⁹⁴ Мера эта имела далеко не только узкое церковное значение: канонизация показала, что Москва относится со вниманием к духовной жизни составляющих её областей, что их лучшие предания находят у неё сочувственные отклики.

Соборы, правда, осторожно отнеслись к составлению канона русских святых: «свидетельствовали» все сведения о жизни, деятельности и чудесах местных святых и лишь после такой проверки утверждали всероссийское поклонение отдельным местным святым. Таким образом, акт канонизации был укреплением отдельных местных религиозных традиций, приданием им общегосударственной важности и вместе с тем как бы подведением итогов религиозной жизни Руси в период раздробления и обособления составных её частей.

К той же области религии относятся вопросы, возбужденные и решенные на Стоглавом соборе 1551 года и изложенные в известном памятнике – «Стоглавнике» («Царские вопросы и соборные на них ответы»). Созывая Стоглавый собор, Иоанн IV обратился к членам его с речью, прося «тщательно и неленостно вразумлять и утверждать» и его самого и братьев его и князей и бояр и всё православное христианство. «Мы», говорят он (гл. 4): «вашего святительского совета и дела требуем и советоваться с вами желаем, а об наших нуждах и земских нестроениях вам возвещаем. И вы, рассудя по правилам св. апостол и св. отец, утверждайте общим вашим согласием». «Стоглавый собор», говорит митрополит Макарий:⁵⁹⁵ «имел в виду как бы обновить всю Русскую Церковь, исправить все недостатки, какие существовали в ней и усилились в последнее время и указать путь для правильного развития всех отраслей жизни». На соборе обнаружилось много недостатков современного общества и духовенства; обнаружилось много пороков и «нестроений», глубоко, как язвы, въевшихся в жизнь общества. Роль собора была предначертана словами царя: собор должен был указать меры к исправлению всех недостатков быта религиозного, общественного (грамотность, школа, духовенство) и семейного, частного; собор должен был отыскать тот истинный путь, от которого уклонилось общество. Надо было выяснить, в чем именно недостатки и не в одной Москве только, а и в других городах, особенно в довольно часто упоминаемых в «Стоглавнике» Новгороде и Пскове. Все эти недостатки, «нестроения» уклонения надо было свести к одной норме, установить общерусскую бытовую норму.

К той же цели, в сущности, стремится и Домострой, редактор которого, уловив известный тон общественного настроения, собрал памятник и составил его, имея в виду выразить сущность древнерусской жизни, которая была так дорога и ему и его единомышленникам.

Наконец, в области литературы должно указать на громадный труд митрополита Макария – Четьи-Минеи, имевшие целью объединить едва ли не все, что читалось в русской земле, собрать воедино почти все произведения (оригинальные и переводные) древнерусской письменности.

Эта объединительная тенденция имеет в то же время важное значение и в другом отношении: объединители, желая поставить духовную жизнь всей русской земли в связь с духовной жизнью Московского государства, в то же время прекрасно сознают, что и последняя, т. е. духовная жизнь Москвы, далеко еще не идеальна: «старина поисшаталась», «нравы порушились», открыто заявляют они, и ставят себе задачей утвердить эту шатающуюся старину, выбрать из неё все лучшее, идеальное, что действительно достойно стать общерусским и приобрести широкое значение. Вот почему, напр., и в Стоглаве и в Домострое мы найдем не одни только указания и предписания того, что должно исправлять, но и обличения местных недостатков: старина укрепляется, и цель этого укрепления – сделать идеалы старины идеалами всей Руси, выработать норму духовной и общественной жизни, которая могла бы осуществиться в едином Московском государстве. При том эта норма должна быть строго консервативна: новшества не одобряются и, напр., к Стоглавому собору вовсе не предъявляется требований создать что-либо новое, и важных новых мероприятий он почти никаких и не ввел. Его задачей было фиксировать старину в её лучшем виде, устранив предварительно затемнявшие её различные наслоения и отклонения.

Направление это получило свое начало не в XVI веке: ведь, и Геннадий Новгородский и Иосиф Волоцкий такие же сторонники старины и религиозной и общественной, даже с еще меньшим духом критицизма по отношению к ней, чем какой

проявили отцы Стоглавого собора, Макарий, Иоанн Грозный, Сильвестр, Нил Полев и другие деятели этого направления. Эта консервативная тенденция сказалась во второй половине XV века и в первые годы XVI-го в борьбе с жидовствующими, позже – в борьбе иосифлян с заволжскими старцами; но, несомненно, не одна борьба укрепила её, а и общее сознание государственного единства. Когда в конце XV века проявилась ересь жидовствующих, борьба против неё в первое время была особенно затруднительна в тех случаях, когда в ход пускались не репрессивные меры, а средства убеждения: известно то затруднительное положение, в котором находился Геннадий, не имея под руками ни нужных для ведения полемики книг, ни толковых и хотя бы мало-мальски грамотных сотрудников. Против еретиков были направлены главным образом суровые меры, и проявления ереси видимо исчезли; но было ясно, что такое значительное движение не легко было искоренить без следа, и Иосиф Волоцкий ясно понимал это, когда говорил о различном воздействии ересеучения на отдельных современников: были, ведь, и такие, которые заразились духом критического отношения к св. Писанию, что, в глазах иосифлян, было делом греховным. Чувствовалось, что ересь подавлена лишь внешним образом, и это побуждало прямолинейных, убежденных защитников православия быть готовыми дать отпор могущим проявиться новым признакам религиозного вольномыслия. Отсюда, из желания стоять выше упреков со стороны еретиков, могли происходить и те попытки к утверждению всего лучшего, что было в старине, и то осуждение всех «душевредных» новшеств, которое отличает сторонников старины в XVI веке. Так как такая работа – дело нелегкое и требовала для своего осуществления знания старины и местных новшеств, то немудрено, что она тянулась довольно медленно, и высший момент развития консервативно-объединительных стремлений падает не на конец XV века, а уже на середину XVI-го. В это время представителя этого направления получили и преобладающее влияние при дворе (в эпоху жидовствующих было не совсем то) и личное убеждение в истинности своих взглядов и правомерности своих действий;

вот почему к религиозным вольнодумцам половины XVI века и отношение несколько иное, чем было к жидовствующим: не было прежнего колебания, почти сочувствия, уступавшего лишь настояниям энергичных личностей (как Геннадия), – с Артемием, Феодосием Косым, Иваном Висковатым дело не тормозилось и даже незначительное проявление вольномыслия (напр., у Висковатого) наказывалось строго. Оно и понятно: на стороне приверженцев консервативно-объединительных тенденций была сила власти.

Из XV века, равным образом, берет свое начало и другое направление – влияние западное, сначала, может быть, нечувствительно сказывавшееся в жизни, но впоследствии понемногу усилившееся. Развитию этого влияния в немалой мере способствовали и сношения с Западом и даже самое объединение русской земли: в состав Московского государства вошел Новгород с областью, а этот город, ведший постоянные торговые сношения с западной Европой, несомненно, значительно разнился от московской культуры: в нем являлись ереси и стригольников и жидовствующих, в качестве, вероятно, отголосков подобных же западных рационалистических движений; из него, напр., в Москву попали известные иконы нового и западного письма, в подлинности которых усомнился дьяк Иван Висковатый (в половине XVI века). Войдя в состав Московского государства и будучи расселены по городам его после покорения Новгорода, новгородцы невольно разносили повсюду то западное влияние, под которым сами находились, и следы его сказались в том, что старина переставала удовлетворять духовным запросам общества, усиливалось вольномыслие, особенно религиозное, и приходилось заботиться об утверждении старины. Именно заботы об утверждении старины и служат подтверждением того, что существовала также партия, враждебная старине. Правда, эта партия слабо проявлялась в литературе, но следы её были и здесь: переведен известный «Луцидариус», против которого, в числе некоторых других западных новшеств, боролся Максим Грек; появляется одна из редакций хронографа, главное внимание обращающая на события западные; существовала

даже целая литература жидовствующих,⁵⁹⁶ которые, по-видимому, были прикосновенны к этому направлению. Отдельные факты свидетельствуют о существовании проявлений этого направления и в жизни, – напр., дело дьяка Висковатого, открывшего неправославные иконы, или хотя бы дело Артемия, обвинявшегося между прочим в том, что хотел иметь с Латинами прение о вере. Зачатки этого направления можно заметить уже в XV веке; понемногу пробивается оно и в XVI-м, но зато XVII в. является уже почти с преобладанием этого направления, если не в виде открытого следования Западу, то в виде протеста против остатков старого византийского влияния. Такое значение протеста, или разрушения византийского влияния, XVII век унаследовал от XVI и XV-го, где оно, как уже сказано, только начало проявляться.

С этим направлением имеет несомненную связь движение конца XV века, известное под именем ереси жидовствующих. Сущность этой ереси до сих пор не определена вполне неоспоримо, хотя было высказано по этому вопросу довольно много мнений и собрано некоторое количество важных материалов.⁵⁹⁷

Главнейший источник для суждения о ереси – Иосиф Волоколамский, по-видимому, склонен видеть в ней иудейство, т. е. иудейскую веру, принимавшуюся вместо христианства, которое было отвергаемо, как ложь.⁵⁹⁸ Позднейшие исследования, привлечшие и другие источники, наметили три различные категории мнений. Мнение одной группы исследователей: ересеучение жидовствующих было не чистым иудейством, а смесью иудейства с христианским рационализмом; это мнение впервые было высказано Н. А. Рудневым в 1838 г. в его исследовании: «Рассуждение о ересьях и расколах, бывших в русской церкви со времени Владимира Великого до Иоанна Грозного». В противовес выступает другое мнение, которого держатся м. Макарий и Е. Е. Голубинский, именно, – что ересь была не чем иным, как иудейством. Доводы сторонников того и другого взгляда сведены у акад. Голубинского к следующим основным пунктам: 1) изложение

сущности ереси у Иосифа Волоцкого и его полемика кажутся Рудневу направленными ни против одного иудейства, а и против по-видимому христианского рационализма. На это Голубинский возражает: «если преп. Иосиф, постоянно говорящий в своей книге от начала её до её конца, что ересь жидовствующих была настоящим жидовством и собственно не ересью христианскою, а полным отступлением от христианства, в то же время ведет себя в своей полемике так, что усвояет еретикам и опровергает не только мнения чисто жидовские, но и мнения вольномысленно-христианские, то это видимое его противоречие самому себе им же самым вполне нам и объясняется. Преп. Иосиф говорит, что ересь жидовствующих проявила себя у нас в двух видах: в виде чистого жидовства и в виде христианского вольномыслия, — что одни вполне принимали жидовство, совершенно отвергая христианство, и что другие, не отвергая вполне христианства и не принимая жидовства, только заражались от еретиков бóльшим или меньшим вольномыслием. Соединяя в своем изложении и в своем опровержении учения еретиков ту и другую их категорию в одно место, преп. Иосиф и впадает в видимое себе противоречие».⁵⁹⁹ Из всех доводов, приводимых акад. Голубинским против Руднева, этот, направленный против главного положения Руднева, мне представляется наименее убедительным. В самом деле: если было две категории еретиков, то можно ли определять сущность ереси, как чистое иудейство? Если сам Е. Е. Голубинский признает существование в числе еретиков и таких, которые не вполне отвергли христианство, а «только заражались от еретиков бóльшим или меньшим вольномыслием», то не прав ли Руднев, полагая в ереси присутствие элемента христианского рационализма? «Вольномыслие» и «рационализм»: — для XVI века едва ли можно проводить строгое разграничение между этими терминами, ибо рационализм уже по существу своему был вольномыслием, т. е. стремлением на место признанного авторитета Писания поставить авторитет доводов рассудка и тем отступить от стеснительной нормы, установленной церковной практикой.

2) Ссылка Руднева на памятники, где «учение наших еретиков излагается не так, чтобы в нем ничего не видно было, кроме жидовства»,⁶⁰⁰ опровергается общим соображением Голубинского что «в двух из этих памятников (послания к Геннадию вел. князя и м. Геронтия) не дается знать ясно, чтобы жидовство было смесью иудейства с христианством, а только недостаточно определенно говорится, что оно было чистым иудейством, а в третьем памятнике (4-ая Новг. л–сь, 1491 г.) говорится это последнее достаточно определенно».⁶⁰¹ Но и здесь можно было бы поставить несколько «недоуменных» вопросов: следует ли предпочесть свидетельство летописца посланиям к Геннадию лиц, которые говорили о ереси со слов самого Геннадия и которые в силу своего общественного положения, несомненно, были лучше осведомлены, чем летописец? Далее, если в этих двух памятниках о ереси «недостаточно определенно говорится, что она была чистым иудейством», то можно ли на таком основании заключать, что она была именно иудейством? В настоящее время мы располагаем такими памятниками, как послание инок Саввы (1488 г.), писанное, очевидно, именно для обличения жидовствующих;⁶⁰² в этом послании автор черпает доводы из Толковой Палеи, крупнейшего противоиудейского трактата древнерусской письменности, – следовательно, смотрит на жидовствующих, как на иудеев или христиан, перешедших в иудейство. Найденный С. О. Долговым⁶⁰³ соборный приговор 1490 года дает ему полное основание признать, что собор был прав, устанавливая на жидовствующих взгляд именно как на отступников христианства. Но и при этих неоспоримых данных памятником можно ли решиться сделать общий окончательный вывод? Даже сам Собор 1490 г. различает категории еретиков, или по крайней мере проявлений ереси; «мнози от вас ругались образу Христову и Пречистые образу, написанным на иконах, а инии от вас ругались кресту Христову, а инии от вас на многа святыя иконы хулные речи глаголали, а инии от вас святыя иконы щепляли и огнем сжигали, а инии от вас крест силолоен зубы искусаи, а инии от вас святыми иконами и кресты о землю били и грязь на них метали, а инии от вас святыя иконы в

лоханю метали...».⁶⁰⁴ Общее у всех еретиков Собор нашел только почитание субботы («а вси есте чли суботѣ паче въскресения Христова»). Но если даже действительно все осужденные еретики сходились в одном пункте, то можно ли сказать, что это были именно *все* еретики или что учение осужденных было учением *всех* еретиков? А. И. Соболевский⁶⁰⁵ указал целый ряд произведений древнерусской письменности, которые своим переводом обязаны жидовствующим. Среди этих произведений есть и такие, как логика, космография, статьи астрологического содержания. И, право, трудно предположить, чтобы человек, интересовавшийся хотя бы, напр., переводом или чтением логики, мог в то же время быть настолько малокультурным, чтобы зубами кусать крест, бить о землю и топтать в грязи крест и иконы, бросать иконы в лохань и т. п. Я хочу сказать только, что даже прямые указания памятников на грубые проявления ереси и на то, что в среде еретиков было распространено иудейское учение, не могут убедить, что *все* жидовствующие приняли именно иудейство, были люди и высшей и низшей культурности, были и слепые адепты иудаизма, были и христианские рационалисты.

3) Е. Е. Голубинский возражает против довода Руднева, будто исторические обстоятельства не подтверждают иудаизма жидовствующих: мнению Руднева, что в жизни последователей Схариин не видно черт специально иудейских (синагоги, обрядов и т. п.), Голубинский противопоставляет свидетельство И. Волоцкого о тайном соблюдении еретиками всех требований обрядности еврейской веры и объясняет, что соблюдение религиозных обрядов было по необходимости тайным в виду условий существования и распространения ереси; при этом оставляется в стороне важное замечание Руднева, что Иосиф мог знать об этом лишь по слухам, не всегда достоверным. Далее, указание Руднева на приниженное положение гонимых евреев, на взгляд на их веру, как на отверженную Богом, что должно было мешать успеху проповеди, – Голубинский старается опровергнуть общим соображением, что бывали государства и эпохи, где евреям жилось сравнительно удовлетворительно,⁶⁰⁶ «и тогда они весьма помышляли о том,

чтобы распространить свою веру между христианами». Но, мне кажется, нужно еще доказать, что положение евреев в Новгороде к 1470 г. было настолько благоприятно, что могло обеспечить успех проповеди иудейства, а пока это не доказано, остается гипотеза Е. Е. Голубинского, – что ересь обязана своим распространением тому обстоятельству, что Схария явился очень умелым пропагандистом и, обратив в иудейство двух священников – Дионисия и Алексия, действовал уже чрез них, не занимаясь сам активной пропагандой.⁶⁰⁷ Но эта гипотеза лишь «более или менее», по словам самого акад. Голубинского,⁶⁰⁸ может объяснить «трудно понимаемый факт», и потому остается не более, как гипотезой. Не лучше ли объяснит «трудно понимаемый факт» гипотеза Руднева, при которой естественнее допустить приближение христианина к иудейским воззрениям хотя бы чрез посредствующую стадию «христианского вольномыслия»? Я хочу только, в выводе из всего сказанного, заключить, что, если мнение о том, что учение жидовствующих было чистым иудейством, имеет за себя важные данные и таких серьезных защитников, как м. Макарий и акад. Голубинский, – то и мнение Руднева о том, что в ереси присутствовал элемент рационализма, христианского вольномыслия, не было до сих пор опровергнуто неоспоримыми доводами и имеет поэтому право на существование.⁶⁰⁹

Третье мнение о происхождении ереси старается сблизить ересь с теми культурными движениями, которые происходили в это время в юго-славянских странах. На возможность такого сближения вскользь указывал акад. А. И. Соболевский еще в 1903 г.⁶¹⁰ Более обстоятельная попытка принадлежит Ф. М. Ильинскому, автору статьи: «Русские богомилы XV века»,⁶¹¹ в которой под богомилами автор подразумевает именно жидовствующих. Главные положения статьи г. Ильинского заключаются в следующем. Исследователи слишком мало обращали внимания на личность одного из видных покровителей ереси – дьяка Курицына; с другой стороны, в попытках определить причины ереси обращались преимущественно к Западу, или ж личности Схарии, или к «русскому народному духу». Автор считает необходимым

«заглянуть на православный Восток, в Грецию и в славянские соседние земли и посмотреть, что там происходило. А там то именно давно уже философствующие и богословствующие умы выступили из обычных границ византийского стиля и искали других путей для себя».⁶¹²

Двоякая задача, намеченная автором, выполняется им в дальнейшем изложении, где он прежде всего старается осветить личность дьяка Феодора Курицына. Дошедшие сведения представляют Курицына одним из виднейших представителей ереси, поддерживавшим её при помощи того влиятельного положения, каким он пользовался при дворе. Постоянные сношения Курицына с иностранцами и поездки его за границу должны были оказать на него свое влияние: «сталкиваясь лицом к лицу с европейской цивилизацией, с научно-прогрессивными и антиклерикальными идеями Запада, Курицын, как человек любознательный, не мог оставаться равнодушным к нему. Виденное и слышанное им у культурных соседей он старался привить и к русскому народу, помогая великому князю в привлечении полезных иностранцев на службу своей родине, и проч.»⁶¹³ Таким образом, Курицын являлся, по мнению автора, как бы проводником западного влияния. Автор производит изыскания относительно времени, когда Курицын мог ознакомиться с ересью, и устанавливает, что еще до поездки своей в Венгрию (1482 г.) Курицын был уже знаком с ересью;⁶¹⁴ однако до 1482 г. он не заявляет себя сторонником ереси той, по крайней мере, которую распространяли переселившиеся в Москву в 1480 г. Денис и Алексей. Отсутствие прямых указаний на то, что Курицын мог быть учеником названных лиц, различие в степени культурности между ним и пропагандистами новгородской ереси и, с другой стороны, прямое свидетельство Геннадия, что Курицын был главою «жидовствующих», – заставляет автора заключить, что «протопоп Алексей и Феодор Курицын не были связаны между собою *единством учения* и источник «ереси» Курицына следовательно был не в Новгороде».⁶¹⁵

Теперь выступает вторая часть задачи – определение сущности учения «жидовствующих», под которыми автор,

очевидно, подразумевает ересь Курицына. Для решения этого вопроса автор обращает внимание, с одной стороны, на известные пункты учения жидовствующих, а с другой – на то религиозное брожение богомильского характера, которое распространялось в XIV веке в Византии и юго-славянских землях, перейдя оттуда в Венгрию, Валахию, западную Европу и даже Московское государство. «Сущность нового учения сводилась к следующему: признание дуализма, хула на Иисуса Христа, Пресвятую Богородицу, отвержение церковного строя и таинств, самовольное принятие на себя иерархических степеней без епископского рукоположения, присвоение себе прав учительства, учение об обрезании и проч.».⁶¹⁶ В таком виде учение еретиков, по исследованию г. Ильинского, оправдывает выражение Геннадия, что в ереси был не один иудаизм, но и учение маркианское и мессалианское. Рассмотрение учения жидовствующих с точки зрения богомильства XIV века приводит автора к мысли о тождественности названного учения с позднейшим богомильством.

В исследовании г. Ильинского мне представляется важной лишь общая мысль автора о необходимости считаться с культурными влияниями Византии и южного славянства и для конца XV века: если даже отвергнуть таковые влияния, то для этого нужно во всяком случае больше данных, чем это делалось доселе. Но трудно сказать, что и г. Ильинский удовлетворительно разрешил возбужденные им вопросы: он определил, что ересь Алексея и Курицына – не одно и то же; но если ересь Курицына – учение жидовствующих, то что представляла собою ересь Алексея и Дениса? Ответа не найдем, как не найдем основательного доказательства и того, что болгарское богомильство могло прийти именно через Курицына и при том из Венгрии. Не менее затруднений возникнет, если обратимся к пунктам отождествления жидовствующих с богомилами: если кое в чем можно согласиться с Ильинским, то объяснения, напр., отрицательного отношения жидовствующих к обрядовой стороне христианства,⁶¹⁷ к монашеству,⁶¹⁸ к иерархии,⁶¹⁹ – таковы, что едва ли могут удовлетворить того, кто в научных суждениях

желает видеть не результат предвзятых воззрений, а основательно проверенные и доказанные положения. Вопрос, затронутый г. Ильинским, таким образом, еще ждет своего разрешения и, может быть, с автором нельзя будет согласиться вполне, но придется признать, что и в его словах есть доля правды. По крайней мере, некоторые намеки на это найдем у Артемия, когда он, говоря о посте и воздержании, обличает такие мнения своих современников, в которых можно видеть некоторый отголосок «русского богомилства XV века»: на ст. 1358 Артемий возражает против манихейских воззрений, проявившихся в его время. По его словам, некоторые, признавая два противоположные начала, считают видимый мир творением лукавого, что идет в разрез с преданиями Церкви; защищая последние, Артемий восстает и против тех, кто «ариански⁶²⁰ понимает» и отрицает посты.⁶²¹

Три вышеизложенные взгляда на сущность ересеучения жидовствующих до сих пор еще могут считаться имеющими доводы каждый и за себя и против себя, но ни один из них не может претендовать на роль последнего, окончательного вывода. Акад. А. И. Соболевский даже высказал в категорической форме мнение, что «вопрос о сущности ереси жидовствующих, при скудности наличных данных, должен считаться неразрешимым»;⁶²² но вскользь брошенное им замечание⁶²³ обнаруживает его личный взгляд: «единственное, что можно утверждать, это то, что в числе еретиков находились не только христиане по рождению, но и крестившиеся евреи. Участие последних в деятельности ереси, по-видимому, очень значительное, – подало повод православным подозревать, что еретическое учение имеет еврейскую окраску, и превратило невинные, по-видимому, мнения о чрезмерности почитания у православных Богородицы, святых и икон (в ущерб почитанию Бога) – почти что в отступничество от христианства». Исходя из этих слов, можно А. И. Соболевского причислить скорее к противникам взгляда на ересь, как чистый иудаизм, чем к сторонникам этой теории.

В мою задачу, конечно, не входит специальное исследование или разрешение вопроса о сущности ереси

жидовствующих. Поэтому ограничусь лишь указанием на то мнение, которое мне кажется более других вероятным именно в исследовании И. Панова⁶²⁴ высказан взгляд, что термин «ересь» в применении к жидовствующим означал «целую систему лжеучений, а не отдельные заблуждения».⁶²⁵ Вспомним слова Геннадия: «обретох здесе новгородских еретиков, жидовская мудрствующих, покрыты же суть оных еретик клятвенною укоризною, маркианския глаголю и мессалианския... *ино то в них не одно иудейство, смешано с мессалианской ересью*». Для обличения еретиков Геннадий просит выслать ему книги, в которых содержится обличение богомильских учений и которые имеются у еретиков.

Итак, иудейство, рационализм или богомильство – три возможные сущности ереси; за каждую возможность есть доводы, которые не опровергнуты, и это, по моему, может свидетельствовать лишь о том, что все возможности могли уживаться довольно мирно: пробудилась самостоятельная мысль русского человека, проявилось стремление отнестись критически к тому, что доселе принималось на веру, и вот *этот доморощенный рационализм охотно воспринимал семена разных учений – иудейства ли,*⁶²⁶ *богомильства ли, или наконец общую рационалистическую тенденцию, которая могла проникнуть из западной Европы, где от Гусса до Лютера настроение умов не было безмятежно некритичным. Прекрасную характеристику этому сложному и запутанному явлению нашей истории дает И. Панов: «если смотреть на ересь жидовствующих с общекультурной точки зрения, то нельзя не признать этого явления одним из первых и самым важным моментом пробуждения самостоятельности русского народного духа. Правда, пробуждение это отнюдь не было нормальным; но ведь и предшествовавшую ему умственную спячку, в которую целые века было погружено русское общество, тоже нельзя назвать явлением нормальным; она скорее имела характер умственной летаргии: что же удивительного, если и пробуждение от неё походило на агонию».*⁶²⁷

Итак, ересь жидовствующих можно рассматривать, как своего рода брожение мысли, а не как определенную

вероисповедную догму; весьма вероятно вышеуказанное предположение, акад. Соболевского, что название было придано ереси лишь случайно. Во всяком случае, название далеко не исчерпывало собою всей сущности тех религиозных брожений, которые скрывались под ним.

Из сказанного ясно, что ересь, т. е. известного рода религиозное брожение, пошла в разрез с господствовавшим до той поры византийским, строгим церковно-консервативным направлением, подобно тому, как авторитет и того направления подрывался всякого рода западными новшествами, обличавшимися в XVI веке, напр., Максимом Греком. Не потому ли мог и в XVI веке возникнуть или продолжать существовать интерес к Западу, что в XV веке и в начале XVI «ересь» подготовила для этого интереса почву, возбуждав пытливость ума, критицизм русского человека? Предположение это кажется вероятным и во всяком случае оправдывается последствиями: стремление к освобождению от общеобязательной нормы византийских воззрений, ставших традицией для русского общества, – черта всех «религиозных вольнодумцев» XVI века, проявлявшаяся у иных в более, у других в менее резкой форме. Висковатый, Артемий, Косой, те заволжские старцы, против которых было возбуждено преследование после осуждения Артемия,⁶²⁸ – все они, вероятно, обязаны первым пробуждением своей критической мысли тому же великому движению XV века, которое охарактеризовано столь односторонним названием жидовствующих; дороги, по которым пошли эти «вольнодумцы», разошлись, но отправная точка была одна: известного рода рационализм, стремление к освобождению мысли от церковного влияния, а эта точка зрения была существеннейшим признаком жидовствующих.

Но византийскому влиянию, или по крайней мере той форме внешней обрядности и благочестия, в какую оно сложилось у вас, являлось противодействие со стороны еще одного – третьего – направления, именно, так называемого мистического направления. И оно также не в XVI веке зародилось, а может быть ведено едва ли не с конца XIV века, если судить по времени появления русских списков славянских

переводов византийских мистиков; собственно говоря, история этого направления на Руси еще не достаточно изучена и выяснена, но по всем имеющимся данным можно заключить о его также византийском происхождении. Григория Синаита и Григория Паламу обыкновенно считают во главе этого направления в Византии, откуда оно перешло и в славянские земли и на Русь. Сущность этого направления состоит в учении о созерцании, как о средстве очистить душу от всего мирского, земного, подчинить её Богу и воспринять путем «умной молитвы» действие благодати Духа. Подготовлением к созерцанию (θεωρία) являлась суровая школа подвижничества (πρῆξις) – молитва, воздержание, пост, нестяжательность. В монашестве наилучшее выражение свое это направление получило в житии скитском, как представлявшем большие удобства к подвижничеству. Этому направлению суждено было вступить в борьбу с официальным византийским направлением и противопоставить свое учение о созерцании и стремление к пониманию духовной сущности христианства тем основаниям обрядовой внешности, которых так держалось русское общество. Впервые ясно это направление выразилось у преп. Нила Сорского и его учеников, когда произошел знаменитый спор иосифлян с заволжскими старцами сначала из за наказания еретиков, позже из за монастырского землевладения. Обе стороны имели свои основания: иосифляне числили за собой многовековую церковную традицию, примеры византийской церкви и собственную церковную практику; заволжские старцы, отвергая внешнее понимание христианства, требовали углубления, проникновения в самый дух христианства, а это разрушало односторонность установившихся воззрений.

Так как по своим воззрениям Артемий обнаруживал тяготение именно в сторону мистического направления, то я считаю необходимым несколько остановиться на последнем для того, чтобы яснее видна была зависимость Артемия от тех общих условий, которые легли в основу нашего мистицизма XV–XVI столетий.

Как было выше упомянуто, между нашими мистиками XV–XVI века и мистиками византийскими⁶²⁹ должна быть признаваема некоторая генетическая связь: исследователи, напр., г. Радченко,⁶³⁰ неоднократно указывали на зависимость Нила Сорского и его школы от учения византийских мистиков. Прежде проверки справедливости этого указания, я рассмотрю некоторые характерные черты учения византийских мистиков, главным образом те, которые имеют наибольшее отношение к нашим мистикам XV–XVI века.

В этом отношении наиболее важное значение имеет учение Григория Синаита.⁶³¹ «В основании учения лежит мысль о первоначальном единении человека с Богом, нарушенном вследствие преступления последнего. В первобытное состояние мы можем возвратиться, удалив все чувственные и умственные помыслы, подчинив себя Богу и восприняв действие благодати духа, сообщенной всем ним, но действующей только в тех, которые готовят себя к тому упражнением в πρᾶξις, откуда переход к θεωρία, а с θεωρία связана умная молитва – действие благодати Св. Духа».⁶³²

Исходным пунктом для Григория Синаита является, таким образом, мнение, что светлая природа первозданного человека была омрачена и извращена преступлением Адама. Это преступление удалило человека от Бога, лишив его (человека) благодати бесконечного света, световидной славы и осияния⁶³³ и придав грубый, животный характер всем проявлениям духовной природы его. Для возвращения к прежнему просветленному состоянию, для восстановления нарушенного первоначального единения человека с Божеством служит средством πρᾶξις, дающая возможность человеку возвыситься до θεωρία, на степени которой и возможно единение с Божеством. Под термином πρᾶξις Григорий понимает подвижничество, дела которого суть: воздержание от удовольствий, пост, бодрствование, стояние, поклоны, голод, нестяжание, псалмопение, непрестанная молитва, неподдельное смирение, сокрушение и непрестанное воздыхание, разумное молчание и терпение. При этом Григорий Синаит строит лестницу добродетелей,⁶³⁴ постепенно

приобретаемых подвижником путем непрестанного искуса. Имея целью победить страсти путем развития этих добродетелей, подвижник окончательно избавляется от страстей лишь при содействии божественной благодати: «мертво все собрание добродетелей без благодати. И те, которые думают, что совершенно владеют ими или совершают их, на деле обладают тенью и подобием прекрасного и не образом истины».⁶³⁵ Отсюда ясна необходимость приобрести благодать Духа, которая, по учению Григория Синаита, возможна лишь при условии углубления человека в самого себя, постоянного стремления к тому, чтобы освободить душу как от всего порочного, так и вообще от всего мирского, отвлекающего человека от Бога и, следовательно, препятствующего восстановлению первобытного блаженного состояния единения человека с Божеством.

Необходимыми условиями для $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ Григорий признает послушание, смирение и терпение, давая подробную схему различных степеней каждой из этих добродетелей,⁶³⁶ в конечном результате своей совокупности возводящих подвижника на степень $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$. Воздержание, молчание (безмолвие) и смирение – необходимые условия умной молитвы,⁶³⁷ возводящей человека к экстатическому состоянию созерцания. Умная молитва достигается помощью особых приемов и не всем даруется, а лишь преуспевшим в практических добродетелях и безмолвии (исихии). Умная молитва есть высшее состояние души человека, дающее последнему возможность соединения с Богом; когда ощущения чувственных предметов исчезают, ум человека, очистившись, освободившись от воздействия внешнего мира, возвышается к Божеству, просветляется, получает дар созерцания. Сущность умной молитвы Григорий Синаит определяет таким образом: «Духодвижная премудрость, по учению богословов, есть сила умной, чистой и ангельской молитвы, признаком которой служит то, когда ум молящегося бывает совершенно отрешен от внешних предметов, ни на мгновение не смотрит ни на себя, ни на другое что грубым оком, будучи и от чувств отвлекаем действующим в нем светом. Ибо ум, соединяясь тогда

неизреченно в один дух с Богом, бывает отрешен от вещества и делается световидным».⁶³⁸ «Главных предметов созерцания восемь: первый – Бог безвидный, безначальный и несозданный, причина всего существующего, Троичная единица и пресущественное божество; второй – чин и состояние умных сил; третий – сущность видимых предметов; четвертый – домостроительное снисхождение Слова; пятый – всеобщее воскресение; шестой – страшное второе пришествие Христово; седьмой – вечная мука; восьмой – небесное царствие. Четыре созерцания относятся к предметам бывшим и прошедшим; а четыре к будущим и еще не открывшимся. Обладают этими созерцаниями и бывают они ясны для всех тех, которые, помощью благодати, приобрели большую чистоту ума. Если же кто приступит к ним, не имея света, тот не будет иметь созерцания, но одни мечты, в мечтательном духе представляющиеся и этим представляемые (гл. 130)».⁶³⁹

«За созерцанием следует восхищение и выступление души к Богу, в котором она соединяется с Богом в один дух. В духе есть два экстатические стремления (ἔρωτες) – сердечное (ἐγκάρδιος) и собственно экстатическое. Первое свойственно просвещаемым, второе совершенным в любви. Оба отвлекают от чувств ум, в котором действуют. В экстазе Григорий различает две ступени: ἑκπληξίς и ἑκστασις. ἑκπληξίς – всецелое поднятие (ὀλικὴ ἔπαρσις) сил души к позванной объединенной (с нею) высшей славе или чистое и целокупное (ὀλόκληρος) простираие (ἀνάτασις) к бесконечной силе, находящейся в свете. ἑκστασις – не только восхищение (ἄρπαγὴ) душевных сил к небу, но и совершенный выход из самых чувств Любовь же двойная – превосходящее стремление пьянство духа (ἔρως δὲ ὁ διττὸς ἢ τῆς ἐφέσεως νικητικὴ μέθη τοῦ πνεύματος). Если присоединим к вышеизложенному замечание Каллиста, что Григорий учил своих учеников, как по божественной благодати человек становится Богом, то вот и все, что известно о состоянии человека во время экстаза по учению нашего мистика».⁶⁴⁰

Из изложенного видно, что преимущественное внимание мистиков было обращено на внутреннюю сторону религии.

Исходным пунктом в их отношениях к установленной религиозной догме была мысль о возможности единения человека с Божеством по восстановлению утраченного человеческого высшего духовного блаженства. Отсюда происходило и их возвышенное, одухотворенное понимание религии, иногда может быть и несколько разнившееся от традиционных церковных воззрений.⁶⁴¹

Учение Григория Синаита по многим частям сходно с учением, развитым Григорием Паламой: последний также принимает необходимость πρᾶξις, как приготовления к θεωρία, а затем – θεωρία, условие которой – хранение ума и умная молитва. Григорий Палама подробно излагает свои суждения об этих предметах, изображая необходимость внутреннего самосовершенствования в целях единения с Богом: «когда всякая постыдная страсть будет изгнана, и ум обратится к самому себе, и то же сделает с остальными силами души, и украсит душу упражнением в добродетелях, полагая деятельные восхождения и, с Божией помощью, все более очищая себя, освобождается от всего привносного, хотя бы и хорошего, и, став выше мечтательных помышлений об этом, все отложив... предстоит Богу немой и глухой; тогда он сдерживает плотской голос и изменяется высшим изменением, между тем как внутренняя благодать преобразует внутреннее существо и освещает неизреченным светом и совершает внутреннего человека. В свете благодати человек все время созерцает сверхмировые вещи».⁶⁴² Так изображает Палама внутреннее состояние человека, стремящегося к созерцанию, сходясь в общем ст. Григорием Синаитом и отличаясь от него лишь более подробным изложением воззрений на существо Бога: именно, Палама подробно разработал учение свое о сущности и энергии Божества, о св. Троице, о самом процессе единения человека с Богом и, главное всего, о Фаворском свете.⁶⁴³ Последний пункт был особенно развит во время прений с Варлаамом и варлаамитами, при чем Палама отстаивал теорию несотворенности Фаворского света, который, по его мнению, есть «Божество (Θεότης) Бога, царство, красота и блеск божественной природы, видение (ὄρασις) и наслаждение святых

в непостижимом веке (ἐν τῷ ἀκατάληπτῳ αἰῶνι), естественный луч и слава Божества».⁶⁴⁴ Свет, виденный на Фаворе, был именно тем Божественным светом, осиянием, к которому был причастен человек до грехопадения и которого он удостаивается, достигнув путем созерцания степени Божественного экстаза, восхищения к Богу.

Не имея нужды подробнее рассматривать учение византийских мистиков, ограничимся этими краткими замечаниями и постараемся определить отношение школы Нила Сорского к её византийским прототипам. Сходство найдется как в главных пунктах, так и во второстепенных. Начнем с последних.

Ставя, подобно византийским мистикам, внутреннюю сторону религии выше внешнеобрядовой, наши мистики старались обставить и внешние условия жизни подвижника так, чтобы они не отвлекали его от его прямой высокой цели: отсюда происходила проповедь *нестяжательности монашества*, ибо материальные заботы шли в разрез с заботами духовными. Известно, что вопрос о монастырском вотчинновладении был поднят впервые именно Нилом Сорским, хорошо знакомым с сочинениями исихастов, что видно из его собственных сочинений; кроме того, поездка Нила на Афон, несомненно, также содействовала ознакомлению его с тогдашними течениями в среде афонского монашества, к каковым течениям и он вскоре сам присоединился. Но принцип безусловной нищеты и нестяжательности монашества был провозглашен именно исихастами,⁶⁴⁵ – точнее сказать, подтвержден и выдвинут, как одно из необходимых условий жизни подвижника, и, следовательно, в этом пункте можно признать зависимость Нила Сорского от исихастов. Несомненна зависимость и в вопросе о той форме монашеской жизни – *скитском образе жизни*, который введен был у нас Нилом Сорским: и Нил и исихасты стояли на одной и той же точке зрения в своей оппозиции общежительным монастырям, – в последних нельзя было предаваться свободно тому самоуглублению, которое было необходимым условием созерцания. К. Ф. Радченко видит

в этом обстоятельстве даже возможность «относить зарождение борьбы иосифлян с заволжскими старцами еще в Афону».⁶⁴⁶

Критицизм по отношению к писаниям – также черта, сближающая Нила Сорского с византийскими и югославянскими исихастами. Являясь до некоторой степени «индивидуализмом в сфере религии»,⁶⁴⁷ византийский мистицизм давал возможность каждому устанавливать сознательное отношение к религиозной догме: как следствие этого, являются критические переводы в болгарской письменности и теория Нила Сорского о том, что писаний много, но не все они божественны.⁶⁴⁸

Терпимость в отношении к еретикам, как полагает г. Радченко,⁶⁴⁹ также могла быть заимствована нашими мистиками из практики Византийской Церкви и, быть может, была подкреплена учением мистиков.⁶⁵⁰

Сходясь с последними, таким образом, в частностях учения, Нил Сирский и его школа не отличались, по-видимому, и в общих положениях, в принципах: по крайней мере, преимущественное внимание, обращенное на внутреннюю, духовную сторону религии, «умное делание», о котором говорит неоднократно Нил Сорский, учение его о созерцании – о возможности единения человека с Божеством, – все это дает основание признать, если не тождество, то, во всяком случае, значительную близость обоих учений. Посмотрим однако, как далеко простирается эта близость и возможно ли полное отождествление идей Нила Сорского с учением византийских мистиков? Для решения этого вопроса остановлюсь на одном из главнейших пунктов учения – на возможности таинственного единения человека с Богом, достигаемого в состоянии созерцания путем «умной молитвы»; сравнительное рассмотрение изложения этого учения у наших и у византийских мистиков облегчит решение вопроса, поставленного выше.

Надо заметить, что теории мистического характера высказывались в византийской литературе неоднократно и до Григория Синаита. Посему я укажу здесь в кратких чертах взгляды, высказанные по наменному вопросу Исааком Сирином (VII в.) и Симеоном Новым Богословом († 1032 г.): взгляд первого интересен по причинам, которые видны будут

далее, – при сопоставлении с Нилом Сорским; взгляд второго важен по влиянию его на Григория Синаита.

Преп. Исаак Сирийский в своих аскетических словах, изображая идеал жизни подвижника, останавливается не раз на вопросе о молитве и созерцании. То, что у позднейших мистиков называлось *πρῶξις* – подготовительной ступенью к созерцанию, принимается и им. Так, в слове 80⁶⁵¹ он проводит разницу между «телесным житием» и «житием духовным»: «телесное житие по Богу составляют дела телесные; делами же телесными именуются те, которые для очищения плоти в добродетельной деятельности совершаются явными действиями, которыми человек очищается от плотской нечистоты. Житие умное есть дело сердца, неослабно продолжаемое с заботливою мыслью о суде, или правде Божией и судах Божиих, также непрестанная молитва сердца, мысль о Промысле и попечении Божиим, как частном, так и общем, усматриваемом в целом мире, и охранение себя от страстей тайных, чтобы не встречалось ничего страстного в области сокровенной и духовной. Все это есть дело сердца; оно то и называется житием умным. В сем деле жития, называемом душевною деятельностью, сердце утончается, отлучается от общения с противоестественною, ничтожною жизнью, а потом начинает иногда возбуждаться к тому, чтобы с размышлением смотреть на вещи чувственные, созданные для потребности и возвращения тела, и понимать, как их служением дается сила четырем стихиям в теле».⁶⁵² «Житие умное», таким образом, стоит как бы на полпути между житием телесным и духовным: оно является как бы деятельностью просветляющегося духом человека, начавшего благочестивую жизнь подвигами добродетели – «житием телесным». Затем следует уже высшее состояние, которого сподобляется человек – «житие духовное»: «житие духовное есть деятельность без участия чувств. Оно описано Отцами. Как-скоро умы святых приемлют в себя оное, отъемлются от среды воззрение вещественное (*ύποστατική*) и дебелость тела, и начинается уже воззрение умное (а воззрением вещественным называю тварь первоначального естества), и от сего вещественного воззрения человек удобно возводится к

познанию уединенного жития, которое, по ясному истолкованию, есть удивление Богу. Это есть то высокое состояние при наслаждении будущими благами, какое дается в свободе бессмертной жизни, в жизни по воскресении; потому что природа человеческая не перестанет там всегда удивляться Богу, вовсе не имея никакого помышления о тварях...».⁶⁵³ В слове 56 преп. Исаак высказывает мысль о необходимости «телесного делания»: «телесное делание предшествует душевному, как персть предшествовала душе, вдунутой в Адама. Кто не снискал телесного делания, тот не может иметь и душевного; потому что последнее рождается от первого, как колос из пшеничного зерна. А кто не имеет душевного делания, тот лишается и духовных дарований».⁶⁵⁴ Та же мысль высказана и в слове 55-ом: «Жизнодавец совершенство заповедей связал и заключил в двух заповедях, объемлющих собою все прочие, – в любви к Богу, и в подобной же любви к твари её, то есть, в любви к образу Божию. И первая удовлетворяет цели духовного созерцания, а вторая – созерцанию и деятельности».⁶⁵⁵ Говоря об этой второй любви, преп. Исаак полагает, что она по характеру своему должна быть двояка: «что исполняем невидимо в сознании, то подобным образом желаем исполнить и телесно, и заповедь, совершаемая в делах, требует совершения и в сознании»,⁶⁵⁶ – а это и есть именно то, что в слове 80 было обозначено под именем «телесного» и «умного жития». Сообразно двойственности состава человека (душа и тело), «все в нем требует двоякой заботы. И поскольку деятельность всегда предшествует созерцанию, то невозможно кому-либо возвыситься до области этого высшего, если самым делом не исполнит прежде низшего».⁶⁵⁷

Возникающий вопрос, – что такое духовная молитва? и как подвижнику сподобиться её? – разрешается преп. Исааком следующим образом: «душевные движения, за строгую непорочность и чистоту, делаются причастными действительности Святого Духа. И её сподобляется один из многих тысяч людей, потому что это тайна будущего состояния и жития. Естество возносится и пребывает недейственным, без всякого движения

и памятования о здешнем. Не молитвою молится душа, но чувством ощущает духовные вещи одного века, превышающие понятие человеческое, уразумение которых возможно только силою Святого Духа. А это есть умное созерцание, но не движение и не взыскание молитвы, хотя от молитвы заимствовало себе начало. Ибо чрез это некоторые из подобных сим людей достигали уже совершенства чистоты. И нет часа, в который бы внутреннее их движение было не в молитве, как сказали мы выше. И когда приникает Дух Святой, всегда обретает таковых в молитве; и от этой молитвы возносит их к созерцанию, которое называется духовным видением. Ибо не имеют они нужды в образе продолжительной молитвы, ни в стоянии и в чине продолжительной службы. Для них достаточно вспомнить о Боге и тотчас пленяются любовью Его. Впрочем, не нерадят совершенно и о стоянии на молитве, когда делают честь молитве, и, кроме непрестанной молитвы, в назначенные часы стоять на ногах. Сподобляется же её (духовной молитвы) человек, когда хранением заповедей Господних, противящихся греху, и внутренно и наружно совлечется греха. Кто возлюбит сии заповеди и воспользуется ими по чину, для того необходимым сделается освободиться от многих человеческих дел, т. е. совлечься тела и быть вне его, так сказать, не по естеству, но по потребности. Кто ведет жизнь по образу законоположника и руководствуется заповедями Его, в том невозможно оставаться греху. Посему Господь обетовал в Евангелии сохранившему заповеди сотворить у него обитель».⁶⁵⁸

В 15 слове⁶⁵⁹ преп. Исаак говорит, что «иногда от молитвы рождается некое созерцание, и прерывает оно устную молитву, и молящийся в созерцании изумевает, цепenea телом. Такое состояние называем мы молитвенным созерцанием, а не видом и образом, или мечтательным призраком, как говорят несмысленные. И опять, в сем молитвенном созерцании есть мера и различие дарований; и это еще молитва, потому что ум не преступил туда, где нет уже молитвы, в такое состояние, которое выше молитвы. Ибо движения языка и сердца в молитве суть ключи; а что после сего, то уже есть вход в

сокровенные клетки. Здесь да умолкнут всякие уста, всякий язык; да умолкнут и сердце – этот распорядитель помыслов, и ум – этот правитель чувств, и мысль – эта быстропарящая и бесстыдная птица, и да прекратится всякое их ухищрение. Здесь да остановятся ищущие, потому что пришел Домовладыка...». ⁶⁶⁰ В слове 16-м, озаглавленном; «о чистой молитве», ⁶⁶¹ идет речь о том, что «воздыхания, коленопреклонения, сердечные прошения, сладчайшие вопли и все виды молитвы имеют пределом чистую молитву», под которую преп. Исаак понимает молитву, совершенно свободную от всяких посторонних, житейских помышлений, истекающую от сердца, отрешившегося от всего земного. ⁶⁶² Эта молитва есть достояние немногих, но еще меньшее количество подвижников удостоивается молитвы духовной. Последняя, в сущности говоря, даже не есть молитва, ибо «молитва есть моление и попечение о чем-либо и вождение чего-либо, как то: избавления от здешних или будущих искушений, или вождение наследия Отцов, при том моление приобретает себе помощь от Бога. «Духовная же молитва» – скорее «изумление, а не молитва», ибо «как-скоро ум входит в духовные движения, не имеет там молитвы», и название последней придается этому созерцательному состоянию лишь потому, что «у святых Отцов было в обычае всем добрым движениям и духовным деланиям давать именование молитвы», о также и потому, что благодать созерцания «дается достойным во время молитвы и начало свое имеет в молитве». Это высшее состояние души есть «время стояния при вратах царских», есть предстояние Богу. Такой благодати удостоивались святые люди как в Ветхом, так в Новом завете (Захария, Петр, Корнилий, Иисус Навин и другие). Что касается сущности такой духовной молитвы, то преп. Исаак вопрошает: «ежели едва ли кто молится чистою молитвою: то можем ли что сказать о молитве духовной»? В конце главы он определяет «дар сей и благодать» (созерцание) даже не как духовную *молитву*, а как «порождение молитвы чистой, ниспосылаемой Духом Святым», ибо собственно элемента молитвы нет в созерцании: «тогда ум бывает там – выше молитвы, и с

обретением лучшего молтва оставляется. И не молитвою тогда молится ум, но бывает в восхищении, при созерцании непостижимого, того, что за пределами мира смертных, и умолкает в неведении всего здешнего. Сие то неведение называется высшим видением. О сем то неведении говорятся: блажен постигший неведение, неразлучное с молитвою"...

Из обзора приведенных суждений преп. Исаака Сириянина о молитве и созерцания можно заключить:

1) что преп. Исаак признает возможность таинственного единения человека с Богом, каковое происходит в экстатическом акте созерцания, называемом Исааком Сириянином различно; действием благодати, духовной молитвой, изумлением, созерцанием. Самого процесса созерцания преп. Исаак Сирин не анализирует подробно, ограничиваясь лишь общим указанием на него, как на высшее и почти недостижимое состояние духа, обусловленное к тому же полным прекращением действия физической природы человека.

2) Необходимым условием для подвижника, желающего удостоиться созерцания, преп. Исаак признает «житие телесное» и «умное», т. е. предварительный практический искуc, упражнение в делах добродетели и соответственное просветляющее воздействие добродетели на душу человека.

3) Преимущественное внимание в своих рассуждениях преп. Исаак обращает на аскетическую деятельность подвижника, на то именно, что у Григория Синаита обозначалось именем πρᾶξις: делам благочестия посвящены все дошедшие слова Исаака Сирина, при чем наставления, даваемые им, будучи весьма значительны по размерам, не выходят из обычного круга аскетических сочинений. О созерцании же преп. Исаак говорит сравнительно реже и при том в общих выражениях, как бы о некоторой тайне; наоборот, на первый план он выдвигает практическую, подготовительную к созерцанию деятельность, а это дает возможность причислить преп. Исаака к мистикам умеренным, т. е. к таким, которые, допуская мысль о возможности восстановления утраченного общения человека с Богом, все внимание обращали не на

теоретическое обсуждение и анализ акта этого общения, а на условия действительного осуществления его (общения).

Преп. Симеон Новый Богослов, не умаляя значения дел благочестия в достижении созерцания, особенно выдвигает необходимость молитвы, основанной на вере. Вера, по его мнению, является основой, перерождающей человека, возрождающей его к просветленному состоянию первобытной чистоты и дающей ему возможность духовного соединения с Богом. Из веры вытекает и добродетельная жизнь. Преп. Симеон так объясняет эту мысль: «вѣроуѣи, ꙗко естъ бгѣ, велика нѣкаѣмъ мечтаетъ о' немъ. вѣсть бо ꙗко единъ влѣдка и зиждатель и гѣ то естъ всѣмъ, и ꙗко бесмртнъ, присносоущенъ, непостыжимъ, нетлѣненъ, несказаненъ и цртѣвию его конца нѣ^с иже оубо такова вѣдыи ба^т како не възделѣетъ емоу, како не потщится и самоую дшю свою на смртъ за любовь его положити, да сподобитсѣ, да не рекоу снѣ его и наслѣдникъ быти, но оубо поне ѿ ближнихъ его рабъ единъ стоѣши^х близъ его. всѣ^к же оубо подвизаѣмъ и хранѣ непрѣложно заповѣди бжѣи и чадо бжѣе и снѣ бжѣи и рожеисѣ свѣше бываетъ и вѣренъ в истину христѣанинъ всѣмъ познавае^{тсѣ}». ⁶⁶³ Искренняя вера вызывает и праведную жизнь: вера безъ делъ мѣртва; плоды веры: милостыня, участливое отношенiе къ ближнимъ («еже къ ближнему спостраданiи»), кротость, смиренiе, терпение, чистота сердца. Объ этихъ добродетеляхъ преп. Симеонъ говоритъ: «ими сподоблае^{мъ}сѣ зрѣти ба^т и въ нихъ же стѣо дхѣ прѣшествiе и сiанiе бываетъ, иже свѣше нѣ^х раждае^т и снѣ бжѣа съвершаетъ и крѣомъ облачить и свѣщоу въсполаетъ и снѣ свѣта показатъ и тмы дшѣа наша свобождаетъ. и вечнѣ^х живота причастники нѣ^х ѿсюдоу вѣдѣти разоумно сдѣваетъ». ⁶⁶⁴ В словѣ 5-омъ Симеонъ говоритъ о смиренiи, какъ о «нужнейшей добродетели», о слезахъ покаянiя и другихъ проявленiяхъ живой веры человека. ⁶⁶⁵

Говоря о молитвѣ, ⁶⁶⁶ преп. Симеонъ различаетъ отдѣльные виды еѣ; «три су^т вниманиѣ и млтвѣ^х вбразѣ... вниманiе же и млтва свѣзуетсѣ ꙗко^ж дшѣа съ тело^{мъ}. ꙗко^ж кромѣ единого^у ни дрѣгое състоитсѣ... вниманiе и млтва на три части раздѣлаетсѣ». ⁶⁶⁷ Первые два вида «вниманiя», т. е.

молитвенного настроения, а следовательно и самой молитвы, преп. Симеон не считает совершенными: «перваго бо вниманія своѣства су^т сіѡ. егда кто на млѣтвѣ предстоѡ. и руцѣ и ѡчи и оумъ въѡбражаѡ. добротою нбѣню мечтаетъ. и англѣскими чиноначалыи и жилища праведны^х. и просто рещи всѧ елика оуслыша ѡ бжѣтвенны^х писаней сіѡ во времѣ млѣтвы избираѡ во оумѣ. въздвизаетъ оумъ свои въ любовь бжѣтвенную. ѡвѣ възираѡ на нбѡ. естъ егда и слезы ѡ очию испущаѡ помалу нѣкако въ срѣдци кычѣтсѧ. и въземлетсѧ. и мнить бжѣтвено оутѣшение быти бывшее. и сіѡ дѣлание^м молѣтсѧ присноходитѣ сіѡ знаменіѡ прелести суть»⁶⁶⁸... (далее идетъ речъ о техъ, которые «ѡ сего въниманія прѣлѣстѣша^х»). Второе вниманіе не отрешено отъ мирской суеты: «второе же вниманіе се е^{сть} егда оумъ ѡ чювствъ свои^х събирае^м и внѣшнѣмъ чювство^м храни^м. и всіми мыслѣми събираемъ. си во суетѣ забывсѧ ходѣти и овогда оубо помысло^м истазанія творѧ. ѡвогда^ж ѡже къ бѣ молбы приносѣмыѡ оусты внимаѡ. ѡвогда оубо пленныѡ помыслы къ себѣ прѣвлекаѧ. ѡвогда же и самъ ѡ стѣртенъ ѡбытъ быв. пакы начинѧетъ нуждею къ себѣ приводѣти. и нѣ^{тъ} сѣ борѣщему смиритѣсѧ коли. или побѣды вънцемъ оувѣстѣсѧ».⁶⁶⁹ Третье вниманіе естъ «вещь странна и неудобъ связанна»: оно заключается въ совершенномъ отторженіи отъ всего мирскаго, въ полномъ отрешеніи отъ всехъ печалей, заботъ и страстей, связывающихъ мыслѣ. Преп. Симеонъ вкратцѣ указываетъ условія достиженія этого третьяго вниманія, когда говоритъ о «началѣ третѣѡ молѣтвы»: чистая совесть, исполненіе воли Божіей, «просто рещи всѧ творѣти не ѡбличаемъ въ чѣсомъ ѡ свѣсти»; «сердце да блюде^{тъ} оумъ въ молѣтвѣ и внутрь присно сего ѡбращѣтѣсѧ и ѡ оноѡ глубины молѣніѡ воспущѣти къ гѣ. въ сіѡхъ оубо въкусѣвъ ѡко блѣгѣ гѣ. не ктому ѡ обители срѣдчныѡ изводѣтсѧ рѣчи бо и самъ съ апѣтлѣмъ еже добро естъ на^м здѣ быти».⁶⁷⁰ Внешніе приемы достиженія состоянія созерцанія изображаются преп. Симеономъ въ слѣдующемъ видѣ:⁶⁷¹ «Сядѣ въ какомъ-нибудь удаленномъ мѣстѣ, въ углу кельѣ, наединѣ, и старѣйся выполнѣть то, что я тебѣ скажу: затвори дверь, и отвлѣки умъ свой отъ суеты, отъ всего временнаго; прилепи ко персѣмъ свою бѣду, съмѣшая чювственнаѣ око съ умомъ, въ среди чрева, сирѣчь въ пупѣ, – удержи и дыханіе твоѣ,

чтобы не часто дышать, и напрягая так свой ум, старайся найти мысленно то место, где помещено твое сердце, источник всех душевных сил, – и пусть ум всецело остановится здесь. И сначала найдешь ты там большой мрак, жесткость; но чем больше будешь упражняться в этом – днем и ночью – тем скорее пойдешь здесь неиссякаемое наслаждение. Когда ум твой соединится с твоим сердцем, – он увидит нечто такое, чего никогда не видел: внутри сердца он увидит свет и себя всего просветленным и полным рассудительности... Дальнейшее ты сам узнаешь собственным опытом, – упражняйся в наблюдении за своим умом и непрестанно созерцая в сердце Иисуса».

Особенно поэтическими чертами изображает преп. Симеон⁶⁷² состояние созерцания: «вижу Владыку моего, вижу Царя моего, вижу Содетеля сущего света и всякого света, вижу Источник всякого добра, вижу Причину всего. Зрю Начало безначальное, которым все оживляется и волею которого все исчезает... Я видел и познал воистину Бога, которого никто из людей не видел в мире, ибо Он вне мира, вне света и тьмы, вне воздуха и света и чувств и всего: поэтому я видел Его вне чувства (паче чювьства); отступите от меня «сущей под чювьствы"... Пламя несказанное видимо внутри меня, – внутри меня прежде, а затем в сердце моем, – и источило слезы пламя божественной любви, оно даровало мне с ними и неизреченную сладость силы божественного огня... О, Всецарю! воссияй во мне опять, обитай и просвети смиренную мою душу, покажи божество твое явно лицу моему и невидимо явись мне, о, Боже мой! Дай мне сие, Владыко, даруй мне сие»! ... Вообще, 13 и 20 слова преп. Симеона Нового Богослова («о мысленном откровении божественного света и делании умном» и «о мысленном рае светлого боговидения») замечательны, как поэтическое изображение созерцания, как бы на глазах читателя овладевающего автором, возносящего его мысль к Божеству и приводящего автора к смиренной молитве пред Богом, близость которого он ощутил в испытанном им только что осиянии.

Отличительными чертами мистического учения преп. Симеона Нового Богослова, по сравнению с Исааком Сирином, являются таким образом; 1) преимущественное значение,

усвояемое им вере в деле достижения созерцания, – вере, дающей человеку возможность внутренней, созерцательной жизни в Боге, и 2) меньшее, вследствие этого, количество требований аскетического содержания: по крайней мере, при изложении условий созерцания у преп. Симеона не заметно перевеса в эту сторону, а главное внимание его устремлено на изображение действия веры, приводящей к созерцанию, и самого процесса созерцания; подробное (и поэтическое) изображение последнего резко отделяет преп. Симеона от Исаака Сирина, который предпочитал о созерцании говорить в общих выражениях и без детального анализа

Воззрения преп. Симеона Нового Богослова оказали несомненное влияние и на Григория Синаита: у последнего также находим мысль, что вера есть единственное средство к возвращению утраченного первобытного блаженного состояния душевной чистоты: «кто верит, тот соединяется с Христом, тот ум свой очистил слезами, душу еще в этой жизни воскресил Духом"... «Вера, необходимая для спасения, есть благодатная вера, которая дает человеку непосредственное общение с Богом: стремись и достигая (верою) первобытной чистоты, человек умом своим взирает на Бога и от Него получает божественные мысли. Вместо книг он имеет тогда Духа... Тогда Сам Бог непосредственно научает человека ведению"...⁶⁷³ Признавая важное значение веры, преп. Григорий Синаит тем не менее высоко ставил и дела подвижничества (πρῆξις), соединяя таким образом вместе с отвлеченной мистикой и теорию аскетизма: по справедливости Нил Сорский заметил о нем, что «сей Блаженный всех Духоносных отец объял писания». Влияние Симеона Нового Богослова сказалось также и в том, что преп. Григорий Синаит не ограничивается лишь общим указанием на возможность созерцания, а довольно подробно анализирует акт созерцания, говоря не только об условиях достижения его, но, напр., и о предметах, видимых во время созерцания. Равным образом, изображение приемов, которыми достигается умная молитва, по-видимому, также заимствовано Григорием у преп. Симеона: «прежде всего нужно низвести ум из повелительной части души в сердце и удерживать его там,

старательно нагибаясь, удручая грудь, плечи и шею и непрестанно взывая умственно или душевно: «Господи Иисусе Христе! помилуй меня». Далее, направляя ум ко второй половине (молитвы), нужно говорить: «Сыне Божий! помилуй меня» и повторять эти слова непрестанно без изменения; нужно при этом стараться дышать как можно тише, ибо воздух дыхания, восходя от сердца, помрачает ум, рассеивает мысль и или делает таким образом ум пленником забвения, или направляет его к заботе о другом».⁶⁷⁴

Учение Григория Синаита в общих чертах было вкратце изложено выше; в виде дополнения, можно привести еще некоторые суждения его о молитве. В главе «о' юже како поДбает глѣти млѣвѣ»⁶⁷⁵ он говорит, что «одни учат произносить молитву устами, а другие – в уме; я же предлагаю то и другое, ибо иногда ум не в силах произносить, впадая в уныние, иногда же – уста; вот почему должно молиться в обоих видах – и устами и в уме. Однако должно взывать спокойно и безмятежно (ήσυχως καὶ ἀταράχως – без мѣвы и' без сѣмоущенїа), чтобы голос не препятствовал умному ощущению и вниманию, пока, привыкнув, ум не преуспее в деле и не получит силы от Духа молиться всем существом и напряженно. Тогда он не нуждается в устной молитве и не может (молиться устами); ему достаточно совершать дело одним умом».⁶⁷⁶ Таким образом, внешней, устной молитве, в сущности, придается служебное и временное значение, – до той поры, пока ум не навькнет молиться без неѣ. Навьк «дрѣжати оумъ», т. е. сосредоточение в себе, сосредоточение в умной молитве есть дар благодати свьше; «никтоже может о' себѣ оудрѣжати оумъ, аще не оудрѣжан бѣдеѣ ѿ дхѣ... не възможно еѣсть инако стоѣти емоу, аще не повинѣтсѣ боу. и оустѣвлен боудетъ ѿ него. и' томоу сѣединѣтисѣ с веселиемъ. и' молитисѣ емоу часто и' терпѣливо. и' томоу исповѣдоватисѣ на всак днѣ оумнѣ. елика сѣгрѣшаем. и прѣщаетъ всѣ абїе. иже в смѣренїи и' сѣкроушенїи просѣщим. и' прїсно йма стѣое его прїзывать»⁶⁷⁷... Внешние приемы «держания ума» не совершенны и свой цели не достигают: «дѣхновѣнїе же ѿ дѣханїѣ вѣнегда стїсноути оустѣ. держѣть

оум. нѣ ѿчасти. и ꙗкы расходитса»; только действие молитвы может сосредоточить ум: «егда же оубо прїиде⁷ дѣйство млтвы, тогда в ѿстиноу то держить его оу себе и веселить и ѿ плѣнѣнїа оупражняетъ».

Характеризуя в возвышенных выражениях молитву⁶⁷⁸ преп. Григорий Синаит говорит, что «начало умной молитвы есть действие очищающей силы Духа, тайное священнодействие ума; середина её – действие просветительной силы (Духа) и видение; конец – исступление и восхищение ума к Богу».⁶⁷⁹

Приведенные суждения Григория Синаита вместе с указанными раньше дают возможность сделать вывод, – что мистическое учение его было им обстоятельно разработано как в его суждениях о прѣѣс, так и в отделе ѳεωρία, поскольку последнее (созерцание) вообще поддавалось словесному изложению. Мистический элемент у Григория Синаита вообще весьма силен и, подобно Симеону Новому Богослову, таинственное общение с Божеством есть для него реальный факт, доступ к которому открывается только избранным; это общение перерождает и возвышает духовную природу человека, восстанавливая первобытное блаженное состояние её.

С вышеизложенными взглядами важнейших византийских мистиков сравним теперь воззрения и нашего Нила Сорского. Последнего, несомненно, можно причислять к мистикам, ибо он так же, как и они, признает существование «умной молитвы», открывающей подвижнику путь к созерцанию. «Умная молитва», по учению Нила Сорского,⁶⁸⁰ есть результат продолжительного и напряженного опыта: во время молитвы должно хранить свою мысль от всяких посторонних помыслов; сердце должно быть чистым, не только от дурных, но даже и от хороших мыслей; должно «молчать мыслью и зрети присно во глубину сердечную и глаголати: Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя... И тако глаголи прилежно, аще стоя или сидя или лежа, и ум в сердце затворяя и дыхание держа, елико мощно, да не часто дышеши"...

Если молитва нарушается посторонними мыслями, должно всячески бороться против последних; если не сразу подвижнику удастся удостоиться необходимого молитвенного

сосредоточения, он не должен впадать в отчаяние, но должен усердно продолжать свой подвиг. Когда подвижник ощущает в себе сладость молитвы и почувствует влечение к ней, он должен стремиться сохранить это расположение души. «Если чувствуешь, что молитва проникает в твое сердце, производит движение в нем, не оставляй её никогда и не заменяй её пением псалмов, пока она сама не оставит тебя: иначе ты оставил бы Бога внутри себя, чтобы призывать его во вне, от высокого спустился бы вниз... Кто достиг духовного совершенства, тот уже не нуждается в пении псалмов: ему нужно внутреннее сосредоточение, сердечная молитва и углубление в себя... Такие уже с Богом соединены и им не следует отвлекать свой ум от Него и нарушать свое духовное спокойствие (созерцание). Их ум будет прелюбодействовать, если, отступивши от созерцания Бога, начнет упражняться в менее важном». Эта же умная молитва является и средством очищения нашего сердца и страстей: «сердечная молитва всякому благу источник», – понятно поэтому, что она есть высшая цель стремления инока к самосовершенствованию.

Сходится преп. Нил Сорский с византийскими мистиками и в признании акта созерцания, но знаменательным является то обстоятельство, что, во-первых, Нил Сорский не дает вовсе собственного анализа этого акта и, во-вторых, при изображении процесса созерцания пользуется выражениями не Григория Синаита, а самого умеренного в изложении мистической стороны своего учения писателя – Исаака Сирина⁶⁸¹ и лишь в конце присоединяет несколько общих фраз из Симеона Нового Богослова. Этот факт я считаю заслуживающим особенного внимания именно потому, что он довольно ясно характеризует преимущественную склонность нашего писателя не в сторону отвлеченных умствований, а скорее в сторону того, что было для Григория Синаита *πρᾶξις*. Действительно, о созерцании Нил Сорский говорит очень мало и очень редко; его рассуждения о созерцании, по своему содержанию, совсем не подробны и не трактуют о таких, напр., предметах, как восемь объектов созерцания у Григория Синаита; по своему происхождению, эти рассуждения суть результат литературного заимствования, где

каждая приводимая мысль возлагается на ответственность источника автора и где последний от себя ничего не говорит. Общее содержание произведений Нила Сорского и общее направление его мыслей – строго-аскетическое; предлагаемые им наставления для духовного самосовершенствования, правда, имеют своей *конечной* целью привести подвижника к восстановлению первобытного единения с Божеством, что возможно в акте созерцания, но они имеют и другую, *ближайшую* цель – нравственное перевоспитание человека, возвышение, его души путем очищения от страстей и помыслов. Вот почему можно сказать, что «общий фон его идей, основная, существенная черта его мировоззрения – перевес внутреннего, духовного, идеального пред внешним и обрядовым».⁶⁸² В результате, существенным отличием Нила Сорского и будет *πρᾶξις* (не столько как умерщвление плоти, сколько как необходимый искус для духовного совершенствования) и более возвышенное, одухотворенное понимание религии, без перевеса в сторону мистических отвлеченностей. Вполне понятно, если и самое изображение состояния созерцания взято Нилом Сорским у Исаака Сирина: этот писатель более других соответствовал его личному настроению.⁶⁸³

Из сказанного следует, что полное отождествление идей Нила Сорского с их византийскими прототипами невозможно. Причиной этого, во-первых, вероятно, была глубина мистических отвлеченностей, отличавших Григория Синаита и трудных для восприятия его последователями. К. Ф. Радченко отмечает,⁶⁸⁴ что у позднейших византийских и югославянских мистиков наставления аскетического характера значительно преобладают над изложением процесса созерцания; то же замечено нами и у Нила Сорского. Во-вторых, мне кажется, характер сочинений Нила Сорского будет понятнее, если обратить внимание на те причины, которые заставили наших мистиков обратиться именно к мистицизму. Чего они искали в мистицизме? Люди истинно и глубоко верующие, они не могли удовлетворяться ни тем почти исключительно внешне-обрядовым пониманием религии, какое находили в среде иосифлян, ни, тем более, тем отрицанием важнейших догматов

религии, какое находили у «жидовствующих» – рационалистов. Им оставалось избрать какой-либо «средний путь» между крайностями современников, и избранный ими путь между слепым почитанием обрядности и крайностями вольномыслия оказался именно «средним»: они не отступили от основ своей религии, они лишь глубже и одухотвореннее стали понимать её, и это понимание дано было им византийскими мистиками, крайностей которых им все же удалось избежать. Не впадая ни в вольномыслие, ни в туманные построения мистицизма, ни в крайности обрядности, они создали учение, которое по глубокому пониманию христианства и по высоте изображенных в нем идеалов имеет значение и до наших дней. В качестве иноков, и Нил Сорский и его ученики ставили пред собою прежде всего цели осуществления своего иноческого призвания. Это последнее, по их воззрениям, состояло в «мысленном делании, сердечном и умном хранении»,⁶⁸⁵ т. е. в внутреннем, духовном самосовершенствовании, своего рода нравственном перевоспитании. С этой целью преп. Нил говорить о той борьбе, которую приходится вести иноку, дает психологический анализ постепенного захвата страстью души человека, подробно разбирает важнейшие страсти, овладевающие душою и указывает средства борьбы с ними. В качестве одного из средств нравственного самосовершенствования, он предлагает «почерпаты воду живу от источника божественных писаний»⁶⁸⁶ и указывает, как именно нужно читать писания, чтобы они действительно могли принести пользу. Важнейшее средство для борьбы со страстями и воспитания души – молитва и при том это не обыкновенное чтение или пение псалмов и молитв или церковная служба: это молитва «умная», т. е. такая, когда ум всецело отвлечен от всего мирского, когда, освободившись от всех земных помыслов, ум обращается исключительно к небесному. При таком возвышенном понимании задач иноческой жизни, понятно, почему Нил Сорский и его ученики отстаивали нестяжательность монашества: монастырь, владеющий богатыми вотчинами, или монах, погруженный в хозяйственные денежные расчеты, – как далеко это было от идеала подвижника, отрекшегося от мира и поставившего себе святую

цель спасения души путем нравственных подвигов. По условиям тогдашнего времени, Нилу Сорскому и Паисию Ярославову пришлось выступить и в роли общественных деятелей – членов церковных соборов; но и здесь они остались верны своему высокому призванию и гуманным идеалам христианства: справедливо, кажется, проф. Павлов, а за ним и А. С. Архангельский⁶⁸⁷ считают Нила и Паисия в числе тех членов собора 1490 г., опираясь на поддержку которых, митр. Зосима высказался против применения смертной казни к «жидовствующим»: «занеже мы от Бога не поставлены на смерть осуждати, но грешныя обращати к покаянию». На соборе 1503 г, где присутствовали Паисий Ярославов, Нил Сорский, Вассиан Патрикеев и другие белозерские старцы, Нил Сорский проявил много гражданского мужества, подняв важный вопрос о монастырском землевладении: «и нача старец Нил глаголати, чтобы у монастырей сел не было, а жили бы черньцы по пустыням, а кормили бы ся рукоделием. А с ним пустынники белозерские». Этот шаг поставил школу Нила Сорского в решительно оппозиционное положение к господствующим официально-иосифлянским воззрениям тогдашнего духовенства и повел к полемике, которая тянулась довольно долго, перейдя из области литературы в жизнь, где иосифляне были сильнее своих противников и могли создавать для последних такое положение, в каком очутился, напр., Артемий в Троицком монастыре и на суде.

Необходимо отметить также и то, что заволжские старцы невольно сближались с «возникшей партией протеста»:⁶⁸⁸ это сближение вызывалось, главным образом, оппозицией иосифлянам; но были пункты сближения, где «еретики» ушли дальше заволжских старцев, стоявших в несогласии с официальными воззрениями (напр., по вопросу о монашестве). Это давало возможность неправильного истолкования идей заволжских старцев, что и имело иногда место (напр., в процессе Артемия), хотя по существу своему воззрения преп. Нила Сорского были выше всяких упреков, и к ним, более чем к другим каким-либо, можно было применить название строго-православных.

Таким образом, в XVI веке замечаем три направления, стоящие во многих пунктах в разладе друг с другом. Эти направления ведут свое начало еще с конца XV века и переходят, в несколько измененном виде, даже в XVII век. Отсюда определится и значение XVI века, как эпохи переходной, т. е. такой, когда непрочность старых устоев жизни уже достаточно выяснилась, а новые идеи еще пока только вырабатываются, а потому определить собою все содержание жизни не могут. В такое время легко встретить и личность, которая в своей духовной жизни обнаруживала бы влияние разнородных направлений; примером подобной личности может служить старец Артемий. Так, в известный период своей жизни Артемий, по-видимому, находился под некоторым влиянием западно-рационалистического движения. Я только что указывал, что проникновение западного влияния, подрывавшего установившиеся по византийскому образцу нормы культурной жизни, находилось в тесной связи с рационалистическим движением, которое, если бы и не было обязано своим возникновением влиянию Запада, то несомненно расчищало путь этому влиянию, проводя мысль о несовершенстве византийской нормы, о необходимости критического отношения к старине и о необходимости же построения нового мирозерцания. В ясной форме это сказалось и на личности Артемия: вспомним его поездку для прений о вере в Немецкую землю, тогда как Нил Сорский с целью религиозного самосовершенствования ездил в центр православия – в Афонские обители. Эта поездка Артемия довольно знаменательна, ибо показывает отсутствие у него нетерпимости к людям чужой веры, что для того времени было явлением редким. В объяснение этого явления можно привести то обстоятельство, что Артемий, по-видимому, происходил из новгородско-псковской области, где влияние Запада было сильно и выражались, может быть, не только в большей терпимости к иноверцам, но и в более свободном, более критичном отношении к религиозным вопросам; может быть, там еще живы были некоторые идеи рационалистов («еретиков»): при разборе судной грамоты много отмечено было, что

суждения Артемия о молитвах за умерших, крестном знамении и легкое отношение к постам, обнаружившиеся во время процесса, сближают его с рационалистами. Как далеко простиралась эта близость, судить трудно за неимением больших данных, чем те, какие дает судебная грамота. Но, думаю, не будет ошибкою признать, что влияние этого западно-рационалистического направления на Артемия, если и было значительно, то разве только в первый период его деятельности и во всяком случае до Стоглавого собора: ибо, с одной стороны очевидно, что к Стоглавому собору Артемий уже ознакомился с идеями заволжских старцев, с другой – судебная грамота обнаруживает сравнительно небольшое число таких провинностей Артемия, которые можно было бы отнести на учет влияния рационалистического направления. Должно быть, это последнее (влияние) выразилось в общем критическом направлении, духе исследования, отличающем Артемия в посланиях Московского периода, а также в свободном отношении к обрядности, каковые качества удержались у Артемия и тогда, когда он примкнул к учению заволжских старцев, которым эти качества так же были не чужды, как и рационалистам, хотя и в меньшей степени. В учении заволжских старцев Артемий, по-видимому, встретил систему, вполне удовлетворившую запросам его духа, и вот причина, почему в 1554 году на соборе не много обнаружилось данных, которые объективно (не с точки зрения судей Артемия) можно было бы признать «ересью».

Направление заволжских старцев, или мистическое, как уже неоднократно отмечалось, было именно тем направлением, к которому преимущественно тяготел Артемий и которое оказало наиболее значительное действие на процесс духовного развития его. В кратких чертах возобновим в памяти хотя бы главнейшие пункты прикосновенности Артемия к учению мистиков.

Так, на первом месте должны быть поставлены воззрения Артемия на возможность мистического единения человека с Богом в акте «духовной молитвы». В своем месте (в IV главе) было отмечено, что Артемий признавал существование

«духовной молитвы» и неоднократно⁶⁸⁹ упоминал о ней, как об особом преимуществе избранных и одаренных благодатью подвижников и при том немногих: «мало таковых и оскудни суть и Богу точию единому ведоми».⁶⁹⁰ Своих воззрений на сущность этой духовной молитвы Артемий подробно не развил, ибо был стеснен условиями полемики: ему нужно было, по-видимому, возразить именно тем, кто, отвергая совершенно внешнюю, наружную молитву, находил возможным молиться непосредственно духовною молитвою. Против такого грубого понимания сущности духовной молитвы Артемий возражал, доказывая,⁶⁹¹ что она является лишь следствием телесной молитвы; посему последняя необходима, равным образом, как необходимы и дела благотворительности, чтобы снискать любовь Божию: «аще телом ленив трудится в молитве предстоя Божови, не будет достоин высокости духовныя молитвы; или аще кто не творит милостыня видимыя, и не спострадует братиам сущим в скорбех, не имат успети в любовь Божию и ближняго своего». И в другом месте:⁶⁹² «духовнаа от телесных ражаются, яко от нагаго зерна клас. И всяк глаголяй, яко мощно стяжати вторая прежде пръвых, пръвое безстудне основание души своей положи». В дальнейшем изложении этого же послания (к Люторским учителям) Артемий дает указание на то, что «чистая молитва» обходится без внешних знаков, но она есть явление исключительное в этом мире («ея же мир вместити не может»); Господь не сказал, что все поклонятся Духом, но такие нужны Господу («такоveh ищет Отец»), и мало их.⁶⁹³ Нам, существам плотским, Божественные предметы сообщены в конкретных формах, «дондеже очистится зрительное внегда уврачеванна будет страстная часть души. Но ниже тогда прикладно есть отрицати образы будет донележе частный разум упразнится. Всем бо бывает всяк, иже *Бога видети удостоенный*».⁶⁹⁴ Как ни скудны эти данные, однако по ним уже можно заключить о близости воззрений Артемия к школе Нила Сорского: признание духовной молитвы, дающей возможность «Бога видети»; необходимость для этого «телесной молитвы», как предварительного благочестивого упражнения; высота и святость этой духовной молитвы, даруемой лишь очень

немногим, – все это суть те же мысли, что высказывались и Нилом Сорским, и при том, подобно последнему, Артемий главное внимание устремляет не на выяснение понятия о духовной молитве (ограничиваясь цитатами из Исаака Сирина), а на доказательство необходимости подвигов подвижничества, удаляющих человека от духовной гордости и открывающих ему истинный путь для соединения с Богом: «Бог гордости их противится, смиренным же дает благодать, и таковым таинства открывает. Молчание – таинство будущего века, а слова же – сосуд мира сего есть... Рече некий от премудрых снятых; въздыхая един час о души своей лепше ест ползующаго вес мир в видении своем; лучше ест кому възкресити умръщивание душа своя от страстей, нежели възкресити умерших». ⁶⁹⁵ Таким образом, в этом пункте Артемий вполне сходится с учением наших мистиков, обнаруживая тот же оттенок аскетического направления (в противоположность строго-мистическому византийских писателей), что и они.

Равным образом, обнаруживается большое сходство в суждениях Артемия о монашестве с таковыми же суждениями Нила Сорского: подобно последнему, Артемий на стороне «среднего пути» – скитского образа подвижничества; ⁶⁹⁶ так же строго, как и преп. Нил Сорский, смотрит Артемий на задачи иноческой жизни, отвергая все несогласные с нею уклонения, напр., монастырское землевладение, «стяжания», вопрос о существовании которых, как известно, был тогда одним из самых острых вопросов церковного быта. Сличение одного места из послания к Люторским учителям с выдержкой из устава преп. Нила Сорского ясно покажет нам, кто был источником идеи Артемия о нестяжательности иноков:

Артемий, ст. 1236 что же Нил Сорский, из слова V-го, ркп. М. имам рещи о обдержажем Синод. Библ., № 355, л. 87 (речь нынешнем окаяннем обычаи идет о гордости): ꙗже ѿ мѣста тѣхъ в приложение имѣти добръша монастыра и монастырскаго богатства и о множайшей братии сѣе гордыни стяжании села и многих мирскихъ рекоша оцѣи или по служебъ, яже царския паче же о державшему нѣтъ обычаю ѿ мучителска власти стяжаніи сѣлѣ и притяжаніи многих

свойственна? (Далее и́мѣнїи и' ѿ предспѣанїи в явленных
следуют доводы противк' мироу. и' о' сих что речем.
стяжаний)

Если к сказанному прибавить, что во взгляде на чтение писаний (и необходимую их критику), на отношение к еретикам, на преимущество внутренней, идейной стороны церковных установлений пред внешнеобрядовой, – Артемий близко подходит к учению заволжских старцев, то станет ясно, что направление последних, в сущности, определяет весь почти уклад мировоззрения Артемия, оставляя очень немного места влияниям других направлений. Гуманность чувства и возвышенное, одухотворенное понимание религии в такой же мере свойственны Артемию, как были свойственны и Нилу Сорскому, и в этом смысле он – вполне продолжатель направления последнего.

Однако, по воле судьбы, сторонник заволжской доктрины должен был явиться горячим защитником христианской обрядности, т. е. именно той стороны православия, которая была особенно дорога его бывшим противникам – иосифлянам. В самом деле, во время пребывания в Литве Артемию пришлось отстаивать даже такие внешние формы проявления религиозного чувства, как посты, к которым он сам прежде относился довольно легко, не говоря уже о почитании икон, креста, о значении заупокойных молитв, литургии и других вопросах, по существу своему отстоявших более или менее далеко от «умного делания», от благочестивых занятий подвижника, стремящегося к пути безмолвия и созерцания. Сообразив положение дела, Артемий выступил в роли защитника церковной обрядности, тем самым как бы приблизившись к интересам иосифлян, также ревниво оберегавших церковно-обрядовую внешность. Однако, если сходство между ним и защитниками старины и обнаружилось в единстве предмета (защита обрядности), – все же это сходство не дает никаких оснований к отождествлению его с иосифлянами, ибо:

1) защита обрядности не есть исключительное содержание посланий Артемия; нельзя не видеть, что у автора было более

возвышенное понимание религии, чем внешне обрядовое; это ясно, напр., из взглядов Артемия на нравственные принципы и нравственную деятельность или из отношения его к противникам: везде он проявляет гуманность, терпимость, стремление к тому, чтобы быть достойным высокого имени христианина, – черты истинного заволожца. При защите обрядности Артемий остается тем же заволожцем: отстаивая обряды, он не ограничивается приведением цитат из св. Писания с целью только оправдать существование того или другого обряда, а старается выяснить и внутренний смысл трактуемого обряда и значение последнего, как средства благочестивого упражнения и навыка в добродетельной жизни. Таковы, напр., его рассуждения о посте, где он не ограничивается ссылками на предание или на пример И. Христа, а считает нужным объяснить и значение поста, как упражнения в воздержании, и значение самого воздержания, как одного из способов нравственного перевоспитания. Равным образом, отстаивая православное учение о молитве, Артемий, с одной стороны, приводит доказательства из св. Писания, а с другой, – доказывает необходимость наружной, «телесной» молитвы, как средства, могущего создать известного рода молитвенное, религиозное настроение, благотворно действующее на душу человека и дающее возможность перехода к духовной молитве. То же можно отметить и в учении Артемия о кресте (почитание «образа креста» и «деяние креста»), иночестве и т. д. А это дает возможность довольно определительно установить, что и при защите обрядности Артемий иосифлянином не был.

2) Нельзя Артемия причислить к сторонникам старины еще и потому, что последние защищали все проявления старины, во всех сферах жизни, а Артемий был защитником исключительно православия. В его время в жизни русского общества было довольно много явлений, в большинстве своем шедших с Запада, против которых восставали защитники старины,⁶⁹⁷ как против нежелательных новшеств; некоторые из последних были осуждены Стоглавым собором. К подобным проявлениям новизны Артемий относится, по-видимому, довольно терпимо:

по крайней мере, у него не найдем обличения таких обычаев, как, напр., те, против которых полемизировал его друг – Максим Грек. Артемий вооружается лишь против тех западноевропейских идей, частью шедших в Литву, а из Литвы переходивших и в Московское государство, которые (идеи) вредили интересам православия. Правда, живя в Литве, находившейся под сильным влиянием Запада, Артемий едва ли мог бы здесь протестовать против более широкого круга жизненных явлений, чем религиозные идеи; но если даже не принимать в расчет литовских посланий, то и послания московского периода, со своей стороны, также не свидетельствуют об Артемии, как о противнике новизны. На этом основании В. М. Истрин признает Артемия «либералом»; «Артемий, сходясь с другими защитниками старины в деле защиты православия, отличается от них тем, что не обращает уже внимания на житейские проявления новизны, и с этой стороны может быть назван «либералом». Артемий, следовательно, опережает свой век».⁶⁹⁸ С этой мыслью можно согласиться, хотя я считаю вполне допустимым и другое соображение, – что Артемий потому не восставал против проявлений новизны, в виде разных бытовых отступлений и нововведений, что не считал заботу об этом своею прямою обязанностью. Ведь, если даже говоря о нестроениях среди священников, Артемий не считает себя вправе давать какие-либо указания по этому поводу,⁶⁹⁹ то тем менее мог он решиться обличать какие-либо новшества в жизни мирской, светской, от которой, по своему положению инок, он был далек. «Не имам бо зде пребывающаго места, но грядущаго взыскаем»,⁷⁰⁰ говорит Артемий, и эти слова хорошо характеризуют подвижника, чуждого мирских дел за исключением разве только таких, которые вредили вере, т. е. «душевредных» новшеств. Но если Артемий не обличал новшеств, то, очевидно, он вреда от них вере не видел или считал их мелкими заблуждениями, к которым он относился, как мы знаем, довольно снисходительно. Речь идет о новых обычаях, проявлявшихся в Московской Руси, может быть, в то время, когда Артемий от рационализма переходил к учению

заволжских старцев, заменяя общее свободомыслящее свое настроение в области предметов религиозных строгой заволжской доктриной, направлявшей пылкий ум по пути истинного понимания религии. Остатки прежнего вольномыслия были, вероятно, сильны еще в душе Артемия;⁷⁰¹ поэтому ему трудно было осудить новшества, против которых восставали одни только иосифляне.

Из предыдущего явствует, таким образом, что отношение Артемия к тогдашним течениям умственной жизни русского общества может быть в немногих словах выражено следующим образом: отправная точка его развития – влияние рационалистического направления, своего рода свободомыслие, приведшее его к исканию истины; в этом искании Артемий встречает учение мистиков, воспринимает его и понемногу освобождается от влияния рационалистического учения; наши данные застают Артемия и тот период его духовного развития, когда это освобождение почти уже совершилось и от прежнего остались лишь слабые следы. Учение заволжских старцев окончательно определило воззрения Артемия и проявилось в его посланиях. Полемическая деятельность, где Артемию пришлось отстаивать догматы и обрядность православия, внешним образом сближает его с сторонниками консервативного направления, но это сближение только внешнее, ибо Артемий вовсе не был защитником старины и даже в защите им обрядности виден заволжский старец. Соответственным образом определится и значение посланий Артемия в литературе Руси Московской: послания эти являются памятником, характеризующим одно из культурных направлений XVI века – заволжскую доктрину в её применении к литературной борьбе против проникновения шедших с Запада течений: в этой роли заволжская доктрина превращается, в пользовании её сторонника, в основание для защиты православия, но отнюдь не всей старины; она создает для автора посланий определенное религиозное настроение, с точки зрения которого он ведет свою полемику, являясь, по-видимому, вовсе не противником общего обновления жизни, лишь бы последнее не противоречило тем религиозным

убеждениям, которые представляются правильными его сознанию. Poleмика ведется в Литве и новые течения, очевидно, идут через Литву; обнаруживая это, послания Артемия подтверждают новый путь проникновения западного влияния, который открылся после прекращения сношений Новгорода с западной Европой. В ряду других данных,⁷⁰² послания указывают лишь на шедшее через Литву религиозное движение; но если вспомнить значение религии в жизни древнерусского человека, то будет ясно, что движение в области религии подготовляло почву для перемен в быту общественном и частном и шло об руку с последним.

Остается сказать еще несколько слов об отношении Артемия к юго-западной противолютеранской полемике его времени. Исторические условия этой полемики были указаны, когда речь шла о деятельности Артемия на пользу православия в Литве. Если же стать на точку зрения истории литературы, то окажется, что для своего времени послания Артемия – почти единственный (если не считать Курбского) полемический противолютеранский памятник. Предположение, что могли быть и другие, недошедшие полемические сочинения, мало имеет вероятности: во-первых, аналогия Московского государства, где также в это время было очень мало подобных сочинений,⁷⁰³ наводит на мысль, что таких сочинений было вообще мало по недостатку достаточно образованных людей, которые могли бы вступить в серьезную борьбу с новыми учениями. В Московском государстве просвещение не высоко стояло (вспомним заботы Стоглавого собора о насаждении училищ); то же было и среди православных южной Руси, где до основания острожского училища (в 1580 г.) не было школ, которые могли бы готовить поборников православия. Во-вторых, надо иметь в виду и вполне справедливую мысль А. Никольского,⁷⁰⁴ что «ревнители и защитники православия не встречали особенных, настоятельных вызовов со стороны протестантов к открытой, письменной борьбе с ними, и не видели, со своей стороны, в ней особенной нужды. Гораздо более было причин и настоятельных побуждений для них обратить все свои силы, все свое внимание на полемику с латинством, в которой нельзя

было не сознавать крайней нужды». В этой борьбе с латинством православные заключали союзы с протестантами, при чем «решительно объявляли, что союз православных с иноверцами не может быть под условием отречения первых от своей веры, и что настоящий союз их не более, как гражданский».⁷⁰⁵ Такие гражданские союзы заключались между православными и протестантами в целях защиты своих церковных и гражданских прав, одинаково нарушаемых их общими врагами – латинянами.⁷⁰⁶ Доказательством справедливости того и другого положения (недостатка православных книжных людей и вынужденной близости к лютеранам) служит известный поступок ревнителя православия Константина Острожского, поручившего «еретику» Мотовиле написать опровержение на книгу Скарги против православной Церкви.

При недостатке других полемических сочинений, можно сказать, что послания Артемия определяют собою содержание и направление тогдашней южнорусской противолютеранской полемики, если не считать еще посланий Курбского,⁷⁰⁷ который также полемизировал против лютеран. Но деятельность Курбского имела ту особенность, что она, строго говоря, не была полемикой по существу, т. е. серьезным опровержением мнений противников (путем приведения основательных доказательств ложности их мнений, путем приведения доводов в пользу мнений православных). Курбский имел своею главною заботою предостеречь единоверцев от увлечения новыми учениями; он «часто и ясно весьма сильно высказывает свой взгляд на лютеранство, его догматы и учения, на его последователей и проповедников, и по местам, делает краткие, но очень меткие замечания о характере и недостатках учения Лютерова»;⁷⁰⁸ так, напр., он доказывает в письмах к Кадиану Чаплию и к Острожскому, что лютеране отступили от свящ. Предания, что они произвольно толкуют и искажают Писание. Но делается все это вовсе не с целью убеждения лютеран, а именно в видах предупреждения православных от влияния лютеран. С этой же целью Курбский вообще ведет свою известную широкую просветительную деятельность, в которой сотрудником его был также и старец Артемий.⁷⁰⁹

Но если, кроме Курбского не было современных Артемию полемистов, то уже в самое ближайшее к нему время является сочинение священника острожского Василия: «о единой, истинной православной вере и о святей соборной и апостольской Церкви, откуда начало приняла, и како повсюду распростресея». Книга эта, написанная в Остроге в 1588 г. и там же напечатанная, в конце имеет две главы, направленные против лютеран⁷¹⁰ «о церкви или убо о храме молитвенном» и «о образах, рекше иконах». Естественно являющийся вопрос, – не встретится ли в этих главах следа влияния Артемия, старца Острожского, – получает утвердительное разрешение. Приведу в доказательство несколько выписок;

Р. Ист. Библия, т. VII, ст. 661: вся бо духовнаа от телеснаго раждаются, яко от голаго зерна клас. Тако бо упрежает всегда телеснаа духовных, видомаа невидомых. Якоже бо и в начале създания, впред Бог от персти сътвори тело Адаму, и потом дуну на лице его дух живота; а так держащеися единые истинныя веры сего чювственнаго видомага Иерусалима – сподобимся наследниками быти онаго мысленаго небеснаго Иерусалима. Сравн. Артемий, Р. Ист. Библия, т. IV, ст. 1445, 19–26.

Василий Острожский, Р. Ист. Библия, т. VII, ст. 734: вы же, возлюблении Господем, небеснаго звания сопричастницы, правовернии христиане, преставше от многопытного възыскания и неподобнаго словопрения, уразумевше от самага Христа Спаса нашего о Святом Духу богословия, и от самовидцов и служителей Слова Божественных ученик его, и прочих вкупе богоносных отец, от века восиавших, во всякой премудрости духовной и знаменотворении сими довлейтеся. Сравн. Артемий, ст. 1394: молю же всех, преставших от многопытнаго възыскания и неподобнаго словопрения, доволным быти еже от святых апостол и самага Господа речеными...

На ст. 917 Василий доказывает необходимость почитания икон примером скинии, сооруженной Моисеем, и храма Соломонова; чтобы не, распространять исследования, подробных сличений не привожу и ограничусь лишь указанием на ст. 1243–44 в посланиях Артемия, где находим те же доводы,

вообще повторяющиеся у него неоднократно. (См., напр., еще ст. 1271, 1282, 1301 и друг.).

На ст. 927, излагая вообще сходные с Артемием доводы, Василий пользуется и теми же доводами из патристических сочинений, что и Артемий, очевидно, черпая их из посланий последнего: «а яко Дамаскин глаголетъ: не описуем божества, не лжете слепии! Просто бо и невидимо и незрительно есть. Но плоти подобие написуем и покланяемся и верою славим рождшую Господа Чистую Деву». (Слово в слово то же у Артемия, ст. 1284,13–18). И раньше: «а если земнаго царя любящие не безчествуют образа его, – коль паче небеснаго безсмертнаго чтити подобает?! Яко бо почитание образа, также и безчестие на первообразное переходит, то есть на того, с чией особы образ написан есть»; последняя мысль повторена и на ст. 928: «яко почестъ образа, так и безчестие на первообразное въсходит» Сравн. Артемий, ст. 1253,34–38 и друг.

Приведенные сравнения, доказывающие, что Василий Острожский пользовался посланиями Артемия, дают основание заключить о справедливости имеющихя данных (Курбского, Копыстенского) в пользу того, что полемические произведения Артемия пользовались успехом у современников и ценились ими: ценность же их возвышалась тем более, что у Артемия в юго-западной литературе предшественников не было, а потому аргументы и приемы полемики приходилось создавать ему самому.

* * *

В качестве конечного результата вышеизложенного исследования, можно установить следующие выводы об Артемии и его литературной деятельности.

Во-первых, должно признать, что в московский период (т. е. в период жизни в московском государстве) Артемий одновременно подвергся влиянию двух доктрин: сначала – рационалистических учений, потом – школы Нила Сорского. Последнее влияние оказалось значительнее первого, о котором свидетельствуют лишь слабые следы в виде отдельных фактов и мнений Артемия, осужденных на Соборе 1554 года.

Во-вторых, в факте осуждения Артемия должно видеть не только результат партийной борьбы, высказывавшейся по отношению к Артемию и раньше (его удаление из Троицкого монастыря), но и следствие тех данных, какими располагал Собор в виде показаний свидетелей и самого Артемия.

В-третьих, литовский период деятельности Артемия доказывает, что после 1554 г. он от влияния рационалистических учений освободился вполне; взятая им на себя роль защитника православия побуждала его даже к защите обрядности, вообще отвергавшейся рационалистами и занимавшей второстепенное, подчиненное положение в доктрине мистиков.

В-четвертых, литературная деятельность Артемия представлена в виде дошедших 14-ти посланий, сохранившихся в одной только рукописи Ундольского; доказательством принадлежности этих посланий Артемию служат: 1) единство воззрений, источников и внешней формы посланий, приложимое к Артемию на основании других данных о личности его; 2) существование прямых указаний на авторство Артемия (в поморских ответах и Киевском отрывке).

В-пятых, хронологический порядок посланий наиболее вероятен следующий: 1) к вопросившему слова Божия – до 1551 г., 2) первое послание к Иоанну IV (ст. 1432–1441) – в конце 1551 г., 3) второе послание к Иоанну IV (ст. 1382–1390) – в 1552 г., 4) к неизвестному – в конце 1553 г., 5) к сущим в скорби – в конце 1553 г., 6) к брату отступившему – около 1560 г., 7) первое послание к Симону Будному (ст. 1423–1432) – в 1563 г., 8) второе послание к Симону Будному (ст. 1287–1328) – в 1564 г., 9–12) к Ивану Зарецкому, кн. Черторыйскому, Люторским учителям, Евстафию Воловичу – в конце 60 гг. XVI века; 13) к Курбскому и 13) послание-отрывок – около 1570 г.

В-шестых, главными источниками посланий Артемия были сочинения Исаака Сирина (по преимуществу в вопросах христианской морали), Василия Великого (тоже), Иоанна Дамаскина (по преимуществу в вопросах об основных положениях вероучения), Дионисия Ареопагита (тоже). Несомненно также пользование сочинениями: Нила Сорского, Никона Черногорца, Ефрема Сирина, Григория Богослова,

Иоанна Златоуста и других писателей как вселенской, так и русской церкви.

В-седьмых, послания Артемия, представляя по преимуществу содержание полемическое, направлены к защите православного вероучения (особенно обрядности) против шедших с Запада через Литву рационалистических учений (лютеранства, социнианства и друг.); в этом только заключается их роль и борьбе с Западом, обличений же бытовых проявлений влияния Запада в них не встречается.

В осьмых, обнаруживая в авторе главным образом сторонника школы Нила Сорского, послания Артемия дают возможность подкрепить и общий вывод о русских мистиках конца XV–XVI вв.: отождествление отличительных особенностей русских мистиков с византийскими невозможно, ибо и самый характер учения школы Нила Сорского и причины появления на Руси мистицизма вполне своеобразны и значительно разнятся от таковых же у византийских мистиков.

Приложения

I. Слово Иоанна Дамаскина «на жыды ѡ соуботѣ», по ркп. М. Синод Библ, № 442 (Горский, 156), XVI века

(л. 86 об.) сло^в мѣ на жыды ѡ соуботѣ

Соубота ҃ днѣ зове^тсѧ. ꙗвлѧе^т же сѧ покойще. в сѣ бо почи
бѣ ѡ дѣл свои^х ꙗко^ж ре^ч бж҃твеноѡ писаніи (sic). зане до ҃
днѣное чисма преидыи паки ѡбиде^тсѧ ѡ перьваго начнетъ. се
чисма чѣно в жидѣ^х боу повелѣвшѡ честі е. не ꙗко прилоучнѣ но
с тажьскы (sic) запрещеніе ѡ преступленіи. не просто же се
повелѣ. ннѣ – (л. 87) кои^х вин... дх҃овны^м же и прозорны^м
разѡмѣвающи^м. ꙗко^ж и мнѣ вѣдѣти грѣбомѡ да ѡ долни^х и
дебелы^х начнѡ. вѣды бѣ дѣбелое^ж и любоплотное и к вещи
всепреклонное и ілѣтескы^х людіи тѡ иде^ж и нерассудное. прьвое
бо да раб и въпраженое почиетъ ꙗко^ж пише^тсѧ поне^ж мѡжъ
правдив милѡетъ дш҃оу скота своѡго. коупно еже и праздно
имѡще^же ѡ вещи вертѣнїа. к боу съберѡтсѧ пѣми похвалами и
пѣтіи дх҃овными. и почитанѣи бж҃твены^х писанїа. всю седмицу
рекше недѣлю скончевающе и ѡ бозѣ препочивающе. а ꙗко^ж не
баше закона писаніе бѡдш҃но. ни соубота боу ѡлѡчена, егда
бѡдх҃овное писаніе мойсеѡ дастьсѧ ѡлѡчисѧ бѡ соубота. да
негли ѡ семь почитаніи к немѡ праздноѡють. иже не всего житїа к
боу ѡлѡчаю^т. иже не любо влѡцѣ ꙗко ѡцѡ работающе. но ꙗко
раби незнающе. аще и малѡ и хѡдѡ часть своего житїа к боу
ѡлѡчаю^т. и сею бож҃нїю ѡ те (sic) – (л. 87 об.) стоупне^м
ѡсѡженіи. прелщеніи. праведномѡ закон нележить но
неправедны^м. понеже правое мойсеи мѣ днѣм и дрѡгими мѣ
алчьбою пребы к боу. всѡко пощеніем томлашесѧ. законѡ не
томити себе в сѡботныи днѣ повелѣвшѡ. аще ли рекѡ ты прежде
закона се что ѡ фезвите илїи мѣ днѣ поу^тшествовавшѡ ѡ единой
ѡди. се бо не точїю алчьбою. но путшествоѡм. ѡ сѡбота^х мѣ
томивсѧ раздѣрѣши сѡботѡ. ти не разгнѣвасѧ на сего закон

давыи. но а́кы блѣти натрыжьненіе (sic). в хориви себѣ ꙗвѣ что ли ѿ данилѣ рекѣ. не три ли педѣли сътвори бе³ ꙗди. что ли в сыи ілѣ. не ѿбрѣза ли дѣтища в сѣботѣ аще са лѣчитъ и҃-го днѣ не и҃ли великоѣ пощеніе и҃же и҃м заповѣдано. аще в сѣботѣ припаде^т и҃ а҃лчю^т. не и҃ли и҃ерѣи и҃ левгити. дѣло^м скиніи расказати сѣботѣ ти бе³ вины сѣть. но и҃ ско^т аще во преровѣ впаде^т в сѣботѣ и҃^м извлечетъ бе³винен. а презоривыи ѿсѣ – (л. 88) жен. что же всѣ излѣ не зѣ днѣи бж҃іи киво^т ѿбносаше и҃ерѣишскіа стѣны ѿбхожахѣ. в ни^х всако баше и҃ сѣбота но ꙗко^ж рѣ^х. праздѣни дѣла^ма к боу. да поне малѣишѣю часть семѣ ѿдада^т и҃ почиють раби^ж и҃ вопраженоѣ сѣботноѣ примышленоѣ соблюденіе дѣтскы^м. еше и҃ по^д вещьми оутвари сеа. порабльшеса плотны^м а ничто^ж выше плоти и҃ писмени домыслити могѣщи^м. егда же прїиде кончина лѣтѣ. посла бѣ снѣа своего единочадаго ражающеса ѿ жены члѣка бывшаго по^д законом^м, да по^дзаконныа и҃скупить. да снѣвлѣніа прїиме^т. елико бо прїаша и҃ дасть ны власть чадом^м бж҃іим быти. вѣрѣющыи^м к немѣ. ꙗко^ж еше пѣсмы раби но снѣве. не еше по^д законом^м но по^д блѣгтію есмы. не одинако ѿчастьнѣ работающе боу бож҃зною. но всеа^м жи́зни лѣто семѣ. възлагати должни. и҃ прѣно раба гнѣва рекѣ. и҃ желованіа ѿ грѣха преоуставающе. а́кы боу праздновати прѣно велашѣ (л. 88 об.) жалованіе же прѣно к боу протажѣще. а гнѣв на бж҃іа врагы вѣѣрѣжающа. а вѣпраженное еже е҃ плот. такоже ѿ работы грѣховныа покающе. а бж҃твены^х повелѣніем. послѣговати велаше. се дх҃овны^м на^м велит х҃в закон, и҃ и҃ж сохрани^т мимо вышнѣи мойсеѣва закона быша пришедшѣ бо съвершеному частное оупразднитса. и҃ покровѣ законномѣ. спсѣова дѣла распа^та и҃ дх҃оу ѿгнѣны ꙗзыки и҃зыяснившѣ писма оупраздниса. плотнаа оусташа. и҃ работныи закон скончаса. ти закон свободныи на^м дасть и҃ празднѣем совершеное покойще члѣкаго ества. рекѣ въстанныи днѣ. в нѣже наш г҃ь іс х҃с жизненыи первородец х҃с спсѣ в ѿбѣщаню причасть вовеле. и҃же дх҃овнѣ

боу слѣжать в нюж са^м прѣтча нашъ вѣстав ѿ мртвы^х вниде ѿверзѣше^мсѧ е^мѡ нб^ны^м двере^м. ѿдеснѡ ѿца сѣдѣ плотию иде^ж и дх^овны твораще зако^н (л. 89) внидѣт. вѣстн^жо ꙗко семо ч^исма. всеприсѣщнаго лѣта ꙗвле^т. ꙗко^ж рече мѡдрыи солома^н дати чѣсть седми таче ѿсми. и бг^огл^нныи двѣ^д ѿ ѿсмѣм ѿ пр^иидѣщи^м мерьтвы^х вѣскр^ніе оустроене поѡше з^ѣ оубо праз^днованіе дѣѡти ѿ плотны^х а ѿ дх^овны^х прилежати.

II. Исаака Сирина слова 25, 26, 27, 28 и 29, по ркп. И. П. Библ., № Q. I, 207, 1416 года

(л. 122 об.) тѡжде ѿ триѣ^х ѡбразѣ^х разѡма ѡ различі дѣаніа и^х и разѡмов и^х. ѡ ѡ вѣрѣ дш^евнои. и бг^атствѣ тайн^нѣм съкр^венѣмъ е^и. и колико разнѣствѣтъ разѡм мира сегѡ в ѡбразѣхъ свои^х простѡты вѣры, слово кѣ.

III. Из послания Иоанна Дамаскина к Козьме, епископу маюмскому, по ркп. И. П. Б. Q. I, 874, XVI-го века

(л. 108) ѡ разѡмѣ.

IV. Из Диоптры инока Филиппа, по ркп. М. Синод. Библ. № 930 (Горск. и Невостр. № 170), конца XV в.

(л. 16 об.) Слово в^ѣ стихове а^ѣ и па^ѣ сѡ ч^ѣ и па^ѣ.

V. Слово Иоанна Дамаскина «ѡ крѣстѣ еже и ѡ вѣрѣ», по ркп. М. Синод. Библ. № 168, XIII века.

(л. 124 об.) ѡ крѣстѣ еже и ѡ вѣрѣ.

VI. Слово Иоанна Дамаскина: «ѡ икона^х се же и ѡбразѣ и^х», по ркп. И. П. Б. Q. I, 874, XVI века.

(л. 68 об.) слѡ^в мѧ ѡ икона^х се же и ѡбразѣ и^х.

VII. Слово И. Дамаскина: «ѿ стѣ^х и ѿ мощех и ѿ чести», по ркп. М. Синод. Библ., № 442, XVI века.

(л. 7 8) слѡ^в мѣ. [ѿ] стѣ^х и ѿ мощех и ѿ чести.

VIII. Из Постнической книги Василии Великого глава: «како подобает оукрашену быти мниху», по ркп. Чудова монастыря, № 10, 1388 года.

(л. 187 об.) Тогоже васильѧ з^ѣ постничествѣ. како подобает оукрашену быти мниху.

IX. Слово Иоанна Дамаскина: «ѡко нѣсть злѣ винен бѣ», по ркп. М. Синод. Библи., № 442, XVI века.

(л. 84 об.) Сло^в мѣ. ѡко нѣсть злѣ винен бѣ.

X. Исаака Сирина, слово 80-ое, по ркп. М. Синод. Библи., № 437, XV–XVII вв.

(л. 331) сказаніе ѡбразованн добродѣтели и каа крѣпость коегождо их и кое различіе. слово г҃.

XI. Исаака Сирина, слова 15 и 16-е, по ркп. М. Синод. Библи., № 457, XV–XVI в.

(л. 67 об) Тогожде ѡ различіи иже в безмолвіи расжжденіа и ѡ оумнѣи власти и доколѣ имать сѣя власть еже двигнѣти своа движеніа в различіи ѡбраз млѣтвнѣх. и кѣи есѣтвѣ данѣи предѣл млѣтвнѣи и даже и доколѣ ѡбладаеть в то^м молитиса. и е҃гоже прехода предѣла не быти сеи млѣтвѣ. аще и нарицаніем млѣтва глѣтса свершаемое сло^в е҃.

XII. Симеона Нового Богослова о молитве, по ркп. М. Синод. Библи., № 950 (XV века).

(л. 101) Тогожѣ симеѡна ѡ млѣтвѣ.

XIII. Симеона Нового Богослова о созерцании, по ркп. М. Синод. Библи., № 950 (XV века).

(л. 78 об). ѡ мысленем ѡкровении дѣистьвнаго бжѣтвнаго свѣта и дѣлании ѡмнѣм же и бжѣтвеном добродѣтелнаго живота. слово е҃.

XIV. Из глав Григория Синаита о безмолвии, по ркп. М. Синод. Библи., № 923 (Горк. 172), XV века.

(л. 78) о҃ томѣ како по^дбаеть деіствовати млтвѣ. в҃.

Примечания

¹ - Первая цифра (большая) везде означает столбец изданного текста (в Р. Ист. Библ.), вторая (меньшая) – строку. В тех случаях, когда сплошной текст столбца прерывался заглавием, последнее принималось в расчет строк.

² - Хотя встречается и в др-р. памятниках (Е. Ф. Карский. «Белорусы», т. I., стр. 44).

³ - При этом замечу, что в отмеченных местах мы находим преимущественно указания на обстоятельства личной жизни автора; что же касается его идей, образа мыслей, то данные по этому вопросу должны быть рассмотрены отдельно – тогда, когда личность предполагаемого автора (Артемия) будет определена, и в связи с ходом развития его взглядов.

⁴ - А. А. Э., т. I., стр. 256.

⁵ - «Артемий, игумен Троицкий», стр. 79–81.

⁶ - Страницы при цитовании указаны по 3-му изд. Устрялова, СПб. 1868 года.

⁷ - Припомним при этом отзыв преосв. Макария: «Вообще, вся история Курбского дышит очевидным пристрастием к людям его партии и почему-либо ему близким и нескрываемой ненавистью к Иоанну IV, его отцу и деду, – великим князьям Московским, на которых тогдашние наши бояре, потомки бывших удельных князей, смотрели не иначе, как на незаконных нарушителей их стародавних прав и как на грабителей. А потому в Истории этой не мало известий, иногда только неточных, иногда искаженных, а иногда в совершенно ложных и вымышленных» (И. Р. Ц., т. VI., стр. 169–170).

⁸ - Р. Ист. Библ., т. IV., ст. 913.

⁹ - Названное сочин., стр. 221.

¹⁰ - Там же, стр. IX.

¹¹ - Там же, стр. XVII–XXVIII; напечатано по ркп. М. Син. Б., № 157, с вариантами.

¹² - Там же, стр. XXI.

¹³ - Там же.

- 14 - Там же, стр. 226.
- 15 - Там же.
- 16 - По ркп. И. П. Б. 1721 г., Ф. I, 425; там же, стр. XXXIX–XLII.
- 17 - Там же, стр. XL.
- 18 - Стр. XLIII–CXXV.
- 19 - Стр. LXXVII.
- 20 - Стр. LXXVIII–LXXIX.
- 21 - Приемы эти охарактеризованы С. А. Белокуровым на стр. 218–219.
- 22 - Там же, стр. 218.
- 23 - Стр. 126.
- 24 - Стр. 429–476.
- 25 - «Склонность к критике церковных писаний и обрядов, попытки найти своим умом другие точки воззрения, отличные от тех, какие приняты Церковью, сопоставление противоположностей, стремление к одухотворению Церкви».
- 26 - Стр. 441.
- 27 - А. А. Э., т. I., стр. 251.
- 28 - Стр. 445.
- 29 - Стр. 439.
- 30 - «Артемий, игумен Троицкий», стр. 80.
- 31 - Волог. Еп. Вед. 1868 г., № 15, стр. 393.
- 32 - Ист. Р. Ц., т. VI., стр. 261.
- 33 - Там же, стр. 261–262.
- 34 - Ист. Р. Ц, т. IX., стр. 338–339.
- 35 - Тр. Киев. Д. Акад. 1876 г., кн. 2, стр. 230.
- 36 - Чт. в Общ. Люб.-Дух. Просв., кн. 9, стр. 286–300.
- 37 - В. Жмакин: «Митр. Даниил», стр. 462.
- 38 - Ж. М. Н. Пр., 1887, ноябрь, стр. 47–64.
- 39 - «Артемий, иг. Троицкий», стр. 13.
- 40 - Р. Ист. Библи., т. IV, ст. 1359–1373, 1382–1390, 1390–1400, 1400–1420, 1432–1441.
- 41 - Цитов. сочин., стр. 79.

- ⁴² - Там же, стр. 85.
- ⁴³ - Ф. Калугин: «Зиновий, инок Отенский», стр. 73.
- ⁴⁴ - Стр. 111–112 и 126–128.
- ⁴⁵ - Ч. II, гл. VI, стр. 95.
- ⁴⁶ - «Материалы для истории Стоглавого собора», Ж. М. Н. Пр. 1876 г. июль–авг.
- ⁴⁷ - Тр. Киев. Д. Акад. 1862 г., кн. I–III.
- ⁴⁸ - «Ист. церквей гельветического исповедания в Литве», Чт. М. Общ. Ист. и Др., 1847, кн. 8.
- ⁴⁹ - «Ист. Р. Лит.», т. II, гл. XIV–XVI.
- ⁵⁰ - Ист. Р. Ц., т. II.
- ⁵¹ - См. еще В. Ф. Боцяновский: рецензия книги Калугина в Ж. М. Н. Пр. 1894 г., ноябрь; мои замечания по поводу высказанной здесь гипотезы о возможности приписать авторству Артемия «Многословное Послание» – в Изв. Отд. Р. яз. и слов. 1905 г., кн. II. Весьма ценна также небольшая статья В. М. Истрина в Зап. Нов. Унив. за 1900 г. – отзыв о студ. сочинении об Артемии.
- ⁵² - Е. Е. Голубинский (Ист. Р. Ц., т. II., I, стр. 832, на основании послесловия к ркп. 1543 г. Царского (Строев, № 25) говорит, что Артемий был постриженником прп. Корнилия Комельского и что он в 1536 г., по благословенно преп. Корнилия, перешел из монастыря последнего в одну из пустыней вблизи Кирилло-Белоз. монастыря, именно Порфириеву: предположение вероятное, ибо Артемий позже удалялся в ту же пустынь.
- ⁵³ - И. П. Хрущов: «О сочинениях Иосифа Санина», стр. 188.
- ⁵⁴ - Там же, стр. 191.
- ⁵⁵ - Н. Хлебников: «О вл. общ. на орган. госуд.», стр. 138–139.
- ⁵⁶ - Хрущов цитов. сочин., стр. 188.
- ⁵⁷ - Макарий. Ист. Р. Ц., т. VII, стр. 40.
- ⁵⁸ - А. А. Э., т. I, стр. 201.
- ⁵⁹ - Там же.
- ⁶⁰ - Ср., напр., начало послания к Черторыйскому, ст. 1266.

- ⁶¹ - Сказ., стр. 117.
- ⁶² - Р. Ист. Б., т. IV, ст. 1261.
- ⁶³ - Е. Е. Голубинский. Ист. Р. Ц., т. II. ч. 1, стр. 832: на основании слов самого Артемия (1440,14–15), а также списка игуменов Корнилиева монастыря (Строев, списки иерархов и настоятелей, ст. 750).
- ⁶⁴ - Р. Ист. Библи., т. IV, ст. 1440,13–15.
- ⁶⁵ - Сочин., т. I, стр. 189–191.
- ⁶⁶ - Ж. М. Н. Пр., 1887 г., ноябрь, стр. 50.
- ⁶⁷ - А. А. Э., т. I, стр. 246.
- ⁶⁸ - Так полагает Занков: Ж. М. Н. Пр. 1887 г., ноябрь, стр. 50.
- ⁶⁹ - Ист. Р. Ц., т. II, ч. I, стр. 833.
- ⁷⁰ - Р. Ист. Библи., т. IV, ст. 1382–1390.
- ⁷¹ - Р. Ист. Библи., т. IV, ст. 1432–1441.
- ⁷² - Занков желает видеть в этом вопросе царя иронию (цитов. статья, стр. 56): вряд ли это так, хотя возможно, что отношение царя к Артемию под влиянием доклада Симеона и Сильвестра о том, что Артемий «говорил недобро», – могло измениться в сторону большей холодности.
- ⁷³ - Голубинский, т. II, ч. I, стр. 629–632.
- ⁷⁴ - А. С. Павлов: «Ист. очерк секуляризации», стр. 84.
- ⁷⁵ - А. С. Павлов: там же, стр. 101.
- ⁷⁶ - Там же, стр. 126.
- ⁷⁷ - Курбский, стр. 116.
- ⁷⁸ - А. А. Э., т. I, стр. 251.
- ⁷⁹ - Там же, стр. 247.
- ⁸⁰ - Там же, стр. 249.
- ⁸¹ - Сказания, стр. 117.
- ⁸² - А. А. Э., т. I, стр. 251.
- ⁸³ - «Артемий, игумен Троицкий», стр. 40.
- ⁸⁴ - А. А. Э. т. I, стр. 249.
- ⁸⁵ - «Макарий, м. всероссийский», Чт. Общ. Люб. Дух. Просв., 1880 г., кн. IX, стр. 293.

⁸⁶ - «Твое теплое заступление похвалием, нерадующежеся о нападении враг» (Р. Ист. Б., т. IV, стр. 1382).

⁸⁷ - Р. Ист. Б., т. IV, стр. 1386.

⁸⁸ - Там же.

⁸⁹ - Там же.

⁹⁰ - «Такоже и аз, грешник, вем себе достойна всякого томления, занеже съгреших Господеви. Но тебе, православному царю, нест достойно предати неверных ряди клевет ложно съставленных... Нам лучшее подобает внимати слышавшим Господа рекша: враждующи на мене говорят не так, как аз говорил» (стр. 1438–1439).

⁹¹ - А. А. Э., т. I, стр. 249.

⁹² - Там же, стр. 247.

⁹³ - Там же.

⁹⁴ - Р. Ист. Б., т. IV, стр. 1387.

⁹⁵ - Там же, стр. 1397.

⁹⁶ - Курбский, стр. 118.

⁹⁷ - Там же, стр. 119.

⁹⁸ - Цитов. сочин., стр. 41.

⁹⁹ - Ист. Р. Ц., т. IV, ст. 261.

¹⁰⁰ - Цитов. сочин., стр. 41.

¹⁰¹ - Ник. Лет., стр. 232 (по изд. Арх. Ком.).

¹⁰² - А. А. Э., т. I, стр. 250.

¹⁰³ - Срав. Голубинский, т. II, стр. 836: «после того как (Башкин) пришел или приведен был в раскаяние, он и мог быть научен монахами волоколамскими, которые были защитниками вотчинновладения монастырей, чтобы оклеветать Артемия».

¹⁰⁴ - А. А. Э., т. I, стр. 251.

¹⁰⁵ - Ср. Занков, Ж. М. Н. Пр., ч. 254, стр. 55.

¹⁰⁶ - Курбский, стр. 117.

¹⁰⁷ - А. А. Э., т. I, стр. 251.

¹⁰⁸ - Там же.

¹⁰⁹ - Цитов. сочин., стр. 66.

¹¹⁰ - Нектарий Ферапонтовский игумен в 1540 г. (Строев, Списки иерархов, стр. 82).

¹¹¹ - А. А. Э., т. I, стр. 251–252.

¹¹² - Цитов. сочин., стр. 67.

¹¹³ - Цитов. сочин., стр. 68.

¹¹⁴ - Р. Ист. Б., т. I, ст. 1417–1418.

¹¹⁵ - Цитов. сочин., стр. 54.

¹¹⁶ - А. А. Э., т. I, стр. 252.

¹¹⁷ - Там же, стр. 254.

¹¹⁸ - Там же.

¹¹⁹ - Сказания, стр. 118.

¹²⁰ - Иона Щелепин, бывший игуменом 1546–49 г. (Строев, списки иерархов, стр. 138).

¹²¹ - А. А. Э., т. I, стр. 252.

¹²² - Цитов. сочин., стр. 69.

¹²³ - Лаврентий – Корнильевский игумен с 1538 г. по 16 мая 1548 г. (Строев, списки иерархов, стр. 750).

¹²⁴ - А. А. Э., т. I, стр. 252.

¹²⁵ - С. Садковский, цитов. сочин., стр. 70.

¹²⁶ - А. А. Э., т. I, стр. 252.

¹²⁷ - Там же.

¹²⁸ - Именно в XV слов II тома (по изд. Прав. Соб.), где от лица Богородицы говорится: «тогда мне, еже о тебе чаще певаемое: радуйся, благоприятно будет, егда увижу тя делом совершающа моею рождества заповеди и отступивша всякия вкупе злобы» и пр.

¹²⁹ - А. А. Э., т. I, стр. 252.

¹³⁰ - А. А. Э., т. I, стр. 252–253.

¹³¹ - Не могу при этом обойти молчанием мнение свящ. Садковского, который из показания Симеона выводит не только отвращение Артемия к жестоким мерам наказания еретиков, но и сочувствие его некоторым пунктам учения еретиков (цитов. сочин., стр. 73). Может быть, Артемий и был близок к тогдашним еретикам, но в этом месте судебной грамоты нет решительно

никаких данных, которые бы подтвердили мысль о. Садковского. В доказательство последней свящ. Садковский ссылается на оговор со стороны Башкина, но этот оговор был сделан под пыткой и, может быть, подсказан Башкину недоброжелателями Артемия, а на соборе не подтвердился, наконец, и ересь Башкина – учение антитринитарианское, а не ересь жидовствующих, о которой упоминается в соборной грамоте. Феодосий Косой, проводивший взгляды жидовствующих, есть вероятный адресат одного из посланий Артемия; свящ. Садковский и ссылается на это послание, где Артемий называет адресата сообщником в страданиях и говорит, что прежде он, Артемий, «в неких речах не разнствовал с неправедными науками» (Р. Ист. Б., т. IV, ст. 1420). Можно было бы и еще привести доказательства из разбора судебной грамоты (об этом после) и было бы доказано этим, что Артемий был действительно близок к учению еретиков, но, повторяю, видеть в данном пункте грамоты то, чего в ней нет, – это значит перетолковывать её по своему желанию, а желаниям может и предела не быть.

¹³² - А. А. Э., т. I, стр. 253.

¹³³ - А. А. Э., т. стр. 253.

¹³⁴ - Там же.

¹³⁵ - Цитов. сочин., стр. 76.

¹³⁶ - А. А. Э., т. I, стр. 353.

¹³⁷ - И. Р. Ц., т. II, ч. I, стр. 863.

¹³⁸ - Р. Ист. Б., т. IV, ст. 1373.

¹³⁹ - Сказания, стр. 118–119.

¹⁴⁰ - Там же.

¹⁴¹ - В. М. Истрин в рецензии моей студ. работы (стр. 4) посылает мне такой упрек: «напрасно только автор старается набросить на иосифлян тень подозрения в лжесвидетельстве. Партия иосифлян, если и может подвергаться упрекам в жестокости, то это все-таки исходило из чистых побуждений. Иосиф Волоцкий был убежденный прямолинейный человек, а если его последователи и не могли сравниться с ним в энергии, то во всяком случае у нас нет оснований обвинять их в

намеренном лжесвидетельстве. В борьбе страстей все крайности кажутся борющимся вполне обычным явлением». Согласимся, что «крайности» – предубеждение судей и почти враждебное отношение их к Артемию и перечисляемые здесь проявления этого пристрастного отношения; но поведение Нектария на суде я не могу считать такой «крайностью»: это форменный лжесвидетель, приводящий обвинения, которые не подтверждаются его же свидетелями, или такие, ответ на которые замалчивается собором. Подтверждение своему мнению, высказанному в 1899 г. в студ. работе, нахожу в словах авторитетного исследователя истории русской церкви: «действительно, оказывается вероятным допустить, что Артемий, не быв единственно жертвой клеветы, был в большей или меньшей степени оклеветан» (Е. Е. Голубинский, т. II, ч. I, стр. 836); только акад. Голубинский главнейшим клеветником считает Башкина.

¹⁴² - Ист. Р. Ц., т. II, ч. I, стр. 875.

¹⁴³ - Дробя обвинения, возведенные на Артемия, на две группы: на неимеющие прямого отношения к его образу мыслей и на имеющие отношение, по которым он был осужден, как отступник православия, свящ. Садковский утверждает, что «сам собор не смотрел на него, как на еретика, в собственном смысле этого слова» (стр. 83). Но в соборном приговоре встречается наименование мнений Артемия еретическими; да и не понятно было бы в таком случае (если бы справедливо было суждение о. Садковского) то наказание, которое наложено на Артемия, в те меры разобщения с внешним миром, какие принял для него собор. Свящ. Садковский полагает, что Артемий был не еретиком, а лишь последователем заволжских старцев, развившим «более, чем следовало» учение сих последних. Но, признавая «акт близости Артемия к рационалистам и существование у него рационалистических мнений, не проще ли было бы объяснить появление последних влиянием рационалистических учений: суждение о. Садковского о том, что из учения о внутреннем делании Артемий пришел к отрицанию заупокойных молитв, а из «непризнания особенной важности за церковно-обрядовой стороной религии» – к легкому

взгляду на посты и к сочувствию еретикам (стр. 85), – это суждение гипотетично и оставляет простор недоумениям, разъяснить которые не подумал свящ. Садковский: не легко было бы, напр., согласовать с учением заволжских старцев отрицание крестного знамения или даже значения заупокойных молитв. Еще дальше свящ. Садковского идет В. Жмакин, признающий идеи Артемия тождественными с идеями Нила Сорского. Вот слова этого исследователя: «дело Артемия прекрасно характеризует свое время. Оно показывает, какие быстрые шаги делал у нас односторонний религиозный консерватизм, боявшийся всякой новой, хотя бы то здоровой мысли. Те идеи, которые позволял раньше проповедовать открыто преп. Нил Сорский и заслужил тем уважение всего современного общества, те же самые идеи, спустя полвека, осуждаются, как ересь» («Митр. Даниил», стр. 461). Но произносить такое суждение это значит не считаться вовсе с обстоятельствами дела; правда, Жмакин заподозривает судную грамоту, но без всяких оснований, и, лишив себя одного из главнейших источников, создает самостоятельные догадки: произвол, едва ли допустимый в науке.

¹⁴⁴ - В. М. Истрин, отрыв о студ. сочинении, стр. 4.

¹⁴⁵ - Еще: Симеон слышал, что Артемий во Пскове «говорил недобро» (А. А. Э., т. I, стр. 249); царь, после доклада Симеона и Сильвестра, «нача примечати учения слабостная» у Артемия (там же, стр. 247).

¹⁴⁶ - Собр. др. грамот гор. Вильно и друг., т. I, № 26; см. также и стр. XXV.

¹⁴⁷ - Там же.

¹⁴⁸ - Ив. Соколов: «Отношение протестантизма к России в XVI и XVII вв.», М. 1880 г. И. Чистович: «Очерк истории западно-русской церкви», СПб, ч. I, 1882 г.; ч. II, 1884 г. Н. Н. Любич: «История реформации в Польше. Кальвинисты и антитринитариане», Варш., 1883 г. Его же: «К истории иезуитов в лит.-русских землях в XVI в.», В., 1888 г. Его же: «Начало католической реакции и упадок реформации в Польше», Варш., 1890 г. См., кроме того, еще статьи Емельянова, Малышевского,

А. Никольского (в Тр. Киев. Д. Акад.), Кареева («Очерк ист. реформ. движ. и катол. реакции в Польше», М, 1886 г.), Левицкого (Киев. Стар., 1882 г.), Лукашевича, Папкова («Братства»), Харламповича и мн. друг.

¹⁴⁹ - А. А. Папков: «Братства», стр. XIV–XV. За время до соединения Литвы с Польшей насчитывается 16 литовских князей, принявших православие. XIII век дает ряд имен князей, принадлежащих к православию: Войшелг, сын Миндовга, Довмонт-Тимофей Псковский, Ромунд-Лавр Тройденович и др. (Там же; см. еще Чистович, т. I, стр. 16–18). Проникновение православия в Литву и распространение его там объясняется, конечно, постоянными сношениями двух соседних государств: торговыми и военными соприкосновениями, родственными связями литовских и русских князей. (Собр. др. гр. и актов г. Вильно и друг., ч. I, стр. XI). Преосв. Макарий приводит перечень имен православных литовских бояр: князья Острожские, Друцкие, Соколинские, Горские, Четвертинские, Любецкие, Подбереские, Заславские, Стародубские, Сангушки, Слуцкие, Бельские, Сапеги, Мстиславские, Забражские, Пинские, Корецкие, Подубенские и мн. друг. (Ист. Р. Ц., т. IX, стр. 2).

¹⁵⁰ - Чистович, т. I, стр. 18.

¹⁵¹ - Хотя и есть известия, что при введении католичества Ягеллом в Вильне оставалась половина всех жителей православными (Л–сь Даниловича, стр. 204: Собр. гр. Вильно, т. I, стр. XXXVII) и хотя Бельский, польский летописец, говорят, что при Ядвиге окрещено было только 30.000 человек, кроме тех, которые были окрещены в русскую веру (см. там же), однако сохранилась и такая грамота (1387 г.), где король дает клятву обращать подданных своих в повиновение римской церкви и даже принуждать – *immo compellere* (см. там же, стр. XLV). Грамота запрещает между прочим и смешанные браки (между лицами восточно-православного и западно-католического исповедания) и, в случае нарушения запрещения, разрешает даже насильственное обращение в католичество того из супругов, который принадлежит к греко-православной церкви. Таким образом, католическое исповедание сразу становится

господствующим и получает ряд привилегий. В своей ревности прозелита Ягелло издает в 1413 году известное городельское постановление, закрывающее доступ к государственным должностям для лиц не католического исповедания: *et huiusmodi dignitarii non eligantur, nisi sint fidei catholicae cultores et subjecti sanctae romanae ecclesiae, nec etiam aliqua officia terrae perpetua, ut sunt dignitates castellanatus etc., nisi christianae fidei cultoribus conferantur... Praeterea praedictis libertatibus, privilegiis et gratiis tantummodo illi barones et nobiles terrae Lithuaniae debent uti et gaudere, quibus arma et clenobia nobilium regni Poloniae sunt concessa, et cultores christianae religionis, romanae ecclesiae subjecti et non schismatici vel alii infideles.* (Макарий, т. IX. стр. 10).

¹⁵² - Правда, стеснительные меры относительно православия на деле не всегда соблюдались, а городельское постановление впоследствии даже было отменено, однако интересы православия все же терпели постоянно в Литве немалый ущерб. Начать хотя бы с того, что оно не имело здесь государственного значения. Литовский митрополит поставлялся константинопольским патриархом и затем последний не вступал ни в какие отношения к литовской иерархии и пастве. Между тем римский первосвященник имел огромное влияние и на поставляемое им духовенство и на народ и на правительство. Духовные лица римского исповедания являлись постоянно советниками короля, принимали самое широкое участие в делах государственных и пользовались значительным влиянием в делах управления. Православные же иерархи были лишены этих прерогатив. Преосв. Макарий (т. IX стр. 6) справедливо замечает, что, несмотря на многочисленность в Литве русского духовенства и монашества, из него не выделялось почти вовсе лиц, которые посвящали бы себя исключительно делу проповеди на защиту православия, на борьбу за него. Между тем, латинское духовенство, особенно монашеские ордена, ревностно вело дело пропаганды католицизма. В конце XVI в., напр., бержардины и францискаацы действовали в этом направлении с большим успехом, особенно в низших слоях общества. «Читая донесения о подобных совращениях», замечает один новейший исследователь этого вопроса:

«несмотря на крайнюю сухость этих донесений, невольно рисуются в уме картины унижений и притеснений, которым предварительно подвергался этот подневольный народ, его отчаянье и слезы, прежде чем отречься от веры своих отцов». (Н. Н. Любович: «К ист. иезуитов в литовско-русских землях в XVI в.», стр. 13. Автор приводит между прочим образчик донесения одного францисканского монаха (ркуп. Ватик. Арх., Nunz. di Polonia, I. XVI, p. 563) об обращенных им в католичество лицах в Вильне: In primis anno MDLXXIX: 1) 13 decembris: Sophia antea vocata Agaphia de Potocko, famula d. Gasparis Chlodzienski, schisma Ruthenicum revocavit. 2) Eodem die Ioannes, cocus supradicti domini, Ruthenus, agnoscens fallaciam doctrinae Ruthenicae, catholicae fidei adhaesit. 3) 14 decembris. Thomas antea vocatus nomine Ruthenico Buas de Witewsko, diocesios Wilnensis, homo laboriosus ex schismate Moscarum conversus. 4) Eodem die. Simon, antea vocatus Siemien, famulus d. Gasparis Chlodzinski, schisma Graecorum revocavit... Anno Domini MDLXXX. 6 marcii. Ancilla quaedam d. Iacobi Iarmola peliificis civis Wilnensis, nomine Dorothea ex patre Levon Ruthenico... pertinaciam ruthenicam ommisit» и т. д.).

¹⁵³ - Кроме того, право подаванья немало вредило православию. Православные монастыри и церкви сдавались в аренду князьями и частными лицами, на земле которых они находились (Макарий, т. IX, стр. 12). Церковные должности раздавались лицам, зачастую не имевшим к Церкви ни малейшего отношения, прославившимся на войне, иногда не принадлежавшим даже к духовному званию и именовавшимся «нареченными» епископами. Это право подаванья приносило двоякий вред: одаренный им спешил извлечь как можно больше выгод из своего материального положения и потому закладывал и продавал движимое и недвижимое церковное имущество, чем церкви и монастыри приводились в полное разорение. Система кормления, существовавшая в московском государстве, и зло, приносимое ею, были малозначительны в сравнении с этим злом: там дело шло об отдельных городах и провинциях, которые все же не могли быть использованы воеводами-кормленщиками вполне и безнаказанно; о подаванье церквей в

монастырей лишало их в конец средств, не говоря уже о том, что такое ограбление их тяжело должно было действовать на настроение лиц, горячо преданных своей религии. Другое и еще большее зло состояло в том, что недостойные иерархи, назначаемые часто один при жизни другого, еще до смерти предшественника, не стояли вовсе на высоте своей задачи. Заботясь о личных материальных благах, они оставляли без внимания духовные интересы своей паствы и были сами по большей части лишены выдающегося развития и дарований. Такие пастыри, конечно, не могли противоборствовать и католицизму и протестантизму и всем вообще нападкам на православие: они были для этого слишком ничтожны, слишком неразвиты. Все это, конечно, только деморализовало духовенство и не мало вредило интересам православия.

¹⁵⁴ - «Ист. реформ. в Польше. Кальвинисты и антитринитариисты», стр. 73.

¹⁵⁵ - Отрывки из сочинения Михалона напечатаны во II т., V отд. Арх. ист.-юрид. свед. о России. Выбираю из них места, наиболее характеризующие внутреннее состояние Литвы в рассматриваемую эпоху: «*Nostros (Lithuanos) vero, non quidem magistratus, sed ipsa intemperies perdit potatores, aut mutua arma inter potandum enata, dies ab aquae ardentis potu inchoatur. vinum vinum adhuc in lectis clamantes. bibitur deinde viris a viris, feminis, juvenibus in plateis, foris, secus vias, quo infecti nihil post agere possunt, quam dormire, ac qui huic malo semel assuefit, in eo crescit potandi continenter cupiditas (pag. 30–32). Justitia quoque praestant nobis Tartari, nam reddunt unicuique statim, quod ipsius est apud nos vero capit iudex docimam partem rei iudicatae, ab actore innocente, quae iudicis merces appellatur peressud (pag. 34). Inluria affectus aut totum raptori permittit, aut vi vel fraude par refert (pag. 33). Nos nec bello nec pretio acquisitos, nec exteroa, sed nostrae gentis et religionis, orphanos, egenos, conjugii ancillarum irretitos, tenemus in servitute perpetua, abutimur autoritate in eos nostra, dum eos cruciamus, mutilamus, necamus, absque iudicio legitimo, ob quamcunque suspicionem (pag. 46). Taxantur etiam sacerdotes nostri non solum ob ethnicis, sed a vicinis nostris Ruthenis, quod vinum, quae est res luxuriosa, bibant, carnes*

manducent, neque habentes in se procreandi sibi simile appetentiam, uxores ducant. Cum nemo continens esse, nisi id ipsi Deus dederit, queat, ab his abstinent caelibes monachi Graecorum. Porro habuisse antiquitus sacerdotes suae uxores, sed ex multis sacrae scripturae locis liquet .. Quod si nunc nostri facerent, abstinendo ante triduum, cum vasa Domini portanda essent: viverent sanctius, quam in fucato caelibatu delicati epulones, quos uri semper lubricine aut concubinas alere, id est. ut Sophonias dicit sanctum polluere necesse est. Et tamen nos in istos mercenarios officium laudandi Dei, nobis scil. grave, rejicimus; cum ii irritent potius suis pravis moribus, quam placent Deum. Vices a nobis sibi delegatas, in vicarios negligentes rejiciunt: ipsi interea otiosi et voluptatibus intenti, ut fuci mel apum, sic isti labores populi comedunt, epulantur, seque vestiunt splendide. ad munia ecclesiastica multa simul nondum adulta aetate, nec sua natura perspecta, temere aspirant. negotiis saccularibus et profanis se immergunt» (pag. 74–76).

¹⁵⁶ - И. Емельянов: «О происх. учения Башкина в Косого», Тр. Киев. Д. Акад., 1862 г., кн. I, стр. 304.

¹⁵⁷ - Наконец, для реформационных стремлений XVI века подготовило до некоторой степени умы и гуситское движение. Н. Н. Любич (цитов. соч., гл. I) отрицает относительно Польши влияние гуситизма на том основании, что покровительство ему было делом правительства, основанным на политических расчетах. В Литве же, можно думать, дело обстоит несколько иначе, и ряд запрещений и преследований этого учения показывает, что оно здесь находило ревностных адептов: таковы постановления 1416 г. синода в Велюне, институции 1424 и 1438 гг., где объявлялось, что даже подозреваемые в ереси будут считаться оскорбителями королевского величества и будут подвергаться тяжелым наказаниям, к какому бы классу общества они ни принадлежали и кто бы они ни были (Розов. «Ист. обз. сейм. постановл. и королев. декреталий», Тр. Киев. Д. Ак., 1867 г., кн. II). Можно заключить отсюда, что реформаторы встречали не совсем уже неподготовленную почву, и если в половине XV в. гуситизм ослабел, то впечатление, произведенное им на умы, и семена реформационного

стремления остались, как почва для будущих религиозных брожений.

¹⁵⁸ - В 1535 г. король Сигизмунд I издает в Вильне декрет, в котором грозит строгими мерами последователям лютеранства. Но эта мера, очевидно, цели своей не достигла, так как в 1539 г. в Вильне же является некто Авраам Кульва, открыто распространивший лютеранство и пользовавшийся значительным успехом. Правда, в 1542 г. Кульва, опасаясь суда, которого требовал виленский епископ Павел Гольшанский, бежал из Литвы и занял кафедру богословия в кенигсбергском университете, однако, дело протестантизма от этого ничего не потеряло. Придворные проповедники Сигизмунда-Августа – Козьминчик и Дискордия – продолжали проповедь Кульвы, а с 1550 г. является и новый проповедник Ян Винклер. Когда ему запрещено было проповедовать в костеле, он стал собирать своих слушателей в доме купца Морштына, где устроил даже молельню и сумел организовать отдельную лютеранскую общину. С 1554 г., когда власть над Литвою перешла к Сигизмунду-Августу, дело протестантизма пошло еще быстрее, так как Сигизмунд-Август был с детства воспитан в сочувствии к протестантским идеям, благодаря влиянию Франциска Лисманини, духовника его матери, королевы Боны. Сигизмунд-Август окружил себя в Вильне сторонниками новых учений; сочинения Лютера, Меланхтона и других протестантских писателей выдавались из королевской библиотеки всем желающим и свободно ходила по рукам в Вильне. Увещательное послание папы к королю, где папа упрекал последнего в явном покровительстве еретикам, где он выразился прямо: «вы питаете, распространяете и поддерживаете вашим сочувствием ересь» (Емельянов, Тр. Киев. Д. Акад., 1862 г., т. I, стр. 299), – осталось без заметного влияния на короля: он только стал действовать медленнее и осторожнее. Тем не менее, после сейма 1556 г. король просит папу разрешить: 1) богослужение на народном языке. 2) причащение *sub utraque*, 3) браки духовенства, 4) уничтожение аннат, 5) созвание собора для рассуждения о делах веры и церкви (там же стр. 300) Предложения эти были отвергнуты папой, но самый факт их

показывает, как горячо сочувствовал и покровительствовал Сигизмунд-Август протестантам. Еще большим успехом, чем лютеранство, пользовался кальвинизм. В том же письме к королю папа пишет: «Воевода виленский (князь Николай Радзивилл), еретик, защитник и вождь еретической партии, отправляет у Вас важнейшие должности: он канцлер Литвы, воевода Вильны, самый искренний друг короля; ему дана такая власть, что он некоторым образом регент королевства, второй монарх». Действительно, князь Николай Радзивилл, прозванный Черным, был ревностным покровителем и насадителем кальвинизма. Сам он принадлежал к православию, но, ознакомившись во время путешествия в Западную Европу с бродившими там реформационными идеями, он, по возвращении в Литву, принимает кальвинизм, усердно поддерживает его, начав с обращения в кальвинизм жены, детей и прислуги. Он приходился двоюродным братом супруге короля Варваре Радзивилл и потому пользовался в королевстве огромным влиянием. Король быстро возвышает его от звания подчасного литовского княжества в воеводы виленские, а затем назначает великим маршалом и канцлером Литвы. Для Литвы он был, как справедливо выразился папа в упомянутом письме, «второй монарх». В его лице кальвинисты нашли твердую внешнюю опору для своего учения. В своем загородном доме он устроил кальвинский собор, исходатайствовал у короля разрешение устроить временную молельню для кальвинистов, а в 1561 году соорудил для них и каменный храм. Для большего успеха пропаганды он выписывает из Польши кальвинистских проповедников: Мартына Чеховича, Вендриховского, Симона Будного, Лаврентия Кришковского и других и рассылает их для проповеди по городам Литвы. Он открывает типографии, печатает книги с изложением учения кальвинистов. Дворянство не отставало от Радзивилла и многие знатные паны удаляли католическое и православное духовенство из принадлежавших им церквей и вводили в своих поместьях кальвинизм: в одном воеводстве, напр., из 600 домов греческого исповедания едва ли осталось 16 (Макарий, т. IX, стр. 322). Католических парохий

(приходов) до реформации в Литве насчитывала 700; около же 1566 г., по свидетельству современного писателя Цихоцкого, едва ли осталась тысячная часть прежнего числа католиков. В жмудской католической епархии осталось в это время только 6 латинских священников (Макарий, там же, стр. 201–202). В 1563 г. Николай Радзивилл даже добился у Сигизмунда Августа отмены городельского постановления и тем как бы уравнил в правах юридически, а не только фактически (как это было раньше) другие исповедания с католицизмом (Акт этот – см. Акт. Зап. Р., т. III, № 32, от 7 июня 1563 г.). В 1565 г. умер Николай Радзивилл Черный, но успехи кальвинистов от этого не пострадали, так как явился у них новый покровитель – Николай Радзивилл Рыжий, родной брат королевы. К этому времени кальвинизм достиг высшей точки процветания. Даже киевский католический епископ Николай Пац в продолжение довольно долгого времени открыто исповедовал кальвинизм и только впоследствии должен был сложить с себя сан. Другие же епископы, не сочувствовавшие новому учению и не изменявшие своей вере, оставались почти совсем без паствы. Наконец, около половины XVI в. в Литве появляется и новая секта антитринитариев или социниан. Основателями её считаются братья Социны, родом из Италии. Италия вообще представляется колыбелью социнианства. Там, в силу различных условий и всего более идей гуманизма и Возрождения, религиозная мысль не остановилась на сомнении, а пошла от критицизма к отрицанию положений христианства и даже самых основных догматов (именно, Троичности лиц Божества). Первыми распространителями антитринитарианства были итальянцы. Так было в Польше, Литве и Швейцарии. В последней проповедниками явились: Камило Ренаро, Франческо Негри, Пьетро или Паоло Верджиеро, Бернардино Окино, Лелио Социни, Матео Грибальди, Джорджо Бьяндрата (Бландрата), Джемтиле, Паоло Альгиати и друг. (Кареев: «К ист. реформ. движ. в Польше» стр. 139). Впрочем впервые антитринитарианские мысли высказал испанец Михаил Сервет, также пробывший в продолжение довольно долгого времени в Италии и там начавший свою проповедь. В 1553 г. он был

сожжен Кальвином в Женеве за высказанные им мнения. Братья Лелио и Фавст Социны оказали громадные услуги распространению антитринитарианства. Италия, конечно, в виду близости папского престола и инквизиции, не представляла особенно удобного поля для деятельности, и Социнам пришлось искать другого места, более благоприятного для проповеди их идей. Выбор их пал на Польшу и Литву, где значительное религиозное брожение и покровительство протестантам со стороны королевского дома давали им надежду на успех. Прежде всего появляется социнианство в Польше, позже – в Литве, где распространителями его являются: Петр из Гонёндза (из Подляхии), Юлий Бландрата – итальянец, Франциск Станкар – итальянец или венгерец (Макарий, т. IX, стр. 324), или немец (Мальшевский, Тр. Киев. Д. Акад., 1876 г, кн. II, стр. 507), а всего вероятнее, итальянец родом из Мантуи (Любович, цитов. сочин., стр. 97). Действуют они сначала довольно осторожно: Бландрата, напр., не выступает прямо с отрицанием догмата Троичности: «он только обращается к какому-либо лицу за разрешением некоторых, как ему казалось, противоречий в Св. Писании и ловко сопоставляет такие места его, чтобы вызвать в уме собеседника сомнение в учении о Троице» (Любович: «Ист. реформ. в Польше», стр. 326). Действует он с такой осторожностью, что учение его было признано правильным на кальвинском соборе 1560 г. Тем не менее, кальвинисты скоро почувствовали, что в среде их выделяется новая секта, и сразу приготовились дать ей отпор, обратив на неё внимание своего патрона Николая Радзивилла Черного. В 1558 г. Петр из Гонёндза на соборе в Вильне открыто исповедал свое учение. Несмотря на осуждение его образа мыслей, социнианство делает успехи. Такие видные деятели кальвинизма, как Чехович, Всидриховский, Симон Будный, – примыкают к новой секте. Социниане находят себе также покровителя среди магнатов – Яна Кишку, который происходил из старинной литовско-русской фамилии из Белоруссии. Обладая значительным состоянием, Ян Кишка энергично поддерживал учение социниан, основывал общины их, устраивал типографии для печатания сочинений их.

Несмотря на соборы (1564, 1565 гг.), созданные с целью примирить учение кальвинистов и социаниан, примирения не последовало, и последние вступают в открытую борьбу с кальвинистами, защищая свои мнения. Строго говоря, не было единства и среди самих социаниан, и они разбивались на отдельные секты. Вначале сущность их учения состояла в отрицании Троичности лиц Божества, божественного достоинства И. Христа, таинств, обрядов, иерархии. Впоследствии выделяется группа унитариев, которая, все же отрицая божественность И. Христа, признала однако, что Он, получив бытие с рождением от Девы Марии, стал Сыном Божиим и Богом навеки, почему и должно почитать его Богом и призывать в молитвах; Дух же Святой, по их мнению, не Лицо Троидного Бога, а сила Божия. Другая группа отрицала вообще божественность Христа, полагая однако, что Он был возвеличен до Божеской чести; кроме того, эта группа поддерживала идею о долженствующем наступить тысячелетнем царстве Мессии. По сходству их с иудеями в пунктах отрицания догмата Троичности, божества И. Христа, догматов воплощения и искупления, они получили название полужидовствующих. Наконец, были и другие фракции социанианства – двубожники, требожники и др., но менее значительные. Секта полужидовствующих особенно широко распространилась именно в Литве.

¹⁵⁹ - Ив. Соколов: «Отн. прот. к России», стр. 258.

¹⁶⁰ - Н. Н. Любич: «Начало катол. реакции и упадок реформации в Польше». На первых страницах этого труда собрана масса фактов, подтверждающих крайнюю безнравственность и распущенность католического духовенства в это время.

¹⁶¹ - С заслуженной гордостью обращался в 1579 г. иезуит Скарга к памяти вызвавшего иезуитов бискупа Валериана Протасовича, спрашивая: «поведай нам, Валериане, какова была Литва в то время, когда католическому священнику едва можно было показаться на улице и когда католик был такою редкостью во всем княжестве литовском, особенно между панами» (Макарий т. IX, стр. 368).

¹⁶² - Так, Мотовиле он поручил написать опровержение на книгу Скарги, а другому, неизвестному по имени, «преложити на польщизну лепшаго ради выrozumения» беседу Иоанна Златоуста о вере, надежде и любви. (Макарий. т. IX., стр. 373–374).

¹⁶³ - Макарий, т. IX, стр. 329 и слл.

¹⁶⁴ - Там же, стр. 334.

¹⁶⁵ - Макарий, т. IX. стр. 436.

¹⁶⁶ - Андрей Венгерский (Adr. Regenvolscius): «Systema historico-chronologicum ecclesiarum Slavonicarum per provincias varias, continens historiam ecclesiasticam a Christo et apostolorum tempore ad annum MDCL (1650)». Trajecti ad Rhenum. 1652, pag. 262–263. Русский перевод (не вполне впрочем полный) заимствую из перевода книги Лукашевича в Чт. Общ. Ист. и Древн., 1847 г., кн. 8, стр. 2–3.

¹⁶⁷ - Подлинный латинский текст известия Венгерского гласит следующее: «In districtu Albae Russiae, a 1552, e media Moscovia, tres monachi, graecani ritus habitusque, vulgo czerucii. quasi nigritae appellati, videlicet Theodosius, Artemius et Thomas, Vitepsiam, Albae Russiae amplissimam et celeberrimam civitatem, appulerunt. Hi, nulla alia lingua, praeter maternam, nullis litteris aliis, praeter patrias, instituti, idolatricos cultus damnare, idola primum quidem e privatis leribus, mox e publicis delubris confracta ejicere, populum ad invocationem Solius Dei per Christum, auxilio S. Sancti, voco et seriptis revocavere. Verum, cum in primo propagandae purioris religionis fervore, odium et furorem supersticiosae et imagunculis perquam addictae-plebis, qui ferrum et ignem omnibus corum sectatoribus minitabantur, extulere inde pedem in interiorem Lithuaniam delati, ubi jam paulo liberius vox Evangelii personabat. Ac Theodosius quidem, senio confectus, atque octuagenario maior, non multo post ad superos migravit. Artemius autem ad Georgium, ducem Slucensem et Copylensem se contulit. Porro Thomas, caeteris eloquentior et cognitione sacrarum litterarum instructor, ad ministerium Evangelii promotus, atque Polociam, paucis post annis, ubi jam doctrina purior pullulare coeperat, ad instituendos et in vera cognitione ac pietate confirmandos fideles, missus est. In qua

vocatione per aliquot annos, fungens et constanter perseverans, morte sua et sanguine fundamenta jactae doctrinae conspersit et confirmavit. Cum enim Ioannes Basilides, Magnus Moscoviae Dux et Tyrannus, anno 1563, februarii, Polociam expugnasset et in cives gravis desaeviret, etiam in probum illum Christi praeconem, exemplum crudelitatis statuere decrevit, eoque gravius, quod hominem suae nationis suaeque religionis aliquando fuisse, jam autem in diversa de religione sententia et manere et constanter perseverare fando accepisset. Is igitur eductum in glaciem Dunae fluvii, fuste prius capite eius illiso, in aquam glacie perfracta, qua flumen erat vorticosius, praecipitandum curavit. Sed neque ex cordibus Vitepsciensium, verbum a monachis illis, non sine Divino numine sparsum, rediit vacuum. Nam gustato verbo Dei pertaesi idolatricorum cultum, cum ex Lithuania. tum ex Polonia, V. D. Ministros et purioris religionis praecones, non multa interposita mora, accersiverunt, atque domum publicum audiendis sacris concionibus, invocando Divino Nomini, administrandisque sacramentis, in inferiori castro, prope templum Nativitatis Christi unanimiter erexerunt. Ab eo templo et Polocia, urbs regia, Christo eiusque verae Ecclesiae hactenus praebuit hospitium.

¹⁶⁸ - Ист. Моногр., т. I, стр. 476.

¹⁶⁹ - «О культ. знач. Византии в русской ист.», стр. 453.

¹⁷⁰ - «Письмо Смеры», стр. 523.

¹⁷¹ - Там же, стр. 524.

¹⁷² - Цитов. сочин., стр. 106.

¹⁷³ - Цитов. сочин., стр. 141.

¹⁷⁴ - Сказания, стр. 234.

¹⁷⁵ - Несомненно, у Ф. Косого, как и у других русских религиозных вольнодумцев XVI века, было стремление отрешиться от традиционных воззрений, но несомненно также и то, что положительная сторона его учения была довольно слаба и туманна. Даже в Литве он являет свои мнения более отрицательной их стороной, чем положительной; тем больше есть основания предполагать это для Москвы, где уже самый протест и отрицание давали некоторого рода нравственное удовлетворение «вольнодумцу». По прибытии в Литву он нашел

тамошние религиозные учения сложившимися в виде многочисленных, но более или менее определенных формул. Мысли, которые роились у него в голове в бытность его в России, он увидел здесь приведенными в строгую систему в положениях протестантских проповедников. Протестантство же, должно быть, оказало здесь на учение Косого значительное влияние, хотя и не было воспринято им вполне. «В изложении учения Феодосия мы не встречаем исключительно протестантского учений об оправдании; может быть, оно не было усвоено или самим Феодосием или его слушателями. Но такие факты, как женитьба Косого, или предпочтительное пользование ветхих заветом, прямо отражают влияние протестантское; исключительно русским влиянием, вынесенным из отечества, многого в его системе объяснить нельзя» (Калугин, цитов. сочин. стр. 16). Если присоединим к этому, что Косой некоторыми пунктами своего учения (отсутствием учения об оправдании, как только что указано, крайностями отрицания) отходит и от протестантства, – придется признать, что его учение представляло собою какую-то срединную доктрину между протестантством и антитринитариянством, стоя однако же ближе к первому. Это вполне можно подтвердить и хронологическим соображением. Если Косой прибыл в Литву в 1555 году или около того, он здесь мог встретить в готовом, сформулированном виде лишь учения лютеран и кальвинистов и поддался их влиянию тем более, что социнианство только еще было в зародыше, только начинало приступать к деятельности, не оттеняясь еще рельефно от господствующих протестантских доктрин.

¹⁷⁶ - Сказ., стр. 224.

¹⁷⁷ - Малышевский. цитов. ст., стр. 529 (во II т.).

¹⁷⁸ - Сказания, стр. 223–226.

¹⁷⁹ - Р. Ист. Б., т. IV, ст. 913.

¹⁸⁰ - Отсюда же можно заключить, что Артемий, может быть, некоторое время проживал в Остроге, у Константина Острожского, известного защитника православия.

¹⁸¹ - Садковский, стр. 140.

- 182 - «К брату отступившу и жену поиявшу», ст. 1420.
- 183 - Р. Ист. Б., т. IV, стр. 1284.
- 184 - Цитов. сочин., стр. 142.
- 185 - Впрочем, слова Курбского в письме к Марку Сарыгозину, приведенные выше, позволяют усомниться в справедливости и этого показания Венгерского.
- 186 - Р. Ист. Б., т. IV, стр. 1266.
- 187 - Там же, стр. 1273.
- 188 - Там же, стр. 1328.
- 189 - Р. Ист. Библи., т. IV, стр. 1324.
- 190 - Там же, ст. 1442–1443.
- 191 - Там же, ст. 1278.
- 192 - Тр. Киев. Д. Акад., 1876 г., кн. I, стр. 544.
- 193 - Макарий, И. Р. Ц., т. IX, стр. 323.
- 194 - Цитов. сочин., стр. 533.
- 195 - Р. И. Б., т. IV, ст. 1287–1288.
- 196 - Там же, ст. 1289–1290.
- 197 - В тексте стоит наш; очевидная ошибка.
- 198 - Там же, ст. 1315.
- 199 - Там же, ст. 1423.
- 200 - Там же, ст. 1425.
- 201 - Там же, ст. 1426.
- 202 - Там же, ст. 1427.
- 203 - Там же, ст. 1423.
- 204 - Там же, ст. 1287–1328.
- 205 - Там же, ст. 1289.
- 206 - Там же, ст. 1427.
- 207 - Там же, ст. 1291.
- 208 - Там же.
- 209 - Там же, ст. 1205.
- 210 - Там же, ст. 1207.
- 211 - Там же, ст. 1209 и 1216.
- 212 - Там же, ст. 1235 и 1259.

- 213 - Там же, ст. 1225.
- 214 - Сказания, стр. 235.
- 215 - Цитов. сочин., стр. 143.
- 216 - Ст. 1266.
- 217 - Свящ. Садковский также относит это послание к литовскому периоду жизни Артемия, но оснований своего мнения не высказывает вовсе.
- 218 - Ст. 1201.
- 219 - Ст. 1225.
- 220 - Сказания, стр. 240–242.
- 221 - Иванишев: «Жизнь и труды кн. Курбского», т. II, стр. 363 (в указателе).
- 222 - Сказ. Курбского, стр. 361, прим. 335.
- 223 - Малышевский: «Письмо Смеры», стр. 543.
- 224 - Ст. 1286.
- 225 - Вероятный автор письма Смеры: так догадывается Малышевский (Тр. Киев. Д. Акад., 1876 г., т. III).
- 226 - Малышевский, там же, стр. 148–149.
- 227 - «Несъвършенне еще жидовствуеши», пишет ему Артемий (ст. 1310).
- 228 - Малышевский, назв. сочин., стр. 542.
- 229 - Там же.
- 230 - Там же.
- 231 - Назв. сочин., стр. 1??.
- 232 - Сказ., стр. 224–226.
- 233 - Сказ., стр. XXV.
- 234 - Ст. 1332–1333.
- 235 - Ст. 1359.
- 236 - Ст. 1372.
- 237 - Цитов. сочин., стр. 44–45.
- 238 - «Весте бо мудрование наше, яжоже никогдаже глагола или съмнехся в православней веры святыя единосущныя Троицы, яко неции лжут на нас», – говорит Артемий в этом послании. (Ст. 1372).

²³⁹ - Садковский, стр. 45.

²⁴⁰ - Ст. 1373.

²⁴¹ - Ст. 1359.

²⁴² - Ст. 1372.

²⁴³ - Обвинение в отрицательном отношении к догмату Троичности было выставлено и вторым обвинителем – Нектарием, но едва ли о нем здесь может быть речь. Нектарий обвинял не столько в отрицании этого догмата, сколько в неуважительном отношении к мнению Иосифа Волоцкого.

²⁴⁴ - В. М. Истрин (Зап. Нов. Унив., т. LXXIX, стр. 17) ставит мне, по поводу студ. работы, в упрек, что я «недостаточно полно исчерпал биографические указания послания и не объяснил их. Артемий признается, что от невнимания писания неоднократно держался противного писанию, но всегда имел надежду на Бога, «яко подаст отрешение сих»; – «еже и бысть, якоже видите» – добавляет он. О каких заблуждениях говорит Артемий? Не указывает ли он этим на то, что когда то недостаточно точно разграничивал учение заволжских старцев от свободного истолкования писания? На эти вопросы мы не находим у автора ответа. Кроме того, автор не обратил внимания на то, что конец послания, откуда он приводит вышеуказанные строки, буквально повторяется в другом послании к неизвестному, которого Артемий называет «господином». Как это произошло? Обратим внимание на то, что Артемий, постоянно в послании обращаясь к «братии» в 2 л. множ. числа, здесь говорит: «зриши ли"... «хранижесь"... «помяни», что подходит во второму посланию, но не подходит к рассматриваемому». По этому поводу замечу: 1) указание на то, что Артемий тут говорит, что всегда имел надежду на Господа, «яко подаст нам отрешение сих по своей милости; еже и бысть, якоже видите. Тем же благодарити дѣлжни есмо благодать его и рещи: се измени десныца вышняго» (ст. 1372), – это указание еще более укрепляет меня в мысли, что послание писано непосредственно после того, как Артемий был опрошен по деду Башкина и еще не знал других обвинений: ведь, в данном месте ясно сказано об «отрешении сих» (обвинений), о том, что это

уже случилось и что автор благодарит за это Бога. Такой момент в процессе есть опровержение Артемием наговора со стороны Башкина, после чего Артемий мог считать себя свободным от обвинения. В дальнейшем ходе процесса такого просвета уже не видно. 2) Незнание подлинных обвинений со стороны Башкина не дает возможности точно выяснить, что именно понимает Артемий, когда говорит: «а елика же съпротивна яже от невнимания писаний привнийдоша на пакость житию...» Думаю однако, что, раз Артемию удалось опровергнуть обвинения со стороны Башкина, – последние были малозначительны и основывались на мелких фактах, случайных ошибках, заблуждениях, к которым хорошо подходит слово «привнийдоша», т. е. вошли, как нечто добавочное, случайное. 3) Конец данного послания действительно повторяется в послании к неизвестному, но какой отсюда вывод? Если тот, что оба послания одновременны, – с этим я согласиться могу, ибо мой взгляд на послание к неизвестному теперь изменился. Если нужно объяснить повторение конца, то причины повторения могли быть двойки: тождественное место могло быть внесено или автором или переписчиком. Возражение против возможности внесения его автором как будто заключается в том, что здесь встречаем 2 л. ед. числа (зриши... хранижесь»), тогда как все послание писано с обращением ко 2 л. множ. числа; к тому же, на ст. 1372 как будто находим конец послания и даже заключительное «аминь», а ст. 1373,1–34 похоже на добавку, не имеющую даже характера заключения, суммирования высказанного раньше. Но я не решился бы сказать, что это дело позднейшего писца, который сделал это добавление, взяв его из другого послания (к неизвестному), так как пришлось бы отвести писцу и долю самостоятельности, ибо часть конца (1373,1–12) не находится в послании к неизвестному. Далее, и в последнем послании (к неизвестному) встречаем смешение 2 л. ед. и 2 л. множ. числа, что ускользнуло от внимания В. М. Истрина: «не оскорбляйтесь... не имейте смущения... (Ст. 1393), молю же всех довольным быти... (1394), молим же вас, братие... (1396)» и т. д. Я хочу сказать, что указание на смешение 2 л. ед. и множ. числа

доказательной силы не имеет: пишет ли Артемий к одному лицу или ко всей братия, – он знает, что его письмо будет прочтено всеми его друзьями и потому легко переходят от ед. числа к множ. и обратно. Что же касается конца послания «к сущим в скорби», то я объясняю, на основании сделанных выше замечаний, появление здесь места, тождественного с имеющимся в другом послании, тем, что оно было приписано самим автором уже после того, как послание к неизвестному было готово. Очевидно, при одновременности обоих посланий, послание к неизвестному все же должно занять из двух первое место.

²⁴⁵ - Ст. 1373.

²⁴⁶ - Ст. 1380.

²⁴⁷ - В рукописи надписания нет.

²⁴⁸ - Ст. 1273 и 1329.

²⁴⁹ - Свящ. Садковский не объясняет вовсе данного отрывка. Занков (Ж. М. Н. Пр. 1887 г., кн. XI, стр. 52–53) относит это послание к поре игуменства Артемия и считает его обращенным к монастырской братии. Основанием для сего Занков по-видимому считает слова: «но неции самовольным смиренномудрием и тщетным покаянием, благими же словесы и благоговением льстят сердца беззлюбивым, скверного ради прибытка». «Последние слова (замечает Занков), вероятно, очень метко и сильно задевали самолюбие любостяжательных монахов». Но почему же именно здесь видеть намек по адресу московских монахов? Ведь, в послания к «люторским учителям» есть также упоминание о том же монашеском любостяжании, но не московского, о литовского духовенства, к которому это упоминание так же хорошо подходило, как и к московскому. Пойдем дальше, и в этом же послании на ст. 1380,18–32 найдем упоминание на ересь в лжеучителях. Вряд ли Занков мог бы точно определить, какие московские ереси разумеются здесь во время игуменства Артемия, приемы распространителей которых вполне подходили бы к приемам, изложенным здесь Артемием. А если догадка Занкова так мало основательна и может

встретить трудно-обходимое возражение – есть ли нужда её принимать?

250 - Ст. 1386.

251 - Там же.

252 - А. А. Э., т. I, стр. 249.

253 - Ст. 1391.

254 - Ст. 1396.

255 - Назв. сочин., стр. 49.

256 - Ст. 1399.

257 - Ст. 1393.

258 - Цитов. сочин., стр. 49–50, прим. 37.

259 - Ст. 1392.

260 - Цитов. статья, стр. 17 (отд. отт. 7).

261 - Цитов. сочин., стр. 53–54.

262 - Ст. 1401.

263 - Ст. 1419–1420.

264 - Зиновий: «Истины Показание», стр. 876.

265 - Калугин: «Зиновий, инок Отенский», стр. 66.

266 - Цитов. статья, стр. 52.

267 - Цитов. сочин., стр. 66.

268 - Ст. 1423.

269 - Сказания, стр. 234.

270 - Тр. Киев. Д. Акад., 1876 г., т. II, стр. 531.

271 - Ст. 1427.

272 - Стр. 118.

273 - Тр. Киев. Д. Акад., 1876 г., кн. II, стр. 533.

274 - Ст. 1289.

275 - Ст. 1423–1432.

276 - Ст. 1288–1289.

277 - «Пред тым писал есмы немного до твоей милости и на то ми не отписал еси».

278 - Ст. 1434–1435.

279 - Цитов. сочин., стр. 57.

²⁸⁰ - Ст. 1439.

²⁸¹ - Евстафий Волович – в 1568 г. подканцлер и маршалок надворный литовский, в 1569 – каштелян Троцкий. Умер в Сандомире в 1581 г. каштеляном виленским и великим канцлером литовским (Сказ. Курбского, прим. 354, стр. 365).

²⁸² - Ст. 1384.

²⁸³ - Ст. 1303.

²⁸⁴ - Ст. 1341. Ср. еще ст. 1343. «мнози, сих (святых и богомудрых отец) не прочетше или не разумевше, ложная писаниа приаша, и своим вълям, рекше человеческим заповедем, последоваша, а не Божиим, и от рвения противятся истине».

²⁸⁵ - Ст. 1437.

²⁸⁶ - Ст. 1213.

²⁸⁷ - Ст. 1275.

²⁸⁸ - Ст. 1276.

²⁸⁹ - Ст. 1277.

²⁹⁰ - Ст. 1204.

²⁹¹ - Ст. 1332–1333.

²⁹² - Ст. 1427.

²⁹³ - Ст. 1205.

²⁹⁴ - Ст. 1225.

²⁹⁵ - Ст. 1423.

²⁹⁶ - Ст. 1443.

²⁹⁷ - Ст. 1290. Сравн. ст. 1443: «Господу глаголющу: овца моя гласа моего слушают, а мы, бедная, заведены есмы пастыри небывалыми чюжих посетителей и несвященными ереи, они же сами себе в попы поставляют».

²⁹⁸ - Ст. 1210.

²⁹⁹ - Ст. 1267–68.

³⁰⁰ - Ст. 1278.

³⁰¹ - Ст. 1291.

³⁰² - Ст. 1212–1213.

³⁰³ - Ст. 1337.

- 304 - Ст. 1289.
- 305 - Ст. 1380.
- 306 - Ст. 1447–1448.
- 307 - К. Ф. Радченко: «Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием», стр. 177.
- 308 - Ркп. И. П. Б. Q. XVII. 50, л. 73 (XVI в.).
- 309 - Там же, л. 76 об. (тогож старца нѣла посланіе ѿ пѣстыѣм).
- 310 - Послание к Гурию Тушину, в той же ркп., л. 71 об.
- 311 - «Нил Сорский и Вассиан Патрикеев», стр. 30.
- 312 - И. П. Хрущов: «Исслед. о сочин. Иосифа Санина», стр. 188.
- 313 - Прав. Соб. 1863 г. 3, стр. 201.
- 314 - «А о нихже убо глаголете, яко еретиков один аз заступаю и о сих побараю не по закону, и сими разум ваш есть осудити неповиннаго. Но и сем, якоже и о инех, лжете явствене. Ничтоже бо о Бозе или мудръствовати или осудити изволисте, но единою диавольскою удицу поглотивше, и вместо смирения Христова мирскую гордость въсприимше, в всех равне погрешаете в ничтоже в вас здраво ни слово, ни дело, ни умышление. Аще бо был бы в вас разум здрав и суд прав, уразумели бысте, яко не еретичьскую злобу заступающе, но о Спасове заповеди, правильном учении побарающе, правильне глаголем казнитися им, а не в главу, якоже вы хотите,... не приемлюще в разум евангельскую притчу, яже не попусти слугам владыка дому отътргнути привсеяны плевелы лукавым в чистой пшеницы, но оставити им повеле до времени жатвы. От неяже убо притча възбраняемы богоноснии отцы наши, не токмо они сицево что на еретиков не повелеваша бывати, но и христоролюбивии царие, священным отцем, съглашающе, в заточение их отсылаху, умерене пръвее биемых бывших бесчестно, на вере людех, обведеных по граду, якоже является в житии святаго Амфилохиа. Что же ли по вас и блаженный Иоан Златоуст зазрению великому и осуждению достоин, възбраня еретичьскую смръть, и нихже изъявляет плевельную притчу? Рече бо сице яве: «не подобает убивати еретика, занеже брань

³²² - М. Синод. Библ., № 950, XV в., (л. 31 об.) тогож еже бѣгати губителных и тлѣтворных члѣвк и словесъ их ѿвращатиса (л. 32) и к дѣланию первому востаѣти. и ѿ еже достоитъ смотрати. аще иже ѿ блаженств хсѣвѣх себе имама и ѿ слезах и оумилении. слово еѣ. Братіе и ѿѣи всак иже хоцетъ обрести баѣ да ѿвержетсѣ себе и своѣ да не пощадить дшѣа но да враждуетъ посредъ еѣ и посредѣ всѣх иже по плоти ходащѣих. да не съвратитсѣ ѿ нѣкоего сѣх ѿко реѣци оумилеными словесы. ни да сѣдетъ с ними на сѣдалищи ниждѣ да бесѣдоуетъ бесѣды злым. ихже ради дшѣа ѿдом наполняется и расѣдается. первыми иже в житіи лоукавыми помыслѣж и въспоминаніи. Члѣвче оубоиса иже лестно и в покрывающихсѣ и послушаи мене. и далече боуди ѿ таковых. да не пакы сведешѣ свою дшѣю в ад. оутверди помысл свои и непрелщаиса им раслабитиса и попоуститиса еже слышати соуетнымъ. да невѣзратишиса въспѣть. да не ѿблѣнишиса или ѿтаготишиса оуныніем. не дажде сна очима своимѣ, ниждѣ да оуладитсѣ твои гортань (л. 32 об.) сладостію нѣкоею снѣдных дѣндеже аще видиши его же ради и имже зван еси. и к иже на землю прѣишедшему смотраи да не прѣимеши под влагающаго ти помысл. каа ти потреба многаго реч троуда и времени ѿкаанство, лѣто оуже скончал еси и два и три сѣа твораи ни единою позна ползоу. ни брате мои да не оувазнесеши в сѣти сеи. ниже предаждѣ свое сѣсеніе но стажаи пачѣ прилѣжно тѣжаніе и моужество в дѣланіе добродѣтелем. не невѣроуи словесем и оучительством иже по бѣзѣ твоих ѿѣѣ. положи оубо в дшѣи твоѣи оумрети первіе, нежели ѿстоупити живоноснаго сего възысканіѣ...

³²³ - Ст. 1310–1313.

³²⁴ - Некоторые из названных Артемием ересей упоминаются в Пандектах Никона с пометой: «от главизн преподобнаго Иоанна Дамаскина». Однако в славянских списках сочинений Дамаскина XV–XVI вв., которые мне удалось просмотреть, обычно встречаются лишь сочинения богословско-философского и риторического характера, часто объединяемые одним общим названием: «кнѣга нѣса», отдельные слова, поучения и нет вовсе отдельного сочинения о ересях. В сочинении неизвестного автора о ересях, составленном уже в

XVII столетии (И. П. Б. О. I, 101), между прочим поминаются и некоторые из названных Артемием ересей, но характеристика их дается иная. Напр.: еретицы оубѡ глѣмїи пенъзини, иже начальника их монтана оутѣшителем именѡют: тѣм же иже в тогѡ крещающїисѧ, некрещенїи сѣт (л. 34 об.); или: (л. 85 об.) евноміане. евноміи астіа оученик и писец, галат, человек тѣлом и дѡшею прокажен внѣтрѣ и внѣ недѡгом желтаничным страждѡщїи, хїтростїю же дїалектїческою многомощнѣишїи, ѡкоже глет рѡффин, такѡ благим нравом сѡпостат быти повѣствѡетсѧ, ѡкѡ оутверждаше никїа же грѣхи и никакихѡ же злобы никомѡже вредят, токмо егѡ юже оучил, держал бы вѣрѡ. Таѡже содержал с оучителем астіем, егоже ересь аки оуже оугасшѡ с сицевым тцанїем и дерзновенїем (л. 86) возобновил, ѡко людїе перваго аѡтора забывше, подражателии его нарицахѡ евноміанами, иже послѣжде аномїане нареченїи сѣт. Между прочим, в числе еретиков упоминаются Гус (л. 137 об.) и Мартин Лютер, «еретик злѣишїи» (л. 139).

³²⁵ - Арт 1312: седмая в них ересь глаголемых Петиан, которїи повелевают в общих житїях сущим комуждѡ ѡкоже сам хоцет жити и естественным страстем не противитесѧ: не подобает, реша, ничтоже нужно творити христианом. Пишет бо: вѣлею жру и исповемсѧ тебе, забывше реченнаго Господем, ѡко нужных естѣ царство небесное и ѡкоже дух плоти, сице и плоть духови противятсѧ, для того, рече, не ѡкоже хоцете сїа творите. И паки: удержу сї тело и порабощу е, да не иным проповедав сам неключим буду. Сравн. Пандекты по сп. М. Синод. Б., XIV в., № 193, л. 13 об.: ересѣ сїи лампетиѡне. Сї ѡ лампетиѡна нѣкоего сице именуоуютсѧ. иже хотащим вкупѣ жителъствовати и в общемѣ житїи пребывати повелѣвают комуждѡ кое хоцет и обычет житїе в томѣ да пребывает. и каков волит ѡбраз да ѡдѣвается, неподбаает бо речѣ по нужи творити что хрїстїанину ѡко писано естѣ волею пожру ти и паки волею исповѣмсѧ ему. повелѣвают же ѡко же глѣть нѣции. и естѣвным стрѣтем мѣсто даѡти и не противитесѣ им ѡко естѣвну просѧщу. и ина нѣкаѡ приближающасѧ именуемым арыном глѣть мудрѣствовати. да ѡступат оубо ѡ на сїи всѣ и подбнаѡ сим. хсѡвою блѣдтїю сї же глѣмїи лампетиѡ не ѡко же

и главизна повѣдает и индѣ паки обрѣтаются в ображеным бжѣственным оцѣм общим житѣем (л. 14) в ѡдени же и питѣи одѣянѣи прочим пребываниѣм. сирѣчѣ в подбны монастырьским дхвным сѣлужбы а не телесным. и послушание волам дхвным а не плотским ѡкоже и великѣи василии в постничьских своих въобрази словесѣх хотащѣм оубо таковым сѣжителѣствовати. лампетиѣне в волах ѣх ходити. зане и ти на криво говорятъ писаниѣ по своеи воли. и ничтоже есѣ ино прельщенное оученѣе ѣх. но еже ѡступити дхвнаго пребываниѣ и ходити по своеи волѣ, тѣмже оубо и сим книга оучитъ насѣ о послушаниѣ о волах и о повиновани (sic) и побнаѣ таковымѣ. но не по прежеречным по своихѣ волахѣ ходити повелѣвает. но по волах бжѣиѣх еже ѡ бжѣствных писаниѣ преданѣных стѣми оцѣи. да не в скровенных стѣти дѣяволы непщеваниѣм послушаниѣ и волам ѡсѣченѣем ѡпадем дхвных и плотским прѣлѣпихсѣ и ѡ самого ѡкоже рещи бѣ ѡлучимсѣ и дѣяволу повинемсѣ. Сим всѣ и ина множаиша нам ѡвленаѣ творят бжѣственных оцѣ оученѣе. иже стѣим просвѣщшесѣ дхѣм. заповѣди гсѣна и всѣ сказаша бжѣствнаѣ писанѣе. паче же великаго насильѣ повсюду глѣтъ ѡко образ общежителнаго правила в постничьских своих словесѣх предающѣ. и всѣко иночѣское житѣе не просто нѣкакѣ приемлют. но по постничьских словесѣх великаго васильѣ и преданиѣ прочѣих бѣоносных оцѣ. ѡкоже и седмыи сбор в двадесѣтом правилѣ о сугубых монастырѣх мужьских и женьских глѣтъ. ѡко да держатъ по правилу стѣго оцѣа нашего васильѣ и по повелѣниѣу его. сѣце да въображаются и сим оубо тако.

³²⁶ - Ст. 1332–1333.

³²⁷ - «Мн. Послание», изд. в Чт. Общ. Ист. в Древн., 1880 г., кн. II, стр. 275–276.

³²⁸ - Ст. 1205.

³²⁹ - Ст. 1206.

³³⁰ - Ст. 1206–1207.

³³¹ - Ст. 1208.

³³² - Ст. 1251.

³³³ - Ст. 1253.

³³⁴ - Ст. 1308.

335 - Ст. 1333.

336 - Ст. 1253–54.

337 - Ст. 1348.

338 - Ст. 1264. Под писаниями здесь, очевидно, понимаются творения отцов Церкви, сохраняющие церковные предания.

339 - Ст. 1268.

340 - Ст. 1292.

341 - Ст. 1268.

342 - Ст. 1405–6; сравн. ст. 1383,14–18.

343 - Ст. 1212.

344 - Ст. 1212.

345 - Ст. 1231–1232.

346 - Ст. 1442.

347 - Иоанн Дамаскин, из слова «на жыды ѡ соуботѣ», по ркп. М. Синод. Библи., № 442 (Горский, 156), XVI в., л. 88 об. Слово это печатается в Приложениях, под № I-м.

348 - Именно в 55 слове Исаака Сирина осуждаются: писаніа ложнаа нарицаемаа ѿкрѣвеніа, изложеннаа ѿ ересеначалник растлѣнных ересеи в мечтаніи бѣсѡв, ѡ обителех тверди в неже възводят ім, в еже навѣкнѣти волею и ѡ входѣ оума еже на небо и ѡ мѣстѣх ѿлѣченных сѣдѡ. и ѡ многоѡбразных въѡбраженных вышних сил. и ѡ дѣйствах их. ꙗже вса сѣнь сѣт оума ѡпѣанена мнѣніем и ѡмѣзвлена в дѣлани бѣсовѣском. (Цитовано по списку Синод. 457, Горск. 131, нач. XV в., л. 236 об.).

349 - Привожу из первого октябрьского выпуска Макарьевских Великих Четий-Миней (по изд. Археогр. Комиссии) те места из Дионисия Ареопагита, которые имеют отношение к учению Артемия о Предании: (ст. 625) Чѣстнейшая же словеса рехом, елика от божественных наших священносъвершитель в святописанных нам и богословных даровашеся буквѣх; и убо елико от самых священных муж невестественным учением и блаженством уже небеснаго священноначалия, от ума в ум, посреде словом, телесным убо, невестественным же обаче, писанія кроме, наставници наши навыкаша. Ниже сия

божественным священноначалником в священнодействия общаа не прикровенными разумѣми, но в образах священных преподавшим; есть бо не всяк священн, ниже всех, якоже словеса глаголють. разум. Нужно убо еже первии у нас священноначалиа наставници от пресущественаго богочначалиа, сами же исполнившеся священнаго дара и в прочее тѣи произвести от (ст 626) богочначалныя благодисти послании, и сами же обилне желающе, яко божественнии иже по тех възводения и обожения, чювьственными образы яже пренебесная, и различнем и множеством затворенное, и челоувечьскими жо божественая и невещественая, вещественными и сущими по нас яже пресущественая писанными их и неписанными ученїи, по священных нам предаша уставех, не священных ради тѣкмо, имѣже ниже образ прикасатися праведно есть, но яко и образное некое есть, еже рехом, по мере нам самом еже у нас священноначалие, требуя чювьственных в еже от тех на умная божественейше нам възведение. Ведома же обаче суть яже образ словеса божественным священносьвершителем, ихѣже нелепо изводити в еще съвершаемых, о ведущим рекше еще съвершаемых, яко иже священных богопредателне законоположници удобрений благостояньми и несказанными чинїи, и коегождо по достоянию прикладия мерами и свящѣнными раздѣньми священноначалие заповелеша.

³⁵⁰ - Ст. 1232.

³⁵¹ - Ст. 1233.

³⁵² - (Ст. 1341) Разум бо истинный сущих есть разум. Аще ли же не сущих разум – неразумие паче, нежели разум. Таковый челоувечский разум лжеименит сѣй, не токмо вере сопротивен, но и всякому делу благу наветует И есть отпадение истиннаго разума. И в лепоту кичится таковый, зане во тму шествует. Лжа бо ничтоже ино, точию еже несый... Три места суть, в нихже разум восходит в свое отечество, или нисходит пасти свиния: як погубит отеческое богатство разсужения своего, или превземлет вышеестество, иже духовен именуется. Ражаетжеся сѣй верою, от действия страха Божиа. Зачало бо, рече, премудрости страх Господень, и разум благ всем творящим его... Никтоже достигнути может духовнаго разума, точию естественным, по

реченому: аще не обратитесь и не будете яко дети, не внидете в царство небесное... От естественнаго бо разума веруем приведшаго в тварь вся, по (ст. 1342) глаголющему: верую разумеваем съвършиться веком словом Божиим, в еже от невидимых видима быти, также послушати словес заповедей его, яже в евангелии и творити я, и о еже творити заповеди Христовы в страхе его. От сего рождается в нас простой разум духовный и вера от слышания, слух же глаголом Божиим... Сего ради разумно всем да будет, яко не рекохом просто, яко бы от веры нам дан был разум духовный; но от веры ражается в нас страх Божий. И в страхе Божии внемлем действовать заповеди Спасовы, и тогда от действия заповедей ражается в нас разум духовный... И пръвое начало полагает, еже страхом Господним начнет уклоняться от зла, бояся обещание муки преступающим. Уклонившеся от зла, по нужи хочет творити благое. Внемлем же пребывати ему коснящу в благом и понужающуся претръпевати скорби положеныи в пути заповедей борющуся с страстми... (1343) и видя Господь подвиг веры его, сам възходит с ним в подвиг, и даст движения крепка, еже възмощи ему сresti раждежелыя стрелы вражиа. И тогда приходит ему ино устроение, еже не ктому бояться муки, яко раб, но паче мзды надеяться, яко наемник. Оттоле не ктому понужаяся, но хотением творит доброе, надежды ради обещаннаго въздаяния. Пребывшу же ему делающу неослабно, тогда въбражается в нем любовь Божиа и обновляется образ пръобразнаго, его же преступлением заповеди Божиа погубихом, и дается дар сыновства, еже в крещении от залога веры обещанный». Из этих слов ясно, что что «разум духовный» представлялся Артемию высшим внутренним состоянием души человека, тем просветленным состоянием души, которое может появиться только у человека, достигшего, путем веры и благочестивой жизни, первобытной чистоты («образ пръобразнаго») и оправдания.

³⁵³ - «Глаголет (апостол Павел): от нас научитесь не паче написанных мудръствовати, да не един по единому гордитесь на друга. Что бо имаши, егоже веси приал от Бога или от

человек? Аще ли и приал еси, почто фалишися яко от себе?» (Ст. 1217).

³⁵⁴ - «Разум же истинный, иже свидетельство имеет от божественных писаний, еще ли разум обрящется съпротивен божественному писанию? Таковый разум лжеименит ест, Господу глаголющу: овца моя гласа моего слушают».

³⁵⁵ - Ст. 1324–1325.

³⁵⁶ - Главы 25, 26, 27, 28 и 29. См. русский перевод: «Творение иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина. Слова подвижнические». Изд. 2-ое. Сергиев посад, 1893. Упомянутые главы (25–29) печатаются в Приложениях, под № II.

³⁵⁷ - Назв. сочин., стр. 125.

³⁵⁸ - Там же, стр. 128.

³⁵⁹ - Там же, стр. 130.

³⁶⁰ - Слово 84-ое.

³⁶¹ - Оно печатается в Приложениях, под № III.

³⁶² - Ст. 1443.

³⁶³ - Он, как известно, намеревался писать подробный разбор учения своих противников и коснуться каждого «артикула лжеименитаго их разума». (Ст. 1329 и друг.).

³⁶⁴ - Ст. 1314,9–1315,38.

³⁶⁵ - Ст. 1314,10.

³⁶⁶ - Там же, строки 19–20.

³⁶⁷ - Ст. 1315.

³⁶⁸ - Ст. 1341.

³⁶⁹ - Ст. 1407 (Послание к вопросившему слова Божия).

³⁷⁰ - Там же.

³⁷¹ - Ст. 1382–83.

³⁷² - Ст. 1375.

³⁷³ - Ст. 1326.

³⁷⁴ - «А идеже глаголют дела добрыми оправдятся – угажати таковыми жрѣтвами Богу. Не запометали веры, но паче сами веру известну показывают, живу сию и действенну всюду знаменуют. А идеже глаголют святии верою оправдаться, без

дел закона глаголют ветхаго, егоже вы ныне суетно проповедуете. И Авраам отец наш не от дел закона Моисеева оправдася: веры своеа показание многими добрыми делы известно учинил» (ст. 1327).

375 - Ст. 1327.

376 - Ст. 1328.

377 - Ст. 1421–22.

378 - Ст. 1266.

379 - Стр. 41.

380 - М. Синод. Библи., № 457, л. 337.

381 - М. Синод. Библи., № 108 (XIII в.), л. 125 об.

382 - М. Синод. Библи., № 923 (Горск. 172), XV в., лл. 43 об. – 44.

383 - В той же ркп., л. 64.

384 - По Острожскому изд., л. 27 об.: «Тогоже слово о вере». Начало: «Б҃҃а благаго бл҃гдѣію заповѣданіе вашего бл҃гоговѣніства рассмотрѣв достоино иже о х҃ѣ к҃ б҃гоу любве в҃ немже бл҃гочѣтивыя вѣры написано искасте ѿ нас исповѣданіе...» Сравн. Арт., ст. 1388,13–15.

385 - Слово 2-е; часть его печатается в Приложениях под № IV, по ркп. М. Синод. Библи., № 930, Горск. 170, XV в.

386 - Ркп. М. Синод. Библи. № 950 (Горск. 164), XV в., л. 30 об.

387 - Ст. 1250–1251; сравн. 1211: «въображения же креста Господа нашего Иисуса Христа шибеницу нарицати».

388 - «И паки другое знамение в вас оноу противника визнаваем, еже незнаменовати вам лица Христовымъ знаменіем крестным..., и естъ действо в вас прелестника печати» (ст. 1295).

389 - «Самого образа крестнаго, яко и бесове ненавидятъ» (ст. 1335).

390 - Ст. 1296.

391 - Там же.

392 - Там же.

393 - Ст. 1297, 1336 и 1445.

394 - Ст. 1296,35–38 и 1335,18–20.

395 - Ст. 1296,32–34.

396 - Ст. 1335–1336.

397 - Ст. 1297.

398 - Там же.

399 - Ст. 1298.

400 - «Второе действо любви душевныя, еже по исцелении души бываемо в похотней части в тонкости ума и пребывание в молитве всегдашней» (ст. 1298,17–20).

401 - Ст. 1298–1299.

402 - Ст. 1300.

403 - Слово это напечатано в Приложениях, под № V, по ркп. М. Синод. Бибо, № 108 (XIII в.).

404 - Ст. 1295–97, а также 1335–36. Сравн. из слова Ефрема Сирина об антихристе, по ркп. О. Л. Д. П., XV в., Ф. СССРСII (8358): (л. 204 об.). вонмѣте братіа великою злобою звѣриною ков лоукавен. ꙗко ѿ чрева начинается. да егда кто wskoудѣть брашна лишен то нoудитсѧ печать его пріати. и даетъ емоу своѧ печати скверны и не вѣрoсто нo на всѧк oуд телесе да негодуют нo даетъ на роуцѣ на деснѣи члѣвкоу. тако же и на челѣ мерзкыи вбраз вбласти. не имать члѣвк знаменатис десною роукою. знаменіем хѧ спсителя нашего ни пакы же на челѣ знаменатис ѿноудстрашным и стѣым именем гсним. ни пакы крстѣм спсовѣм славным и страшным разоуметь вѧаанѣи ꙗко крстом гсним аще знаменатсѧ челoвѣк то раздрoушаетъ емоу вѣсю силоу. сего ради запечатлѣваетъ десницю члѣвкѣ. та бо есть знаменѧющіа вѣсѧ oуды наша. такоже и на челѣ ꙗко бо свѣщник (л 205) носит свѣщю свѣта знаменіе спсѧ на высотѣ. тѣмже oубо братѧ моѧ. грозен подвиг всѣм хсѣлюбцем челoвѣком вѣрным соуще и силным да ѿидѣт до години смѣрти не ѿслабѣим ни ствѣнѣм слабoстью. егда нвчертаетъ змѣи знаменіе свое за крстѣ спстлв всѧцѣм бо коварьством коуетъ да ѿтиноуд имѧ гсѧ спсителя не именуетсѧ в времена змѣева крстoе и славное. божижесѧ и трепещѧ ѿ стѣя силы имене спсителяева сътворит немощныи. аще бо знаменатсѧ знаменіем хсѣвым не бываетъ плѣнен привидѣніем его ни пакы гсѣ ѿстоупает таковогo. нo просвѣщает

срдце емоу и к себе приоучаетъ. разоумѣим ѿ браат. со всѣм разоумом привидѣнїа вражіа оуклоника соуща в истинуу гсѣ пристѣпает к нам всѣм ѿсѣщїи ѿ нас звѣриноу кознь. и стѣоуу вѣроу хсѣвоу пречисто носяще оудобѣ ѿверженоу створим силоу вражію и мыслѣне приложеноу и блѣговѣрье стажим и ѿтстоупит немощныи немогыи ничтоже сътворити нам.

⁴⁰⁵ - Сравн. Арт., ст. 1295–1297 и 1335–1336. Ефрем Сирин, ркп. О. Л. Д. П., Ф. СССХСII (8358), из слова 101 – «ѿ любви и ѿ милостыни и ѿ крѣщенїи и ѿ исповѣдании и крстоу похвала и ѿ бѣдущем соудѣ»: (л. 180) мы же чстным и животворящим крстом двери вѣнчаим. глїще. с апслом мнѣ не бѣди хвала токмо ѿ крстѣ гса нїшего їсса хса и на дверех животворящаго крѣста знаменїе положим и на челѣ и на персѣх в на оустѣх и по всѣм оудѣм нашим. сим знаменаимъса им въвроужимъса се бо есть ѿружіе христїанѣм. побѣда смѣрти оупованїе вѣрным. свѣт концем ѿверзитель раю. еретичѣству ѿсѣщенїе оутверженїе вѣрѣ. велїе сохраненїе и похвала христїанѣм сего христїане на вса дни и нощи и годы и часы непрестанно приносят на всакѣм мѣстѣ. без негоже ничтоже не начинаи ни канчеваи. но и спа и въстам и дѣлаа и в поуть шествоуа аще по морю плавишиса. аще и рѣкоу возишиса. вса оуды своа животворящим крѣстом оутверди и не прїстоупит к тебѣ зло сего бо видаще вса противныа силы потающеса ѿбѣгают. се вселеноуу всю стїи и свѣт наведе. се льстѣ оупразднїи се ѡзыки съвѣкоупил ес ѿ востока до запада и сѣвера и оуга и в едіноу црѣкѣвѣ и в единоу вѣроу и в единое крѣщенїе и любовь вса свазал (л. 180 об) есть. непобѣдимыи хрѣстїанѣм. какова оуста или как ѡзык пѣдбно прославит побѣдное ѿружіе великаго црѣа-хса. съ есть въдрѣужены и на мѣстѣ лобнѣм и абѣе прозабѣ грозн жизни нашеи. ѿ сем ѿружіи дразѣмъ хс бѣ наш разверзѣ веснесытоуу оутробоу адоу. и многоключѣвѣстнїе неприѡзни затче оуста сего видѣвѣши смѣртѣ въстрѣпѣтавѣши вса ѡже имѣ ѿ перѣваг адама поустѣ. сим въврѣжѣшеса блѣжнии апсли всю силѣ вражію попраша. сего носящеи иже мира сег ѿвѣщавѣшеса с многоу радостью живут в поустынах и в горах и в пропастьех земных. оугажающе члѣвколюбцѣу бѣу. колико добра дарова родоу члѣвчѣу бѣ. пакы же егда есть кончанїе всѣмѣ мироу в второе

пришествіе хсво. первое имимат ѡвѣстити на нбси с славою нбсною и с многими полки аггльскими. враги страшна и wskорѣбляющи. вѣрныа ж весела просвѣщаа и пришествіе великаго цѣра. и в честнѣм крстѣ си и ваще сих ѡже по сих, каа же по сих придѣщѣ а оубо какова паче глава и смысла и оума превѣсходатъ всакоу повѣсть. и оужас творат. всакомоу слоуху лютѣ мнѣ брата моа възлюбленаа. помануа гвд тѣи и страсѣхса. (Далее следует изображение будущего суда и кончины мира).

⁴⁰⁶ - Слова 2, 3, 4, 15, 74 и мн. друг.

⁴⁰⁷ - Ркп. И. П. Б. Q. I, 207, л. 325 (из слова 74-го).

⁴⁰⁸ - Ст. 1211.

⁴⁰⁹ - Ст. 1302.

⁴¹⁰ - Ст. 1270.

⁴¹¹ - Там же.

⁴¹² - Там же, сравн. 1281–1282.

⁴¹³ - «Сего ради Бог дал закон на помощь. От такового многобожия и таковых вымыслов отводя, глаголет: не сътвори себе всяк идол...» (Ст. 1281).

⁴¹⁴ - Ст. 1243–44. Сравн. еще ст. 1271, 1282, 1301, 1416 и друг.

⁴¹⁵ - Ст. 1246, 1268, 1272, 1281, 1374, 1446 и друг. Об образе вочеловечения И. Христа см. ст. 1245 и 1246.

⁴¹⁶ - Ст. 1253.

⁴¹⁷ - «О святых же и честных иконах и въображение честнаго и животворящаго креста Христова, и святому евангелию, и божественным тайнам, и святым церквам – якоже изначала приат от святых апостол и богоносных отец христианская церкви в славу Христову писанная же и неписанная тайноучения их. Якоже рече божественный апостол: хволю же вы, братие, яко всегда мя помните, и якоже предах вам предания дръжите. И паки: стойте и дръжите предания, ими же научистесь, аще словом или посланием нашим. Тако дръжим, и мудрствуем, и славим, и поклоняемся, и почитаем. Якоже глаголет великий Василие: яко почеть образа на прѣвообразное въсходит». (Ст. 1268) По вопросу о церковном

предании о почитании икон см. еще ст. 1283, 1305–1308, 1355 и друг.

⁴¹⁸ - Печатается в Приложениях, под № VI, по списку XVI в. И. П. Б. Q. I. 874.

⁴¹⁹ - Другое заглавие этого слова: «слово о поклонении святых икон, списано против еретиков». Изд. Прав. Соб., 1859 г., т. I, стр. 485–494, слово XXIII.

⁴²⁰ - Твор. Максима Грека, т. I, стр. 488.

⁴²¹ - Там же, стр. 489.

⁴²² - Там же, стр. 490.

⁴²³ - Ст. 1251.

⁴²⁴ - Ст. 1286.

⁴²⁵ - Там же.

⁴²⁶ - Там же.

⁴²⁷ - Ст. 1287.

⁴²⁸ - Там же.

⁴²⁹ - «Аще кто телесне не покланяется и молит Бога люботрудне и глаголет, яко духом и истинною достоит кланяться, да весть, яко суетно глаголет. Духовнаа бо от телесных ражаются, яко от нагаго зерна клас. И всяк глаголяй, яко мощно стяжати вторая прежде пръвых, пръвое безстудне основание души своей положи. И аще прелстит своего друга, клятве законней сподобляется. Тако бо положи чин вещей. Дай молитву духовную телесне молящемуся. Якоже закон и заповеди вся и до чистоты сердечныя, тако и милостивнии образы. Вздыхания же и коленопреклонения, и биения в перси, и падания на лица, и сладкий плач, и прочая вся даже до чистыя молитвы предел имут, ея же мир вместити не может. Ниже бо, рече Господь, яко вси поклонятся духом, но таковех ищет отец являя, яко мало таковых и оскудни суть, и Богу точию единому ведоми». (Ст. 1246–1247).

⁴³⁰ - Ст. 1247.

⁴³¹ - Ст. 1444–1445.

⁴³² - Ст. 1212.

⁴³³ - Там же.

⁴³⁴ - Ст. 1284.

⁴³⁵ - Там же.

⁴³⁶ - Ст. 1285.

⁴³⁷ - Там же.

⁴³⁸ - Там же.

⁴³⁹ - Там же.

⁴⁴⁰ - Там же.

⁴⁴¹ - «И съборная церковь предания имать от святых апостол изначала, отшедших святых, неумръших, но яко живых проповедати». (Ст. 1285–86).

⁴⁴² - «И аще хочещи известнее ведети, прочитай житиа святых, и не въстребуеши от инех научиться. аще с верою будещи прочитати. Обычай бо есть неверию ползу погубляти. И в всех списаних обретаем, яко и сами святии в житии сем призывали отшедших святых на молитву». (Ст. 1285).

⁴⁴³ - Ст. 1286.

⁴⁴⁴ - Сия аще убо видять или слышать несвященными о нас съвершаемая, простране въсмеются, яко мню, и о прельщеніи нас възмилуют. Не подобает же о сем дивитися; аще бо не веруют, якоже словеса глаголют, ниже разумеют. Мы же умная съвершаемым узревше, Иисусу наставляющу да речем, яко по бесловесне священноначалник в купчинно место въносит и полагает усопшаго; изъявляет бо священне, яко по оних будут вси в пакбытия удостоениях, по ихже zde свою жизнь удостоиша. Рекше, аще боговидную кто имел есть zde же и священную, жизнь, якоже мужу еже богоподражательное мощно есть, в божественых будет в век будущий и блаженных покоищих; аще ли же вконець боговидная меншую, священную же обаче въкуповидная, и сый приимет священная въздаяния. О таковой божественной правде священноначалник благодарив, молитву священную творит и чьстное въспевает богочалие, яко низложителну убо уже на всех нас неправедная и мучительная державы, предводителю же нас на своя праведнейша судьбы. (I окт. выпуск. Макарь. Ч. Миней, ст. 705).

⁴⁴⁵ - Привожу поэтому выдержку из этого слова, по ркп. М. Синод. Библ., № 195: (л. 526) Котора съгрѣшеніа пращаатся по

сѣмрти слѣзбамѣ и мѣлѣтвами и мѣлѣтныѣми бываѣщими ѡ оуспѣшихъ (На поле. ѡвѣт. стѣо діонѣсія архѣпагіта). И ѡ семѣ паѣы великѣи діѡнісѣе глѣтъ. ꙗко аще малаа нѣкаа и хѣда сѣт съгрѣшеніа оумрѣшаго пріемлет нѣкѣа полсѣ ѡ еѣе ѡ нем сътворѣемыхъ. аще ли таѣкаа и люта сѣт. затѣори бѣ ѡ нем. обаче подбаѣет намѣ пещисѣ ѡ своихъ дѣлахъ. а не надѣатисѣ по сѣмрти радѣ приносѣ прощенѣ быти. Азъ же ꙗко оубо въздааніе пріимет наслѣдіе кѣждо, добрѣ ѡмѣ словесемѣ послѣдѣж. затѣори бо рече бѣ ѡ нихъ. и пріимет кѣждо ꙗже сѣ дѣломъ (sic) съдѣа или блѣго или сло праведныхъ же мѣлѣтвы ꙗко и ѡ нѣнѣшнемѣ жити а не тѣчѣжъ по сѣмрти. ѡ двѣ ѣиныхъ сѣщѣныхъ мѣлѣтвы дѣиствѣютъ. словеснаа на наказѣжѣ істиннаа прѣданіа. что бо ѡ самѣила саоул полсевасѣ. чтожъ ли еѣвреймскѣхъ людѣ полсева прѣрѣчѣска мѣлѣтва ибо бжѣ ѣтѣвныи стѣль ѡбѣѣвѣтеленъ е ѣꙗкоже слѣовеса глѣтъ бѣгоначалныхъ ѡправданіи. аѣглъ бо гѣа ѡсѣдрѣжителѣ е ѣнаѣыче бо ѡ бѣгопрѣданныхъ слѣовѣсѣ ꙗко преподбѣнѣ пожившимѣ. ꙗвѣленѣиша и бжѣ ѣтѣвнаа жизнь по двѣ ѣиныхъ праведнѣишими и бжѣ ѣтѣвными мѣрами ѡдаѣтсѣ. прѣзираѣщи блѣгости бѣгоначалною чѣлѣколюбіа. бываѣщѣа тѣмѣ ѡ чѣлѣчѣскѣи немощи (л 526 об.) скѣврѣны занѣжъ никѣтожъ ꙗкоже слѣовеса глѣтъ, чѣситъ ѡ скѣврѣны. сѣа оубо стѣль ѡсѣ възѣвѣщена ѡ істинныхъ слѣовѣсѣ. проситъ же та быти и дарѣватисѣ прѣподбѣнѣ пожившихъ сѣщѣнаа въздааніа. ниже бо стѣль иже бѣгоначалнаго ѡправданіа оучитѣлскаа бы кѣгда ꙗже не сѣтъ боѣу любѣзна, иже ѡ него дати а бжѣ ѣтѣвнѣ ѡбѣшаннаа. тѣмѣ же ѡ несѣщѣнныхъ но мѣлѣтѣветъ сѣа оуспѣши не тѣчѣжъ ꙗко сѣщѣнничѣскаго ѡ семѣ прѣкратитсѣ чѣна, и на стѣльскаа сѣ прѣзорѣствомѣ дрѣзнѣтъ, не ѡ слѣѣжбоначалника подвиженъ. нѣ ꙗко и блѣгѣочѣстивѣхъ мѣлѣтвы не полѣжитъ ѡ праведнаго слѣове ѣ. и самъ ненѣподѣбнѣ слышѣжъ. просите нѣжъ не пріемѣлете занѣжъ злѣ просите.

⁴⁴⁶ - Сравн. ст. 1247,5–9.

⁴⁴⁷ - Сравн. ст. 1445,20–26.

⁴⁴⁸ - Ст. 1285.

⁴⁴⁹ - ѡ стѣхъ и ѡ мощехъ и ѡ чѣсти. См. Приложения, № VII.

⁴⁵⁰ - Ст. 1417.

⁴⁵¹ - Там же.

⁴⁵² - Сиа же не всуе, но занеже неции, неразумевше силы реченых от апостола, приемлют слово наго от словес его. оставивше прочее, и глаголют несмысленно, яко добро не ясти мяса, ни пити вина. И не о ястии токмо, но и о всякой вещи, в вашем самовластии сущей, рече: ни о немже брат твой соблажняется. Аще ли, рече, брашна ради брат твой скорбит, уже не по любви ходиши; нест бо царство Божие брашно и питание, но правда и мир и радость о Дусе Святе. Видиши ли, яко не о брашнох и zde слово апостола, но любви ради брата, и та презырати, аще на полза тем бывает. (Ст. 1418,22–28).

⁴⁵³ - Ст. 1418.

⁴⁵⁴ - Ст. 1419.

⁴⁵⁵ - Ст. 1419. Сравн. 4-е изречение Максима Исповедника, из сотницы 3-й: «не брашна зло но чревобѣсию. ни дѣтотвореніе но блуд. ни имѣние но сребролюбие. ни слава но тщеславіе, да аще се тако юсть. ничтоже в соущих зло. токѣмо чрес потребѣство еже слоучаетсѣ ѿ оума небрежениѣ, и юстьственѣм дѣланиѣ». (М. Синод. Библ., № 644, Горск. 154, перг. XIV–XV вв., л. 33 об.)

⁴⁵⁶ - Не могу, на основании сказанного, согласиться с мнением Садковского (цитов. статья, стр. 133), будто Артемий в Литве изменил взгляд на посты. В дальнейшем изложении будет показано содержание воззрений Артемия на сей предмет в литовский период: и тогда, как в послании «к вопросившему слова Божия», Артемий различает обе стороны поста – внешнюю и внутреннюю, но только развивает значение той и другой подробнее, чем в названном послании. А что в Литве Артемий сам защищает усердно внешнюю сторону поста, это объяснимо нападками со стороны его противников-лютеран. В московский же период деятельности Артемия ему надо было отстаивать не внешнюю сторону поста, которая высоко ценилась там, а внутреннюю, часто опускавшуюся из вида. Итак, сообразно обстоятельствам, Артемий выступает защитником то одной, то другой стороны поста. Но свидетельствует ли это о перемене воззрений? Не думаю, хотя должен согласиться, что, как на соборе выяснилось, Артемий в

личной жизни (до суда) иногда нарушал установленные внешние формы поста.

457 - Ст. 1210.

458 - Ст. 1255.

459 - Там же.

460 - Ст. 1255: «прати греха», очевидно, должно быть, как у Исаака Сирина, «в рати греха».

461 - Ст. 1256.

462 - Там же.

463 - Ст. 1359.

464 - Ст. 1358.

465 - Там же.

466 - Сравн. Артемий, ст. 1359,5–6: «имже Бог чрево».

467 - Ркп. М. Синод. Библия. № 195: (л. 571 об.) ст҃го а҃настѣи синаиска ѿ (на поле: въпро ѿ). Гоу гл҃ащ҃. ꙗко не въходящаа в оуста сквѣрнат чл҃ка. и почто ѡцѣи оуставиш҃ не ꙗсти нам ма҃с, в стѣѡ посты; (на поле: ѡвѣт) Не ѡ брашнох рече г҃ь сѣ. вѣмы оубо ꙗко мно҃гоѹденіе и мно҃гопитіе сквѣрнат чл҃ка въздви҃ж҃ще нань стрѣти плѣтскыѣ к ст҃додѣанію. и҃бо сіла сатанина по ѡвѣ на п҃пѣ чрѣвнѣм. н҃ж понеже фарисее зазрѣш҃ а҃пл ѿм ꙗко не оумывенама р҃жама ѹд҃ж҃шим. к сим ѡвѣща г҃ь рече не въходящее оусты ѡсквѣрнѣеть чл҃ка. сирѣчѣ не сквѣрна р҃жнаа е҃же вы блюдетеса. н҃ж ꙗже ѡ чл҃ка исходашаа съгрѣшеніа та сквѣрнат чл҃ка. тѣм же приводит а҃ е҃же неоумытама р҃жама ꙗсти. не сквѣрнит чл҃ка. обаче а҃ще и въсѣмощно е҃ ѿ нам ꙗсти, н҃ж не въсѣ на полз҃ по а҃пл ѿ. ре ѿбо въсѣ ми лѣтъ е҃ ѿ рече ꙗсти и пити, н҃ж не аз ѡбладан б҃ждѣ ѡ чьсого. сирѣчѣ не дл҃жен е҃см ꙗвѣ ꙗко ѡ брашен, и (л. 572) е҃же ѡ них похотѣѣ ѡбладн быти, мно҃си бо не вънимаѣще сем҃ н҃ж ѡна тѣчѣѣ блюдѣще ꙗко ꙗсти и пити лѣтъ е҃ ѿ чл҃ком. и а҃тробѣ наплѣнѣти ꙗко давш҃ нам боу ꙗже ѡ земля и ѡ морѣ к наслажденію. ѡ сытости и сласти не мало врѣждаатсѣ о них же рече. имже бѣ чрѣво и брашна чрѣвѣ и чрѣво брашнѣм. бѣ же и сѣ и сіа да оупразнит въсѣм оубо по ѿ и земел҃ганіе (sic) и жестокожитіе. два раз҃ма с҃жт бл҃гочѣстїа. овѣ оубо ꙗко да сладкыѣх мирскыѣх ненаслаждѣшеса подвѣсаащесѣ. б҃ждѣщїѣх бл҃гѣ в тѣх мѣсто насладатсѣ. овѣ же

ѡко да смѣрившѣса тѣлѣ, с ним смѣритса дшѣ и помысл. оумилѣащи же са дшѣи, блгооумилѣнѣ млѣтса боу члѣк и прѣѣмлет прощенѣе. аще ли кто мѣс оубо ѡсвѣнѣаса инѣми же брашны и житѣем оупитаваѣт и оутлѣствѣваѣтъ тѣло, ничтож полсжѣт ѡ маса постаса.

⁴⁶⁸ - Сравн. Артемий, ст. 1256,13–1?: не преисполняти утробу паче меры. Рече бо Господь: горе вам насыщенные!

⁴⁶⁹ - Ркп. Чудова монастыря, № 10 (1388 г.): (л. 87) что есѣ мѣра въздержанѣя. О стрѣстѣх оубо єдина мѣра въздержнѣя. свершеноє оудаленѣе. ѡ иже к пагубнѣ сласти ведущих. ѡ брашнѣх же. ѡко потребы инѣм мнѣм сѣтъ. по възрастѣх же и начинаних и к телесному ѡбычаю. своистѣвнѣ раздѣлаѣмѣ. сѣце и мѣра приѣтъя различна и ѡбраз. тѣм же єдинѣмѣ правилом всѣм ѡбѣемаматисѣ иже в братѣствѣ немошно. ѡлучившим же єж ѡ здравѣствующим и постнѣцѣх (sic) мѣру ѡ сѣг прѣмѣнѣе и коѡже коѣмуждо сѣвпадаѣущаѣ расмошренѣ (sic) бывати ѡ заповѣданных и строѣные ѡставлаѣм. не бѡ ѡже и коѣмуждо словом ѡбѣяти мошно. но єлика ѡбѣаг оучѣтельства всѣчскы держатѣса. болащим бо оутѣшенѣе ѡ брашенѣ или иже инако прѣтружѣшагѣ ѡ сильных дѣлех (л. 87 об.) или готоващагѣ к трудом сирѣчѣ путшѣстнѣцѣ или нѣкоѣго многѣ ѡ болѣзных. настоѣще и прѣтиву приѣтъ єда оустроѣтъ. ниж оубо прѣм пици тож всѣмѣ законоположити мошно. ни ѡбраз ни мѣроу. но разум оубо ѡбѣии да будѣтъ. єже не жадати сѣтость. єже бо преисполнати оутрѣбою и ѡтагчѣвати пищаѣми. клѣтѣѣ достоино, гѣсу рекшю. горе вам насыщени. и самоє же тѣло неѡудѣѣ потребно к дѣиством оустроѣѣтъ. и к сѣну оудѣѣ сѣносно и готовѣише к вредом. но ниж сладкоє конец творити снѣди и подобѣѣтъ. но к єже жити потребу ѡрѣцаѣущимса сласти блудноє. єже поработати сластем. ничтоже ино єсѣ. развѣ бѣ себѣ творити чрево. понеже бо тѣло наше приѣистѣщаваѣмо и истича (sic). присѣисполнена требѣѣтъ. тѣм же и єстѣствна сѣтъ пищаѣя желанѣя. правѣ слѣѣ брашном приѣѣтъ, наполненѣе истѣщившагѣ и животнагѣ сѣставленѣю повѣлѣваѣѣтъ. или сухѣи или мокрѣи пища. потреба будѣтъ оудѣѣише нѣ прѣмѣнѣти потребы сѣѣ принѣсем. ѡвлаѣѣтъ же и гѣѣ. в нѣх же оучрежашѣ оутрудившаѣ множества за єже не ѡслабити на пути. ѡх же

пише̑т могы бо прострети чюдо в пустыни оумвшен̑ем. много снѣди. сице просто и худу пищу оуготова тѣм. ꙗко хлѣбомъ по инану оубо ꙗчмѣном быти. и рыбы же часть на хлѣбѣ. в пивѣ же ни въспоману. ꙗх̑ самороднѣ всѣм и довляющи потребам. водѣ подлежащи. развѣ аще некому болѣзни рад пакостно ꙗсѣ таково житыє. ꙗко ѿречѣно по свѣту (sic) павлову к тимофѣю. и вса же ꙗлика проѡвленно. пакость имут. ѿречѣна да сѣут непослѣдованно ради съставлен̑а. оубо телеснаг̑а пища изволати. тѣми же паки пищаами ратовати си тѣло. и запинати тож заповѣди служен̑а се же и стоѣ оуказан̑е нам ꙗсѣ ꙗже дш̑а наша вбучати. бѣгати вредных. аще и сладость имут. потребно ꙗсѣ оубо всацѣм вбразом оудобѣ вбрѣтаемоѣ предѣпочитати. ꙗх̑ невиною вздержан̑а истазовати нам. чѣнѣ имаѡ и многоснѣднаѡ. заслажающа многоцѣнными оуслаженми брашна. но ꙗже в коѣиждо странѣ оудобѣ приѡти и худо и всѣм потребу подлежащеѣ. сѣѣ приѣмати ѿ привѣводных̑. единѣми нужнѣишими к животу приѣмлющю. сирѣч̑ маслом и таковѣми. и аще что к болащих оутѣшен̑ю (л. 88) потребно. и к сему аще ꙗсѣ без многа истазан̑а и плищов пребывати. (см. стр. 238–239 источника)

470 - Ст. 1211.

471 - Ст. 1211.

472 - Ст. 1211,41–42.

473 - Ст. 1258.

474 - Ст. 1258–59.

475 - Ст. 1224.

476 - «Безмолвие бо еже с расужением вся заповеди в себе съдрѣжит. Заповедь она первая «еже възлюбиши Господа Бога и ближняго» внутрь того затворенна сѣуть. Хощеши ли стяжати любовь ближняго, внутр душа твоя по евангельской заповеди удали себе от него, и тогда възгаряется в тебе желание любве его, ꙗко о видении ангела свету, и уставленными деньми вижд любящих тя лица. Иночество бо жителство похвала церкви Христове». (Ст. 1259,43–1260,10).

477 - Ст. 1261.

478 - Ст. 1260,39–1261,6.

479 - Ст. 1261.

480 - Там же.

481 - «Что же имам реши о обдержашем нынешнем окаяннем обычаи тщащихся в приложение монастырскаго богатства и о стяжании сел и многих служеб, яже царския паче же мучителска власти свойственна? Неции же от неведения божественных писаний, от своих пристрастей добродетель мнят приходити таковая творяще, яко забывше обещания своего, яко всех сих отрекшеся мірских и дахом обеты святости, еже без попечения суетных угодити Богу... Не обещахом ли ся съвръшение от мира умръщвление имети и Христоподражательную нищету? И како можем к тому причастници частем мирским быти, апостолу глаголющу: не любите міра и яже суть в міре? Аще кто любит мір сей, нест любве отча в нем... Ни бо мощно есть Богу работати и мамоне». (Ст. 1236,23 – 1237,1?; 1237,?–1?, 1237,17–28).

482 - Ст. 1237.

483 - «Но не иноку сиа праведно исправляти». (Ст. 1238).

484 - Ст. 1238,4–7.

485 - Ст. 1238,15–21.

486 - «Не исщут бо нине священник, но ласкателей, ни душам строителей, но жрец чистых, но заступник крепких по приносимому: еже яко собою цар поставиша, а немного начаша, но таковым властем повиноватися и учими есме не просто, но в нихже заповедь Божия не разоряется. Не будете бо, рече, раби человеком, и повиноватися подобает Богови паче, нежели человеком. Той же и о духовных властех; не остави нас Господь прелщенных мирских чинов славами скитатися к видимому взырающим...» (Ст. 1239,20–34).

487 - Ст. 1240 и 1241.

488 - Ст. 1241,21–1242,2.

489 - Ст. 1242, строки 10 и слл.

490 - Сравн., напр.: Артемий, ст. 1241,21–37. Каково мудрование должен есть имети настояй. в нихже заповедует или завещает? (Ответ): к Богу убо, яко слуга Христов и строитель таинам Божиам, бояся, да не что чрез волю Божию,

иже в писаниих исповедуемую, или речет или въобразит и обрящется лжесведитель Божий и святотатец, или приведет что чюже Господня учителства. или оставит нечто от угодных Богу. К братии же, якоже питательница греет своя чада, благоволя подати тем же токмо благовествование Божие, но и свою душу, имуще такову любовь, якову же име к нам Бог и Христос его. Постн. книга, острожск. изд., л. 154 (второго счета). Каковò мѣдрованіе долѣже ѿе ѿимѣти настоай в нѣхже заповѣдоует ѿли завѣщаает; К Бѣгу оубо ꙗко слоуга Хвѣ и строител таинам бжїамъ. бо аса, да не что чрез волю бжїю ꙗже в писаних ѿповѣдоуемꙋ ѿли речѣт ѿли въобразит. ѿ обрѣщется лжесвѣдѣте ѿбжїи и стѣтатец. ѿли привѣдет что чюже гнѣ оучителства, и ли оѣавит что ѿ оугѣдных бжїи. к брѣтїи же, (л. 154 об.) ꙗкоже питѣтельница грѣет своя чада. блѣговолат подѣти тѣм к блѣгооугѣдномуу бжїи, и в полѣзное комоуждо не тѣчию блѣговѣствованіе бжїе, но и свою дшїю, по заповѣди га и бга нашего їс хвѣ рекшаго. заповѣдь нѣвою даю вам да любите дрꙋг дрꙋга, ꙗкоже ѿ азъ възлюбих вы. бѣлше сеѣ любовь никтоже имѣт да кто дшїю свою полѣжит ѿ дрꙋзѣзъ свѣих.

⁴⁹¹ - Глава эта печатается в Приложениях под № VIII.

⁴⁹² - Пример буквального заимствования: Артемий ст. 1347,17–363ри, да не наругаеши святая святых и яже съкровеннаго Бога разумными и невидимыми разумными почтеши, непричастна убо сѣа и чиста от несврѣшемых съхранна, священна же единысвѣщенных с священным осѣаніем священнолепне приобщая. Сѣце бо, якоже богословіе ликовником нам предасть, и сам Иисус – богоначальнейшїи ум. И по мале. блаженным и нас лучшим существом явленнейше вкупе и мысленнейше всѣаваая, и к своему тех уподобляет свету. Наша же ктому простирателным и нас вспростирающе добрых рачительством свѣвкупѣ многая инаковства в единовидный и божественный свѣврѣшив живот, и прочая. Дионисий Ареопагит (Ч. Минеи, 3 окт.), ст. 620. Но зри, ꙗко да не наругаеши святая святых; благоговѣйньствуеши же и ꙗже съкровеннаго Бога разумными и невидимыми разумными почтеши, непричастна убо сѣа и чиста несврѣшенным съхранна; священна же единыя священных с священным осѣаніем священнолѣпнѣ приобщая.

Сие бо, якоже богословіе ликовником нам предаст, и сам Иисус, (богоначальнейший ум и пресуществены всякого священноначалиа, святства же и богодействия начало и существо. и богоначальнейша сила), блаженным и нас лучшим существом являемейше вкупъ и мысленейше въсиивается, и к сему та уподобляет по силъ свѣту; наша же к тому простирательным и нас въиспръ простирающим добрых рачительством, съвкупить многая инаковства, и в единовидный и божественый совершив живот...

⁴⁹³ - Сравн. Арт., ст. 1236,18–27 и Дион. Ареопагит, ст. 695,13–38.

⁴⁹⁴ - Ст. 1251.

⁴⁹⁵ - Сравн. Садковский, стр. 126.

⁴⁹⁶ - Ст. 1277.

⁴⁹⁷ - Ст. 1277–1278.

⁴⁹⁸ - Ст. 1278–79.

⁴⁹⁹ - Ст. 1279.

⁵⁰⁰ - Ст. 1274.

⁵⁰¹ - Там же.

⁵⁰² - Впрочем, кое-что мог Артемий найти у Дионисии Ареопагита, ст. 642–643.

⁵⁰³ - Морев: «Камень веры», стр. 38.

⁵⁰⁴ - Ст. 1204.

⁵⁰⁵ - Ст. 1213.

⁵⁰⁶ - Ст. 1204.

⁵⁰⁷ - Там же.

⁵⁰⁸ - «Сие же случается от еже не испытovati нам разум божественых писаний со страхом Божиим и смиренною мудростию, и увидети премудрость, что есть вля Божия благая и съвършенная не просто и яко прилучися; но со тщеславием и проворством прочитаем и не хотим помнити заповедей его, ни еже творити я, но еже препирателну быти». (Ст. 1204,26–35).

⁵⁰⁹ - Ст. 1218.

⁵¹⁰ - Ст. 1228.

⁵¹¹ - Ст. 1253.

⁵¹² - И. П. Б., Q. I, 207: (л. 35 об.) таково нѣкое е ѿестество дѣшевно, да ѿбо стрѣти прѣложенїа сѣт. ѿ винѣ дѣшевнѣа. понеже естествонѣ безѣстрѣна е ѿдѣа. егда же слышиши в писанїи стрѣти дѣшевнѣа и тѣлеснѣа. вѣждь ꙗко прѣмо винах рекоща ѿдѣа бо естествонѣ бестрѣна е ѿвнѣшнѣа же прѣмѣдрости неприѣмлятѣ сѣ. такожде и иже симъ послѣдователїе. нѣ мы тако вѣржем. ꙗко бѣ сѣщагѣ по ѿбразѣ бестрѣна (л. 36) сѣтвори. по ѿбразоу же глѣа не по телѣси. нѣ по дѣи. ꙗкоже е ѿневѣдима вѣсѣкъ бо ѿбраз ѿ прѣдподлежащагѣ ѿбраза вѣѿбражается. не мощно же комѣ представить ѿбраз, не прѣдложивѣсѣ томѣ подбїю. тѣмже подбаѣт вѣровати, ꙗко стѣт ѿ ꙗкож прѣдрѣкѣм дѣшевнѣымѣ сѣт.

⁵¹³ - М. Синод. Библи. 457 (Горск. 131), из слова 58-го: (л. 264) еже единымъ кым с припадениемъ грѣха поплѣзатисѣ, ꙗвително еѣ естественнѣа немощи. занеже полезнѣа попѣсти бѣ прїатно быти стрѣтем. не бо ѿмысли вышѣе сих то ѣставлати прежде втораго пакыбытїа. и еже прїанѣ тому быти стрѣтеи, полезно к сѣвѣстномѣ изѣстрѣканїю а еже пребывати в сих безсрамно и бестѣдно. трїе ѿбрази сѣт и мѣже всака словеснаа дѣа, бѣи приближатисѣ может или теплотоу вѣры, или страха ради, или наказанїемъ гнѣимъ. никто же может приблизитисѣ того любви, аще не предваритъ едино ѿ трехъ сих. ꙗкоже ѿ чревобесїа раждается матеж помыслѣм, сице и ѿ многословїа и безчинїа бестѣд неразумїе и ѣма иѣстоупленїе. еже житейскихъ вещи попеченїе смѣщаетъ дѣю и еже ѿ сихъ смѣщатисѣ оумъ смущаетъ и тишинѣ изгонит. (стр. 253 оригинала)

⁵¹⁴ - См. Приложения, № IX.

⁵¹⁵ - М. Синод. Библи. 644, Горск. 154, XIV–XV вв. (перг.); из сотницы 3-й: (л. 33 об.) Г. По чресѣпотребию злобы дѣшевнѣхъ силъ намъ слоучаютѣ ꙗко се (л. 34) похотнымъ и ꙗростнымъ и помысленымъ. да мы слезнымъ оубо силы чресѣпотребѣствоу юсть невѣдѣниѣ и безоумѣ. ꙗростнымъ же похотнымъ ненависть и блѣудъ потреба же сихъ сѣмысл. любы же и цѣломудриѣ да аще се тако еѣсть. ничтоже ѿ бѣа созданныхъ и бывшихъ еѣсть зло. (Изреченїе 4-е было напечатано выше, когда рѣчь шла о воздержанїи). (см. стр. 254 источника)

⁵¹⁶ - М. Синод. Библ. № 923. Горск. 172, XV в.: (л. 52 об.) пв̃. ꙗкоже дшѣ рад въдоуновенїа съдѣтельствѡвана бывши словесна и оумна животнаго ради въдѣхновенїа. ꙗрость же и похоть скотьскѡю не създа с нею бѣ. нѣ хотѣнїа сїлоу желателноу, и к нему ꙗслажденїа моужество рачително. сїце, ниже тѣлеси създав ꙗро ѿ похоть бесловесную изначала вѣложил естъ. послѣжде бѣ та. рад прѣслоушанїа приатова мрѣтвѣно и тлѣимо и скотьско, имже и оуподбиса бѣв. тѣло бѣ, ꙗкоже (л. 53) глїють бѣгословци, нетлѣнно създано бы ѿ. ꙗково же и въскрн ѿетъ, ꙗкоже и дшѣ бестрѣтна, аще и приятно стрѣтем бы ѿрастлѣша же ѡбѡа и растворишася, рад естествонаго съюза еже в друг друга вѣмѣщенїа, же и подаанїа, дшѣ же и тѣло. ѡва оубѣ стрѣтми ꙗче же бѣсы възгнѣвшися. ѡво же, бесловесным скотом оуподбляемо ꙗстроенїа дѣиством. и ѡдержанїемъ тлѣнным. и в едином ѡбѡих сїлы бѣвше, един скотъ бесловесен и безѡмен ꙗростїю и похотїю бѣв съврѣшися. и поистинѣ приложися скотом по писанїю, и оуподобиса имъ по всакоу ѡбразоу.

⁵¹⁷ - Приведенные выше доказательства близости Артемия к Исааку Сирину можно дополнить еще выдержкой из 56 слова последнего, где идет речь о необходимости выполнения заповедей о любви к Богу и к ближнему, как высшей христианской обязанности: «боащеиса бѣ, ѡ възлюбленне, оудобнѣ оусердствѡють и промыслать съхранити заповѣди и аще в дѣлех бѣдетъ пасти в рѣкы их ѡбрѣтенїе тѣх, и бѣдѣ трѣпатъ ихъ радѣ, свѣза съвершенїе их, и ѡбѣси животворивыи, в двѡхъ заповѣдїю ѡбѣдержавшихъ вса, любѣи бѣже, и подобно стажанїемъ тожъ, любѣи ѡбѣраза еѣго, и оубо перваа блюденїе исправляетъ в дѣланїе дѣа. втораа же, видѣнїе и дѣанїе занеже есѣство бѣтвѣное просто есѣ и несложно и невидимо и нелишаемо по есѣстоу... втораа же заповѣдь, ꙗже есѣ члѣколюбїе, по сѣбѣбѡмѣ есѣства, тако и попеченїе дѣланїа еѣ в сѣбѣбѡмѣ есѣ глѣа же, ꙗко еже в сѣвѣсти исполнаемъ невидимо, хошемъ и в тѣлеси исполнити такожде, и не тѣкмо ꙗвѣ нѣ и скрѡвнѣ, и ꙗже в вещехъ съвершаемаа и в сѣвѣсти хошетъ съвершатиса такожде... (М. Синод. Библ. № 457, л. 218 об. – 219).

⁵¹⁸ - Ст. 1299.

519 - Ст. 1237.

520 - Там же.

521 - Ст. 1235.

522 - Ст. 1236.

523 - Ст. 1210.

524 - М. Синод. Библия, № 355 (XVI в.), из слова 5 го: (л. 73).

Платыи помысл печальны. Не мал е нам подвиг на доух скорбный. понеже вметает душу в погибель и нечаяние. и аще скорбь члвч ка боудет. блгодшъно претерпевати подобает. и за ѡскорбивших молитися. ꙗкоже и преж реченно бы вѣдаще извѣстно. ꙗко не без божіа промысла вса нам слоучаються и вса (л. 73 об.) на ползоу посылает нам бѣ и на спсение душам нашим. аще и в настоящее время, не мнится нам полезно, но посдѣжд извѣститися. ꙗко тако полезно е ꙗкоже бѣ строит. а не ꙗко мы хошем. сего ради не подобает члческими съѡводитися помыслы. но всѣдшъно вѣровати. ꙗко всевидѣщее бжје око вса зрит. и без его воли ничтоже может быти нам. и ради мл ти своеа, сіа посылает нам. да искоусившеся в сих и претерпевше вѣнчаны боудем ѡ него. понеже без искоушенія никтоже (л 74) вѣнчан бы ꙗкогда, того ради ѡ сих всѣх блгодареніе гви възсылати. ꙗко блгодавцоу и спсителью нашем. оуста бѣ пр ꙗко блгодаряща, бл вение приимут ѡ ба. и в срдце блгодаряще впадает блгдть. глеть стѣи ісаак. съхранати же са ѡ роптаніа на ѡскорбивших. понеже оубѣ тои же глет. вса немощи носит бѣ члвкоу. прн ꙗкоже ропшоуща не терпит, аще не покажет его. подобает же имѣти нам скорбь полезно еже о грѣсѣх, с надежею блгою к бгѣу покааніем; вѣдаще (л. 74 об.) извѣстно ꙗко нѣс грѣх побѣждаай члколюбіе божіе. но вса прощает кающимся и молящимся. Сіа оубѣ скорбь с радостію размѣшена бывает. и к всакомоу блгѣ ѡсердна сътворяет члвка. и к всакои болезни терпелива скорбь бѣ по бѣ ре ꙗко ꙗко, покааніе в спсение неѡложно съдѣвает. скорбь же съпротивноюю еже ѡ бѣсов нам приносимоую. тщаливно (sic) подобает и срдца ѡметати, ꙗкоже и прочаа злыа стрѣи. и млтвою, и чтеніем, и с дхѡвными (л. 75) члвкы. с ѡбращеніем и бѣсѣдами оупражнати ю. понеже всемоу злоу повинна е ꙗко аще бѣ ѡкоснит в на ꙗко абіе

о́болѣхисѧ нечажнѣем пѣстѣ дшѣу и оунылоу сътворяет и не
крѣпкоу и нетерпеливоу и к молитвѣ и к четенію ленивоу.

525 - Ст. 1403.

526 - Христ. Чтение, 1905 г., июль, стр. 94.

527 - Там же, стр. 95.

528 - Там же, стр. 97.

529 - Могу заявить лишь при этом, что работы по изучению мистико-аскетической литературы переводной и оригинальной (Исаак Сирин, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит, Нил Сорский, Вассиан Патрикеев и друг.) начаты уже мною, при чем ближайшей задачей моей будет определение того материала из этой области, который был под руками у древнерусского читателя.

530 - Перечень древнейших списков русских и югославянских см. у А. И. Соболевского: «Переводная литература Московской Руси XIV–XVII вв.», СПб. 1903, стр. 16–17.

531 - Горский и Невоструев: «Описание слав. ркп. М. Синод. Библиотек», отд. II, ч. 2, стр. 156 (ркп. № 131, прежн. 457).

532 - Там же, стр. 166.

533 - Преп. Исаак писал по-сирийски; из 7 томов его поучений сохранилось лишь очень незначительное число в арабском переводе (133 поучения) и еще меньшее (99) в сирийском подлиннике и греческом переводе.

534 - Там же, стр. 174.

535 - Там же, стр. 176.

536 - «Творения иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина, подвижника и отшельника, бывшего епископом христолюбивого града Ниневи. Слова подвижнические», изд. 2-е, Серг. Посад, 1893 г.

537 - «Творения иже во святых... Исаака Сирина» (русский перев.), стр. 10, слово I-е.

538 - Там же, стр. 12.

539 - Там же, стр. 13.

540 - Там же, стр. 31.

541 - Там же.

⁵⁴² - Ст. 1296; в других случаях анонимно, напр., ст. 1255. «въпрос некоего от премудрых святых», где разумеется Исаак Сирий, как доказывается последующей цитатой.

⁵⁴³ - Ст. 1217, 1240, 1241, 1260, 1268, 1272, 1281, 1304–5, 1334, 1354, 1388, 1389, 1403–4, 1408–9, 1412, 1413, 1440, 1446 и друг.

⁵⁴⁴ - «Пишет Великий Василий в слове, ему же начало. «Приидете к мне вся труждающися» (ст. 1260). «Смотры прилежно в самом том предисловии Великаго Василиа, которую глаголет вину церквам и друг к другу несъгласиа». (ст. 1388). На ст. 1389 – ссылки на 44, 46 и 70 гл. Постн. книги и краткие цитаты из этих глав.

⁵⁴⁵ - В русском переводе (Твор. отцов Церкви), ч. IV–V, М., 1847–58.

⁵⁴⁶ - «Нил Сорский», стр. 165.

⁵⁴⁷ - «Переводная литература...», стр. 15.

⁵⁴⁸ - По Островскому изданию, листы первого счета (1–160).

⁵⁴⁹ - Русский перев., т. V (М. 1847). стр. 39.

⁵⁵⁰ - Там же, стр. 40.

⁵⁵¹ - Там же, стр. 149.

⁵⁵² - Там же, стр. 150.

⁵⁵³ - Там же, стр. 153.

⁵⁵⁴ - Там же, стр. 170.

⁵⁵⁵ - Там же, стр. 182.

⁵⁵⁶ - Калайдович: «Иоанн, экз. Болг.», стр. 17–58.

⁵⁵⁷ - Горский и Невоструев, отд. II, ч. II, стр. 296.

⁵⁵⁸ - Калайдович, там же, стр. 37.

⁵⁵⁹ - Горский и Невоструев, там же, стр. 295.

⁵⁶⁰ - Ст. 1428.

⁵⁶¹ - I-й октябрьский выпуск Ч.-Миней м. Макария, Предисловие, стр. VI.

⁵⁶² - «(Исаия) не мог знать о существовании перифраз Пахимера, потому что этот последний, переселившись из Нижей в Византию вместе с Палеологами, мог писать свои перифразы

не ранее конца XIII в. Перифразы эти могли быть известны небольшому кругу высшего константинопольского духовенства и двора, где Пахимер занимал при императоре высшую должность дикеофиликса, и, естественно, не могли быть известны Исаии». (Там же, стр. V–VI).

⁵⁶³ - Составители описания слав. рукописей Синод. Библ. отмечают (отд. II, ч. II, стр. 5–6), однако, что перифрастическое изъяснение Георгия Пахимера встречается в количестве нескольких строк в толковании на последнее послание Дионисия к Иоанну Богослову.

⁵⁶⁴ - См. Описание Синод. рукописей № 108 (отд. II, ч. II).

⁵⁶⁵ - Предисловие к I окт. выпуску Ч.-Миней, стр. IV.

⁵⁶⁶ - Описание Синод. ркп., № 107, стр. 6 (отд. II, ч. II).

⁵⁶⁷ - Ст. 1228, 1236, 1237, 1272, 1281, 1286, 1351–53, 1394, 1410.

⁵⁶⁸ - Сведения о сочинениях преп. Нила Сорского, о содержащих их рукописях, об изданиях их, – см. в известном труде А. С. Архангельского о Ниле Сорском.

⁵⁶⁹ - «И Никон Великий в 43-м слове сказует многа о творящих знаменія: яко мнози и от верных развращенно житіе имуще, знаменія и чудеса сотвориша и творят, в откровения и пророчества изглаголаша, и прельщающе и прелщаеми, яко се есть разум бесом, да знамени ради пролстят многиа деянію их лукавому последовати, за еже съставити им ересь. Но ниже видим тело некоего многими леты не растлевше, или ино что таково, просто имети сих святы, аще же узрим в них заповедей Господних съвършенное делание, и плодов духовных изчтеных от апостола. И всячески ненависть тщяя славы мірска, и самая правая веры исповедание – бесовская суть действованиа, попускающу Богу, ими же судьбами вестъ». (Ст. 1408,2–22). Сравн. заглавие 43-го слова Пандект, по ркп. И. Общ. Л. Д. П., F. СХСVII – 5510, XVII в., л. 294: о́ творящих зна́меніа и́ пророс ѿтвоу́ющих їли со́ніа ви́дащих по попѹщѣнію бжїю. ꙗ́ко не подоба́ет блюсти на тако́ваа и́ ѿ сих їмѣти стѣы творя́щаа. но на вѣроу правоу дѣла́ніе заповѣде́гнїи, ꙗ́ко мно́си ѿ вѣрных развращѣ́нно житіе їмоу́ще зна́менїа і́ чоудеса́ сътвориша и́

[illegible]

⁵⁷⁰ - Ст. 1295, 1335 (где не указан источник), 1337 – о печати антихриста и о крестном знамении; 1328 – о покаянии и о страстях Христовых.

⁵⁷¹ - Ст. 1371 – из 2-го слова (на Крещение); 1373 и 1399 – об ответе пред неправым судом; ст. 1315, 1344, 1383, 1399 и друг. – мелкие цитаты.

⁵⁷² - Ст. 1332–1333, 1337–1338, 1385–1386 – ряд небольших цитат, ст. 1399 – ссылка на пример Златоуста: вообще, влияние этого отца Церкви на Артемия не столь было заметно и велико, как влияние других писателей: факт небезынтересный, если вспомнить громадное уважение, которым пользовались на Руси творения И. Златоуста.

⁵⁷³ - Ст. 1353 и 1419 (где не назван источник).

574 - СТ. 1272.

575 - CT. 1392.33-39.

⁵⁷⁶ - 1) Напр.: ст. 1353,29–36.Якоже и Максим великий исповедник глаголет: аще лучши тела душа, лучше же міра несуседне създавый его Бог. Тем же предпочитая и паче душа тело, и паче Бога созданного его міра, ничимже идолослужитель равно ест, якоже Еллини идолопочитающи иныя творят събе

боги. Максим Исповедник. Синод. 644 (Горск. 154), XIV–XV вв., л. 1 об. да яще тѣла лоучьше дшѣа и лучши мира несказаньнѣ стажавый юго бгѣ. иже чтить паче дшѣа тѣло и паче бгѣа созданную ѿ него тварь. ничимъ же идолослужитель равно юсть.

⁵⁷⁷ - Боцяновский. Ж. М. Н. Пр. 1894, XI, стр. 221. Сказанное мною теперь дает лишний довод в добавление к тем возражениям, которые сделаны Боцяновскому в статье: «Вопрос об авторе Многословного Послания» (в Изв. Отд. р. яз. и слов., 1905 г., кн. 2).

⁵⁷⁸ - Ст. 1314.

⁵⁷⁹ - Там же, стр. 221.

⁵⁸⁰ - Ст. 1272; сравн. Дионисий Ареопагит, по изданию Археогр. Комиссии (Ч.-Минеи Макария, I окт. вып.), ст. 278.

⁵⁸¹ - Ст. 1278,33–1280,??

⁵⁸² - Стр. 48–49: «Св. Писание и св. предание для отечественных полемистов служили главнейшими основаниями, на которых они утверждались как при изложении и раскрытии православного учения, так и в своих ответах на протестантские возражения. По сознанию русских богословов, Библия и святоотеческая письменность имели силу непререкаемого авторитета в деле обоснования православных истин. Все, что вносилось в содержание богословских сочинений из обширной области «божественных писаний, ценилось весьма высоко, принималось с полным доверием и уважением, несмотря на то, что отечественные писатели по своему умственному образованию не всегда были способны критически относиться к заимствуемому материалу и привносили его в свои произведения иногда из источников сомнительной достоверности. Сравнительно с библейскими цитатами и выдержками из творений св. отцов, мало имели значения для отечественных полемистов все другие виды доказательств в пользу православных истин: соображения и доводы от разума весьма мало применялись нашими богословами к защите православных догматов от протестантских возражений. Если в рассмотренных нами выше сочинениях и встречаются иногда доказательства рассудочного характера, то они в глазах авторов

не имеют того важного и решающего значения, которое признается за одним только Св. Писанием и св. преданием».

⁵⁸³ - Если писец Постн. книги Василия Великого Библ. Царского, № 25 (4 кн., 280), есть наш Артемий, что весьма вероятно в виду автобиографических указаний его в приписке, то и там найдем сходное выражение: «отцы свитии и братие, прочитающеи книгу сию и послушающеи вси и плъзующемся, не забудите помолитись за многогрешнаго инока Артемиа, написавшаго книгу сию многим подвигом, яко да ваших ради святых молитв даст ми человеколюбец Бог покаание, в разуме истинный възникнути от диавольскыа сети».

⁵⁸⁴ - Садковский: «Артемий, игумен Троицкий», стр. 140 в тексте и прим. 135.

⁵⁸⁵ - Рукопись – начала XVIII в. Подробно описана проф. Н. И. Петровым. См. мою статью: «К вопросу о литературной деятельности старца Артемия. (Киевский отрывок послания к Симону Будному)» – в Летописи Ист.-Фил. Общ. при Имп. Новороссийском Унив., т. XIII (Одесса, 1905 г., и отд. отт. Од. 1904 г.).

⁵⁸⁶ - Р. Ист. Библ., ст. 1296,11 доб. бо.

⁵⁸⁷ - Там же, доб. и ино дѣяніе креста.

⁵⁸⁸ - Ст. 1296,31 доб. купно же.

⁵⁸⁹ - Ст. 1296,37 или паче рещи.

⁵⁹⁰ - Ст. 1297,2 поклонитися.

⁵⁹¹ - Более подробные соображения об этом см. в главе III, при определении хронологии посланий.

⁵⁹² - Курс русской истории, ч. II, стр. 140 (М. 1906 г.).

⁵⁹³ - Идея третьего Рима; генеалогия Рюрика (Ключевский, там же, стр. 153–4); принятие царского титула и друг.

⁵⁹⁴ - «Рознь между городами была причиною того, что многие святые чтились только местно и каждая страна чтит только своего святого: «каждо своих блажит», сказано в житии Прокопия Устюжского. Москва, ревниво смотревшая на древнюю славу Новгорода, внесла в свои всероссийские священные предания имена только новгородских архиепископов и иноков и не хотела признать общего всероссийского

авторитета за святостью новгородских князей, которые доньше пользуются только местным чествованием. Иоанн III не хотел почитать Варлаама Хутынского; Сергей, епископ присланный в Новгород из Москвы, не хотел почитать Моисея архиепископа и т. д.». (П. Николаевский: «Русская проповедь в XVI и XVII вв.» Ж. М. Н. Пр., 1868 г., кн. II, стр. 363).

⁵⁹⁵ - И. Р. Ц., т. VI, стр. 228.

⁵⁹⁶ - А. И. Соболевский: «Переводная литература"..., стр. 396 и слл.

⁵⁹⁷ - См. напр., Руднев: «Рассуждение о ересь и расколах"... М. 1838; Булгаков: «Преп. Иосиф Волоколамский», СПб., 1865 г.; Грандицкий. «Геннадий, архиеп. Новгородский» (Прав. Об. 1878 г., кн. IX и 1880 г., кн. VIII); Миллер О. Ф.: Вопрос о направлении Иосифа Волоколамского (Ж. М. Н. Пр. 1877 г., кн. I–II–III); Сервицкий: «Опыт исследования ереси новгородских еретиков» (Прав. Об. 1862, кн. 6–8); «Новые материалы об ереси жидовствующих» в Чт. М. Общ. Ист. и Древн. 1902 г., кн. 3-ья; Ильинский: «Русские Богомилы XV в.» (Б. В. 1905 г. июль–авг.); А. И. Соболевский: см. выше, и мн. друг.

⁵⁹⁸ - Голубинский, И. Р. Ц., т. II, стр. 585.

⁵⁹⁹ - Голубинский, И. Р. Ц., т. II, стр. 586–587.

⁶⁰⁰ - Голубинский, там же стр. 586.

⁶⁰¹ - Там же, стр. 587.

⁶⁰² - «Новые материалы об ереси жидовствующих» в Чт. М. Общ. Ист. и Древн., 1902 г., кн. 3; послание инока Саввы найдено и напечатано С. А. Белокуровым.

⁶⁰³ - Там же, в Чтениях 1902 г Привожу заключительные строки статьи С. О. Долгова: «Исходя из этого Соборного приговора, можно заключить, что относительно новгородских еретиков были установлены следующие противохристианские проступки. Они не признавали Иисуса Христа Сыном Божиим, отвергали совсем Его Божество, изрекали хулу, как на Него, так и на Пречистую Его Богоматерь, отрицали почитание святых. Все это проповедовали, как известно, не только противохристианские вероучения, но и некоторые

древнехристианские секты, так что, хотя вместе с тем это-же есть существенный догмат всех жидовствующих, нельзя было бы по одному этому назвать наших новгородских еретиков таким прозвищем. Далее, некоторые из осужденных отрицали почитание св. икон и св. креста, производили надругательства над ними, не соблюдали постов. Подобные отрицания и надругательства, как мы знаем, бывали и в христианских сектах, равно как и несоблюдение дней постных; это также несущественно для признания наших еретиков жидовствующими. В последнем отношении особую важность имеет указание приговора, что решительно все новгородские еретики почитали ветхозаветную субботу «паче воскресения Христова» и что они не веруют ни воскресению, ни вознесению Христову. Эти особенности вероучения наших еретиков прямо указывают их отступничество от веры христианской к «обычаю жидовскому», и отцы собора правы были, назвав в своем приговоре дела их «жидовскими», а самих еретиков «сущими прелестниками и отступниками веры Христовой». (Стр. 125).

⁶⁰⁴ - Там же, стр. 123–124.

⁶⁰⁵ - «Переводная литература"..., стр. 396–436.

⁶⁰⁶ - И. Р. Ц., т. II, стр. 589.

⁶⁰⁷ - Там же, стр. 593–595.

⁶⁰⁸ - Там, стр. 592.

⁶⁰⁹ - Отвергая мнение Руднева., Е. Е. Голубинский признает (стр. 599) существование, как он выражается, «жидовства собственного и несобственного»: под первым разумеется иудейская вера, под вторым христианское вольномыслие, относительно сущности которого имеются лишь некоторые указания (отрицание необходимости внешней, видимой церкви; отрицание иконопочитания и поклонения мощам; отрицание монашества). Но это существование «жидовства собственного и несобственного» – не приводит ли оно нас к признанию справедливости мнения Руднева? Не могло ли под одним общим названием существовать и иудейство и христианский рационализм?

⁶¹⁰ - «Переводная литература...», стр. 396, со ссылками на известные сочинения Сырку в Радченко.

⁶¹¹ - Богословский Вестник, 1905 г., июль–август, ст. 436–460.

⁶¹² - Богосл. Вестн. 1905 г., июль–авг., стр. 437.

⁶¹³ - Там же, стр. 440.

⁶¹⁴ - Там же, стр. 442.

⁶¹⁵ - Там же, стр. 444.

⁶¹⁶ - Там же, стр. 448–449.

⁶¹⁷ - Там же, стр. 455–456.

⁶¹⁸ - Там же, стр. 456–457.

⁶¹⁹ - Там же, стр. 454–455.

⁶²⁰ - Невольно вспоминается при этом определение, данное новгородской ереси, проф. О. Миллером: – «арианство в иудействующей оболочке». (Ж М. Н. Пр., 1868 г., ч. 137, отд. II, стр. 534).

⁶²¹ - Ст. 1358, 21–40.

⁶²² - «Переводная литература», стр. 396.

⁶²³ - Там же.

⁶²⁴ - «Ересь жидовствующих», Ж. М. Н. Пр., 1877, кн. I–III.

⁶²⁵ - Ж. М. Н. Пр., 1877, кн. III, стр. 6.

⁶²⁶ - Хотя Схария, по-видимому, был не талмудистом, а караимом. (Иконников «Опыт исследования о культурном значении Византия в русской истории», стр. 397).

⁶²⁷ - Ж. М. Н. Пр., 1877 г., ч. III, стр. 59.

⁶²⁸ - Их нужно отличать от ближайших последователей и учеников Нила, Паисия и Вассиана.

⁶²⁹ - Обстоятельное изложение и разбор учения византийских мистиков см. у К. Ф. Радченко. «Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием (Киев, 1898 г.); П. Сырку: «К истории исправления книг в Болгарии в XIV в.», т. I, вып. I, – «Время и жизнь патриарха Евфимия Терновского» (СПБ, 1898 г.). См. еще Ф. И. Успенский: «Очерки по истории византийской образованности». (СПБ., 1891 г.).

⁶³⁰ - Названное сочинение, стр. 314 и друг.

⁶³¹ - Источниками для учения Григория служит его сочинения, отчасти биография, и житие Максима Кавсокаливского. Некоторые сведения можно почерпнуть из совместного труда Каллиста и Игнатия, озаглавленного «Μέθοδος καὶ κανὼν σὺν Θεῷ ἀκριβής» (Радченко, назв. сочин., стр. 61). Главный труд Григория Синаита – 160 глав: «Словеса раздичнаа в заповѣдех, догматѣх, мѣках и вѣтованїах, еще же в помыслѣх, страстех, добродѣтелех, безмолвии и молитвѣ». (Сырку, назв. сочин., стр. 167).

⁶³² - Радченко, там же, стр. 61.

⁶³³ - Там же, стр. 62.

⁶³⁴ - См. Радченко, стр. 64.

⁶³⁵ - Радченко, стр. 66–67.

⁶³⁶ - См. Радченко, стр. 69–73.

⁶³⁷ - Там же, стр. 76.

⁶³⁸ - Слова Григория Синаита (Migne, Patrol. s. gr., I. 150, col. 1281. см. Сырку, стр. 211).

⁶³⁹ - Сырку, стр. 211; см. также Радченко, стр. 77.

⁶⁴⁰ - Радченко, стр. 77–78.

⁶⁴¹ - Таковы, напр., некоторые отличия в толковании адских мучений, которые у Григория изъясняются в духовном смысле (Радченко, стр. 83), равным образом, сюда же должно отнести и несколько снисходительное отношение к посту (там же, стр. 84). Приведу при этом заключительные слова П. А. Сырку при обзоре учения Григория Синаита: «Система учения препод. Григория Синаита относятся к богословию таинственному (θεολογία ἀποφαντική или μυστική) по делению св. Дионисия Ареопагита, с учением которого она имеет очень много общего... Система учения препод. Синаита обнимает в сжатом виде все, что создала до него аскетика и со стороны теоретической, и со стороны практической Правда, он развивает не все стороны или, вернее, не все детали той или другой стороны отшельничества; но зато все, можно сказать, они у него указаны или затронуты, и в этом его заслуга. Препод. Нил Сорский прямо говорить, что «этот блаженный (т. е. Григорий Синаит)

объял писания всех духоносных отцов». В сущности, учение преп. Синаита можно свести к трем степеням, которые по свойству их можно назвать так: 1-ю – обращением к Богу, 2-ю – очищением или самонаправлением, 3-ью – освящением. На первой – человек обращается от тьмы к свету, от области сатанины к Богу, на второй – очищает храмину сердца своего от всех нечистот, чтобы принять грядущего к нему Христа Господа; на третьей – Господь приходит, вселяется в сердце и вечеряет с ним. Это состояние блаженного богообщения – цель всех трудов и подвигов, как аскета, так и каждого христианина» (Назв. сочин., стр. 234–235).

⁶⁴² - Радченко, цитов. сочин., стр. 117.

⁶⁴³ - Там же, стр. 109–113, 117–118, 118–119, 113–114 и друг.

⁶⁴⁴ - Там же, стр. 113.

⁶⁴⁵ - Радченко, стр. 278.

⁶⁴⁶ - Радченко, стр. 57.

⁶⁴⁷ - Там же, стр. 336.

⁶⁴⁸ - Там же, 336–337.

⁶⁴⁹ - Там же, стр. 177.

⁶⁵⁰ - Там же, стр. 177.

⁶⁵¹ - См. Приложения, № X.

⁶⁵² - Русский перевод в «Творениях иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина», изд. 2-ое, Серг. Посад, 1893 г. (стр. 387).

⁶⁵³ - Русский перевод, стр. 387.

⁶⁵⁴ - Там же, стр. 277.

⁶⁵⁵ - Там же, стр. 252.

⁶⁵⁶ - Там же.

⁶⁵⁷ - Из слово 55-го, по ркп. М. Синод. Библ. 457 (Горск. 131), лл. 218 об. – 219 об. (л. 218 об.) боѡщеиса ба, ѡ възлюбленне, оудобнѡ оусердѡствѡють и промышлѡть съхранити заповѣди. и аще в дѣлех бѡдет пасти в рѣкы их ѡбрѣтеніе тѣх, и бѣдѡ трѣпат их ради. свѡза съвершеніе их и ѡбѣси животворивыи, в двоѡ заповѣдію ѡбѣдержѡщих всѡ – любовіѡ бѡжеѡ и подбѡноѡ стажаніем тоѡ любовіѡ ѡбраза еѡго. и

оубо перваа блюденіе исправляет в дѣланіе дѣа. втораа же видѣніе и дѣаніе занеже есѣ тво бжѣ твоное просто есѣ и несложно и невидимо (л. 219) и нелишаемо по есѣ твоу. не требуетъ бо съвѣсть по есѣ твоу в глѣбленіи своемъ дѣаніа телеснаго и дѣйства егѣо и мыслии дебелѣства просто бо есѣ дѣйство ежѣ и в единой части ѣма по простотѣ поклоннымъ вины, ежѣ паче чювѣства чювѣства плоти дѣйствѣетъ. втораа же заповѣдь, ѣжѣ есѣ члѣколюбіе, по сѣбѣбѣомѣ есѣства, тако и попеченіе дѣланіа ежѣ в сѣбѣбѣствѣ есѣ. глѣ же, ѣко ежѣ в съвѣсти исполняемѣ невидимо хошемѣ и в тѣлеси исполнити такожде, и не тѣкмо ѣвѣ нжѣ и скровнѣ. и ѣже в вещехъ съвершаемаа и в съвѣсти хошетъ съвершатисѣ такожде. ѣко же бо члѣкѣ ѡ двою частію быѣ, ѡ дѣшѣ глѣа и тѣла, – тако и готова всѣа сѣбѣбо пекѣтсѣ по сѣбѣбѣомѣ оустроеніа егѣо. и ѣко предваретъ дѣаніе видѣніе на всакомъ мѣствѣ, не мощно комѣ възвыситисѣ в части ѡного високаго, аще не прѣвѣе съвершит меншѣа дѣлѣм. И нинѣ ни един члѣкѣ смѣетъ рещи ѡ стажѣни любве искренаго, ѣко в дѣши своеи (л. 219 об.) исправляет. аще ѡставитсѣ части ѡножѣ, ѣже в телеси исполняетсѣ по силѣ и по временіи и мѣствѣ подающимъ рѣжѣ в вещ. тогда бо вѣржетсѣ, ѣко любовь ѣжѣ в видѣни сѣдержитсѣ и познавает. и егѣда в сихъ бываемъ вѣрни и истинни по силѣ, тогда к части великой видѣніа высѣкаго и божѣственаго даетсѣ дѣши сѣла простиратисѣ в мыслехъ простыхъ и неприоуподобленныхъ. а идежѣ нѣсѣ члѣвѣ искренаго любовь съвершити в вещехъ видимыхъ и телестныхъ, довлетъ к боу ѣже в мѣдрѣвани токмо съвершаема любовь искрѣнаго наѣшего. паче аще часть ѡна затвора и безмолвѣа и ежѣ в томъ проимѣніа доволнѣ пребѣдет в дѣлѣани своемъ. аще ли же ѡ всѣхъ частеи ѡного безмолвѣа лишаемсѣ, исполняемъ лишеніе того в ежѣ по немъ заповѣди. ежѣ есѣ дѣаніе чювѣствѣно, жѣже ѣко исполненіе покоя живота наѣшего. исполняемъ в трѣдѣ телесѣ наѣшего, да не ѡбращетсѣ свобода наѣа нинѣ поеоритисѣ плоти иногда ѡшелничѣскомъ имени всѣе трѣдимсѣ. (стр. 329–330 оригинала)

⁶⁵⁸ - Русск. перев., 2-е изд., стр. 111–112 (из слова 21-го).

⁶⁵⁹ - См. Приложения, № XI.

⁶⁶⁰ - Русский перев., изд. 2-ое, стр. 67–68.

⁶⁶¹ - Приложения, № XI.

⁶⁶² - В 21 слове даны два примера полного отрешения от мира: «авва Сисой пришел в сию меру так, что спрашивал ученика: «ел я, или не ел»? И другой некто из Отцов пришел в таковую простоту и почти младенческую невинность, почему совершенно забывал все здешнее, так что стал бы и есть до Приобщения, «ели бы не препятствовали ему в этом ученики, и как младенца приводили его ученики к Приобщению. Но для мира был он младенец, для Бога же совершен душою». (Русский перев., изд. 2, стр. 104).

⁶⁶³ - Из слова 4-го («о совершении любви и что есть тоя дѣйство»); цитовано по списку М. Синод. Библи. № 950 (Горск. 164). XV века. лл. 30–30 об.

⁶⁶⁴ - Там же, л. 31.

⁶⁶⁵ - Там же, лл. 38–38 об.

⁶⁶⁶ - См. Приложения, № XII.

⁶⁶⁷ - Та же ркп., лл. 101–101 об.

⁶⁶⁸ - Там же, лл. 101 об. – 102.

⁶⁶⁹ - Там же, лл. 102 об. – 103.

⁶⁷⁰ - Там же, л. 104 об.

⁶⁷¹ - См. Архангельский. «Нил Сорский», стр. 173. Сравн. в другом месте у Симеона Н. Богослова (в той же ркп., лл 99 об. – 101): таж въшед в клѣть свою. затвори себе и сѣд в едином оуглѣ твори еже гнѣю ти. вѣси ꙗко дхѣание имже дышаем въздух съестъ. ѿдыха ꙗже съи. не инѣм нѣчим но срдцем. то бо есть жизни виновно и теплотѣ телеснѣи. привлачить оубо срдце и дхѣ да свою оубо теплоту извъну дыханием оудержить. себѣ же бл҃гообразие подастъ. виновно же такового оустроения или паче слуха дыхаѣ по чину рѣдко. ѿ сѣдѣтеля създавно ꙗкож нѣкаѣ цѣвница неуксудно въвлачить и ѿвлачить ѿдержителное. сице оубо срдце студен оубо влачить дхѣм теплоту же съдържа поучину. ꙗвѣ ꙗко ѿ немже оустроено бысѣ к жизненому составлению непрѣступно съблюдаеть. ты оубо сѣди събран оум свои ꙗвѣ ꙗко в ноздриныи ну? оудержи дхѣ. в срдце възсходитъ и оудержи себе и понудѣ сънитѣ с восходящих дхѣм в срдце. вошедшу же тамо не к тому без веселиѣ и без бл҃гдѣтиѣ будет ꙗже по сѣх. но ꙗко же муж ѿшед ѿ своего дому. и егда

възвратитиса не иматса камо дѣнѹтѹ. ѿ радости ꙗко сподобиса чада своѹ и жену видѹти. Сице и оум егда с дшѣю съединитса неизреченны сладостѹ и веселиѹ исполнаетьсѹ. тѣмже оубо брате наоучиса оумом не скоро ѿкѹду исходитъ. зѣло бо в началех оунываетъ ѿ нѣтренаѹ молвы и тѣсноты. егда же вбыкнет не ктому любит внѣшнаѹ входы. ибо цр҃ство нб҃ное вѹтрь насѣ есть. иже тамо вбзираѹ и чистою мл҃твою сѣе възыскаѹ внѣшнаѹ всѹ мерзска мнатса и ненавистна... потреба же ти есть и сѣе оувѣдѣти. ꙗко тамо оуму твоему сущю. не молча и празден ѿтолѣ да есть. но г҃сѹ исх҃с сн҃е бж҃и помилѹи ма. имѣтъ дѣло и поучение непрестанно. и николиже ѿ сего когда престанет, се бо без парения держа оум. и не ꙗта покажет его, и не прикосновенна прилоги вражьи и в любовь и желание бж҃ствено по всѹ днѹи вѹводит. (стр. 336 оригинала)

672 - См. Приложения, № XIII.

673 - См. Архангельский: «Нил Сорский», стр. 175.

674 - Перевод К. Ф. Радченко, цитов. сочин., стр. 73; см. Приложения, № XIV.

675 - Ркп. Синод. Библ., № 923, л. 86–86 об.

676 - Та же ркп., л. 86 об. о́ви оу́еты, о́ви же оу́мом оучаѹт гл҃ати тоу. а́зже и обоѹ полагаю. о́вогда оубѡ оум изнемагает гл҃ати оунываѹ, о́вогда же оу́ста сего ради в обоих подбаѹт мл҃тѡу дѣати и оу́сты и оу́мом. вбаче без млѣвы и без съмоущѣнѹ подбаѹт вѹпити. ꙗко да не чѹвство и вѹниманѹе оу́моу гла ѿ съмоущаѹ забавлаѹет, дондеже ѹм о́бычноув в дѣлѣ прѣдспѣѹет и сѣлѹ прѣимѣтъ ѿ дх҃а в еже крѣпцѣ и всячѣскы молитса тогда бо не трѣбоуетъ гл҃ати оу́сты. ниже можетъ. довлѣѹетъ тѣчѹю оу́мом. съврѣшено творити дѣланѹе. (стр. 339–340 оригинала)

677 - Та же ркп., лл. 86 об. – 87.

678 - Та же ркп., л 61 об. – 62: мл҃тва е́сть в новоначѣлных оубѡ ꙗко ѡгнь веселѹа ѿ ср҃дца възаѡем. в съврѣшенныхже ꙗко свѣт бл҃гооухаѹ дѣиствѹем. или па́кы мл҃тва е́сть а́плское проповѣданѹе. вѣрѣ дѣистѡ. па́че же вѣра исходатанствѡвна. оупоѡаемым състѡв. дѣистѡуема любовь. а́плское движенѹе. сѣла бесплѣтных. дѣло и веселѹе их. благовѣствованѹе бж҃ѹе.

извъщеніе срдца. спсѣнію надежа. о́сщѣнію зна́меніе. стѣсти
ѡбразова́ніе. бж́іе позна́ніе. кр́щенію я́влѣніе. оумывателное
ѡчище́ніе. дх́а стѣго ѡбрѣ́ченіе. Ісѣво радова́ніе. веселіе дш́и.
мль бж́іа. примиреніа знаме́ніе. хв́а печáть. лоуча́ мы́сльнаго
слънца денница срдчнаа. хр́стїанствѣ оутвержде́ніе.
прими́реніа бж́іа я́влѣніе. блага́дть хв́а. прѣмоу́дроствѣ бж́іа. па́че
же самои прѣмоудрости нача́ло. хсѣво я́влѣніе. ино́ких (sic)
дѣло. безъмльствоущих ж́ительство. па́че же безъмльв́ію вина́.
а́плскаго ж́ительства зна́меніе. и́ что подбае́тъ мнѣ́жае гл́ати
мл́тва есѣ́ бѣ́ дѣ́йствиоуаи вса в всѣ́х. зае́же е́динѣ́ быти ѡ́ца и́ сн́а
и́ стѣго дх́а дѣ́йствиоу дѣ́йствиоующаго вса́ о́ хѣ́ ісѣ́. (стр. 340–341
оригинала)

⁶⁷⁹ - Та же ркп., л. 61 об.

⁶⁸⁰ - А. С. Архангельский: «Нил Сорский», стр. 97–101.

⁶⁸¹ - Ркп. М. Синод. Библия, № 355 (XVI века), л. 39 об. – 43
об.: стѣи́ж іса́ак ѡ́ сих ѡ́сочаи́шаа́ пи́ша повѣ́дае́тъ си́це. е́гда и́ч
бывае́тъ неи́зрече́ннаа о́на ра́дость. и́ мл́твоу ѡ́у́ст ѡ́сѣ́цае́тъ.
пре́станоу́тъ бо́ ре́ то́гда о́уста и́ я́зы́к и́ срд́це. и́ж помы́слом
храните́ль. и́ оу́м чю́вством ко́рмник и́ мы́сль. скоро лѣ́тащаа́
пти́ца и́ бесто́дунаа́. И́ не ќтому и́ма́ мы́сль мл́твоу. ни дви́женіе.
ни са́мовсла́стіе но́ на́ставле́ніем на́ставла́е́тся си́лою ино́ю. а́
не на́ставлае́тъ. и́ плѣ́неніем съдрѣ́житсѣ в́ ча́ о́н. и́ бывае́тъ в
непос́тижных вѣ́щах, и́де́ж не вѣ́сть. и́ глѣ́тъ сѣ́ оу́ж ѿ́ и́ видѣ́ніе
мл́твы. а́ не мл́твѣ́. и́ не мл́твоу мо́литсѣ оу́м, но́ превѣ́ше
мо́литвы бывае́тъ. и́ в о́бретѣ́ніе ло́учше́го мо́литва ѡ́ставла́е́тся и́
в изы́стоупле́ніи бывае́тъ. и́ ни хотѣ́ніа и́ма́тъ че́го. и́ по сло́веси
а́пл ѿ́вѣ́. а́ще в́ тѣ́лѣ́ и́ли внѣ́ тѣ́ла не вѣ́сть. мл́твоу ѡ́бо́
имено́ва сѣ́ма сѣ́е же ро́укоа́тіем в́зѣ́те и́де́же неи́зрече́нным
зрѣ́ніем диви́тсѣ ж́на́и. Ка́ко ѡ́ хо́удых и́ го́лых зерн им сѣ́а, си́це
я́дри класо́ве пре́д ним в́неза́поу про́забо́ша. мл́твоу ж́
на́рицаю́тъ ѡ́цѣ́. поне́же ѡ́ мл́твы и́ма́тъ ви́ноу и́ в вре́ма мл́твы
дае́тся стѣ́м, сѣ́е неи́зрече́нное да́рова́ніе. и́ я́ко́ж хотѣ́тъ, твора́тъ
я́влѣніе то́а д оу́тверда́тъ дш́евны́а помы́слы и́менѣ́ же е́а
извѣ́стнѣ́ никто́же вѣ́сть. в́негда оу́бо́ дѣ́йствио́м дх́овным
дви́гнетсѣ дш́а к о́нѣ́м бж́тѣ́венным. и́ подобна́ бж́тѣ́воу
ста́влена бо́удет непос́тижным съеди́неніем. и́ просвѣ́титсѣ
ло́учею висо́каго свѣ́та в сво́их дви́женіи́х. и́ в́негда спо́добитсѣ

оум боудѣшаго блѣженства почювати. и себе забывает и всѣх
 сущихъ здѣ. и не ктомуу възимат движеніе в чем и инде глѣтъ
 ꙗко в время млтвы всхыщается оумъ внѣ хотѣніа в мысли
 безплотныхъ в ѿ оубо повелѣна быша. чювства сказати та.
 вѣизается вѣзапоу в тебѣ радѣ оумолцающіа ѡзыкъ в
 неѡподобленіи пищи его. кипит из срдца прѣно сладость нѣкаа.
 и привлечит члвкъ всего изъ всего неѡщюутнѣ. на время и время.
 нападает в все тѣло пища нѣкаа и радованіе. ꙗкоже ѡзыкъ
 плотскіи не может сїа нарещи. дондежъ вса земнаа пепел и
 оуметы вменитъ в памяти сей. и егда рече найдет члвкоу она
 пища. боуающа в всемъ тѣлеси его сїце непщует сїцевыи в он
 ча, ꙗко нѣсть инѡ что нѣное цртѣво. точію се и пакы инде глѣтъ,
 – ѡбрѣтыи радость ѡ бсѣхъ не токмо на стрѣхи не призритъ но ниже
 на свой живот ѡбратится. любовь бжїа сладчайши живота. и иже
 по бсѣхъ разоумъ неизреченна и неизѡгланна ꙗкоже глѣтъ сїмъ ѿ
 новыи бгослов. кый ѡзыкъ изречет. кый ли оумъ скажет. кое слово
 изглетъ. Страшно бо вѣистинноу страшно и паче слова зрю свѣтъ,
 егожъ миръ не имать. посрѣдъ келїа на ѡдрѣ сѣда вноутрь себе зрю
 творца міра. и бесѣдоую и люблю. и ѿмъ питаюся добрѣ единымъ
 бгovidѣніемъ. и съединився емоу нѣса превъсхожу. и сїе вѣмъ
 извѣстно и истинно. гдѣжъ тогда тѣло не вѣмъ. и ѡ гѣхъ бесѣдоуа
 рече. любитъ же ма ѿнъ. и в себѣ самомъ прїемлетъ ма. и на ѡбіатїахъ
 съкрываеѣ. на нѣси боудючи и в срдци моемъ е. здѣ и тамо
 зритъ ми са. и абїе к гнїю лицомъ глѣтъ. сїе владыко агглwmъ равна
 покажетъ ма. и лоучша тѣхъ сътворитъ. ибѡ невидимъ тѣмъ еси
 соуществомъ, естѣвоу же непристоупенъ. мнѣ же зримъ еси всако.
 и естѣвоу твоємоу смѣшаетъ ми са соущество. сияже пища
 повѣдаеѣ. ѡко не видѣ и оухо не слыша и на срдце плотано не
 възиде. и в сї бывъ не токмо не хочетъ и с келїа изыти. но и пѣдъ
 землею ископанъ хочетъ съкровенъ быти. да тамо реѣвведенъ бывъ
 внѣ всакого мира. вижѣхъ бесмертнаго влдоу моего и създателя.
 и симъ еше съгласоуа стѣмъ ісаакъ рече. егда члвкоу ѡимется
 покрывало стрѣтей ѿ ѿчию смысла и оузритъ в ѿноу славою, абїе
 възвышается смыслъ в оужасѣ. (стр. 342–344 оригинала)

⁶⁸² - Архангельский, цитов. сочин., стр. 130.

⁶⁸³ - О значении Исаака Сирина в истории нашего
 мистицизма можно бы и больше сказать, чему здѣсь

препятствуют пределы специального исследования. Оставляю за собой право вернуться к этому вопросу в недалеком будущем в специальной статье.

⁶⁸⁴ - Цитов. сочин., стр. 177, 314 и друг.

⁶⁸⁵ - А. С. Архангельский, цитов. сочин., стр. 91.

⁶⁸⁶ - Архангельский, там же, стр. 93.

⁶⁸⁷ - Там же, стр. 32–33.

⁶⁸⁸ - А. С. Архангельский, то же сочинение стр. 278. Автор отмечает несколько пунктов которые, при крайней религиозной подозрительности, могли показаться пунктами сходства между школой Нила Сорского и еретиками: большая духовность воззрений Нила Сорского, которая, при всеобщем господстве внешне-обрядовой религиозности, вызывала на память свободное отношение (и даже отрицание) обрядности еретиками; принцип критики, применявшийся в школе Нила Сорского к писаниям, я у еретиков – ко всем вопросам веры; отношение к общей массе монашества, состоявшее у Нала Сорского – в требовании большего соответствия между иноческой жизнью и её идеалом, а у еретиков – в отрицании монашества и т. д. Во всех этих пунктах сближение было, конечно, чисто внешнее, но самый факт его был знаменательным, ибо прямо указывал на существование таких сторон к русской церковной жизни того времени, которые казались неудовлетворительными не только еретикам, но и людям строго-православным, стоявшим на точке зрения истинного понимания христианства.

⁶⁸⁹ - См. ст. 1246–47 и 1444–45.

⁶⁹⁰ - Ст. 1247.

⁶⁹¹ - Ст. 1444–45.

⁶⁹² - Ст. 1246.

⁶⁹³ - Ст. 1247,6–14: Вздыхания же и коленопреклонения, и биения в перси, и падания на лица, и сладкий плач, и прочая вся даже до чистыя молитвы предел имут, еяже мир вместити не может. Ниже бо, рече Господь, яко вси поклонятся духом, но таковех ищет отец, являя, яко мало таковых, и оскудни суть, и Богу точию единому ведоми».

⁶⁹⁴ - Ст. 1247,21– 29.

⁶⁹⁵ - Ст. 1224,1–14.

⁶⁹⁶ - Ст. 1261,21–?9 и 1426,16–25.

⁶⁹⁷ - В числе новшеств, частью шедших с Запада можно отметить: бритье бород, против которого вооружались Вассиан Косой, Максим Грек, м. Макарий и особенно митрополит Даниил; «самовольное» писание икон, не по древним образцам, что осуждено было Стоглавом (вспомним при этом дело дьяка Висковатого); «игрища еллинского бесования», осужденные также Стоглавом; чтение книг астрологического содержания; обычай носить тафьи, осужденный тем же Стоглавом, как и многие другие новшества, показывавшие, что старина начала «шататься».

⁶⁹⁸ - Зап. Нов. Унив., т. LXXIX, стр. 19.

⁶⁹⁹ - «Но не иноку сия праведно исправляти», ст. 1238,7–8.

⁷⁰⁰ - Ст. 1237, 26–27.

⁷⁰¹ - Не к этому ли времени относится воспоминание Артемия в одном из литовских посланий, где он говорит о «неправедных науках», «ихже иногда и мы сами, не ощутивше сущая в них прелести антихристово духа, не дръзнухом хулити, но в неких речах не разнствовахом» (ст. 1420, 26–30)?

⁷⁰² - Наилучшим доказательством того, что западное влияние в XVI веке шло чрез Литву и Польшу может служить литература того времени, где было множество произведений самого разнообразного содержания, переведенных с польского или южнорусского языка. Акад. Соболевский отмечает, что «говорить о преимущественном влиянии польской литературы на литературу Московкой Руси не имеем никакого права. Произведений писателей-поляков у нас было переведено сравнительно немного; мы воспользовались главнейшим образом польскими переводами западноевропейских произведений и написанными на польском языке сочинениями южно-русских авторов». («Перев. литература...», стр. 50). Справки по вопросу о западном влиянии на русскую литературу этого периода – у А. И. Соболевского (там же, стр. 38–253), Н. С. Тихонравова, Владимирова, Пташицкого и друг.

⁷⁰³ - Максим Грек, Иоанн Грозный. Сочинение, напечатанное в Пам. Древн. Письм., под № LXXII, под именем «списания обличительного против люторов Парфения Уродиваго», оказывается ничем иным, как списком ответа Иоанна Грозного Яну Роките.

⁷⁰⁴ - «Материалы для истории противолютеранской полемики южно-русской церкви 16 и 17 столетий». (Тр. Киев. Дух. Акад. 1862 г., т. II, ??)

⁷⁰⁵ - А. Никольский. там же, стр. 131 (по статье Новикова: «Православие у чехов» в чт. М. Общ. Ист. в Древн., 1848 г., № 8, стр. 6).

⁷⁰⁶ - Там же, стр. 132.

⁷⁰⁷ - О Курбском см. Иванишев: «Жизнь и труды кн. А. М. Курбского в Литве и на Волыни»; Горский: «Жизнь и историческое значение А. М. Курбского»; Опоков: «А. М. Курбский» и др. Деятельность Курбского еще ждет своего исследователя.

⁷⁰⁸ - А. Никольский, цитов. статья, стр. 137.

⁷⁰⁹ - В последнее время явилась возможность получить еще более широкое представление о размерах деятельности Курбского: см. Н. П. Попова; «Описание рукописей Новоспасского собрания М. Синод Библ.», при описании Толковой Псалтири № 1.

⁷¹⁰ - Сочинение Василия направлено против Латинян. Напечатано в Русской Исторической Библиотеке, том VII-ой.